

EL ENFOQUE SOCIAL DE LA INTERACCIÓN CULTURAL ¿MATERIALISMO HISTÓRICO PARA ESTUDIOS DE ACULTURACIÓN?

Sergio Baucells Mesa

INTRODUCCIÓN

Los estudios sobre procesos de aculturación, al margen de la enorme ambigüedad y polisemia con que se emplea dicho neologismo (Baucells, 2001), tienen una extensa tradición en las secuencias histórico-culturales que durante buena parte de la centuria pasada dominaron las formas de observar el problema de la interacción entre sociedades. No fue, por el contrario, el fenómeno del cambio cultural derivado del contacto, un campo de estudio apetecible para los investigadores sociales marxistas, en tanto que todo lo que se derivaba del concepto de *cultura* quedó relegado a un plano secundario, bien por constituir el aspecto intrascendente de la dinámica social –el problema estructural de peso en las ciencias sociales–, bien por hacer referencia a la fenomenología burguesa recreada por la antropología vigente y, por tanto, cuestionable. Ahora bien, si aceptamos la existencia objetiva en la realidad social que pretendemos explicar, de algo que pueda identificarse como *cultura*, la posición teórica que sustenta nuestra definición de la complejidad social, ha de dar cuenta, ineludiblemente, también de aquélla. Es en ese marco en el que recogemos la concepción materialista de *cultura* que retomara la Arqueología Social latinoamericana, ya que supo conciliar la dialéctica como ontología general para explicar su vinculación con la categoría principal de *formación social*, al contener ésta los elementos fundamentales a los que corresponden las singularidades culturales.

Esa redefinición, sin duda, posibilita plantear, como aquí nos proponemos de modo meramente preliminar, nuevos enfoques en torno al problema de la aculturación sin que por ello abandonemos la epistemología general, en nuestro caso materialista, que nos orienta en la explicación de toda realidad social.

LA REDEFINICIÓN DIALÉCTICA DE CULTURA Y FORMACIÓN SOCIAL

La primera y urgente necesidad heurística parte de una concreción ontológica ineludible acerca de qué tipo de fenómeno tratamos de inferir cuando investigamos sociedades humanas, y con qué elementos empíricos contamos. La necesidad de establecer un nexo apriorístico entre lo que observamos y lo que se esconde tras lo observado se asienta en el principio dialéctico de que existen leyes generales que explican el funcionamiento de la realidad,¹ pero éstas operan siempre de manera concreta: esto es, la realidad a la que nosotros accedemos –a través del conjunto de datos que extraemos de nuestra observación– no supone sino una representación empírica de la misma; constituye la *forma singular y fenoménica* en que se manifiesta, pero ésta obedece a elementos *generales* –es decir, que operan de modo general– de *contenido*, que son los que en última instancia explican la dinámica, el movimiento, de una realidad que es única. En otras palabras: los datos nos están ofreciendo el aspecto singular en que se manifiesta la realidad social pero, por ello mismo, por sí solos son incapaces

de explicarnos las relaciones esenciales que intervienen en todo proceso social. Dichas relaciones existen también objetivamente pero no son observables empíricamente: son sólo racionalmente inferibles.

Esta distinción entre lo *empíricamente observable* y lo *racionalmente inferible* está indicándonos una propuesta dialéctica y materialista sobre la realidad, según la cual entendemos que si bien ésta es siempre única presenta dos dimensiones: una dimensión *fenoménica*, el modo singular y formal en que se manifiesta –de ahí que tenga que ver con nuestro elenco de información empírica, con aquello que podemos observar–; y una dimensión *estructural*, de contenido esencial, en la que se dan las regularidades que rigen aquella realidad objetiva, principios abstractos que no son observables empíricamente y que por tanto sólo podemos acceder a ellos infiriéndolos racionalmente. El único modo de resolver los nexos que, ontológicamente, se dan entre esas dos dimensiones de una misma realidad es estableciendo una formalización teórica, primero en cuanto a establecer una definición precisa sobre la naturaleza de ambas dimensiones, para luego explicitar las relaciones que se dan entre ellas. En ciencias sociales, y siguiendo las propuestas de Bate (1978; 1982; 1984; 1993; 1998)² esto se puede traducir en una reformulación dialéctica sobre las categorías de *cultura y formación social*, entendiendo la primera como el *objeto de conocimiento empírico* con que cuenta todo investigador social –el aspecto singular, formal y fenoménico de la realidad social– para concebir a la formación social como la categoría explicativa central del materialismo histórico, es decir, como nuestro *objeto del conocimiento racional inferible*, en tanto que da cuenta de la dimensión sistémica, general, de contenidos esenciales.

La gran aportación de Bate, y con él buena parte de lo que se ha venido denominando como la “Arqueología Social latinoamericana o iberoamericana”,³ consistió en identificar las diferencias que expresan las categorías de *cultura y formación social*, las principales herramientas heurísticas que sirven a la explicación de la dinámica histórica de las sociedades, una distinción hasta entonces ausente en la tradición marxista. La identificación de que ambas categorías expresan dimensiones distintas aunque de una misma realidad, en primer lugar, niega la supuesta sinonimia que la visión culturalista omnipresente en la investigación antropológica e histórica atribuye a ambos conceptos –según la cual “todo es cultura”, frente a la categoría opuesta, “naturaleza”– y, en segundo lugar, advierte que, sin embargo, ambos son “aspectos inseparables del fenómeno social”, y como tales uno no puede explicarse sin el otro.

Partimos de que la realidad social es una y es la misma, independientemente de las diferentes conceptualizaciones que se hagan. Es por ello, por lo que cuando Malinowsky, por ejemplo, habla de *cultura* está hablando de lo que para un marxista se asimilaría a *formación social*. Ahora bien, ambas categorías existen objetivamente y la sociedad es también la misma, aún a pesar de la concepción que establezcamos sobre ella. En esencia, Weber y Marx están hablando de una misma realidad, aunque la entiendan de modo distinto. Por tanto, entre dos dimensiones que son parte de una única realidad es indispensable dar cuenta de las conexiones que se establecen entre sí. Es a este vínculo ontológico al que se refiere Bate al proponer un enfoque dialéctico para definir la categoría de *cultura* siempre en relación a la de *formación social*.

Entendemos la categoría de Cultura como el conjunto de formas singulares que presentan los fenómenos correspondientes al enfrentamiento de una Sociedad a condiciones específicas en la solución histórica de sus problemas generales de desarrollo. Estos problemas generales de desarrollo, propios de la Formación

económico social, constituyen el contenido fundamental a que corresponden las formas culturales (Bate, 1978, p. 25).

“Cultura” y “formación social” poseen, por tanto, lo que Bate denomina una *relación tricategorial* básica. Esto quiere decir, sencillamente, que la definición de una existe en función de la existencia de la otra. Más abajo veremos en función de qué tres categorías se da una relación ontológica entre ambas, ya que antes es necesario insistir en la necesidad de clarificar ésta.

Al reconocer a la “cultura” como lo empíricamente observable, en relación a los elementos generales de contenido que sólo pueden ser inferidos –ya que no podemos observar un sistema social–, se le reconoce como la dimensión fenoménica de la realidad, por lo que la explicación de ésta no puede fundamentarse en la misma: dar cuenta exclusivamente de aquello que observamos no nos garantiza la explicación de los principios generales a los que se corresponden. En otras palabras, la cultura supone sólo la “cáscara” de una realidad compleja, y por tanto poco sirve para explicar ésta; una realidad que sólo puede ser inferida racionalmente porque no se manifiesta empíricamente sino a través de sus singularidades, la diversidad de las culturas. Sin embargo, por esto mismo, es precisamente esa dimensión fenoménica lo único con que cuenta el investigador social: observamos culturas, aunque para explicarlas requerimos formalizar esa observación empírica, la expresión fenoménica, con la realidad que sólo puede aprehenderse en la inferencia.

Si no explicitamos, por tanto, la relación entre la cultura y la formación social, no podremos validar explicaciones sobre la segunda, porque sólo contamos con la primera. Esto implica la necesaria conexión entre las dos dimensiones que son parte indisoluble de una misma realidad, lo social –de ahí que afirmemos que están *ontológicamente relacionadas*–; implica, en consecuencia, establecer qué nexo existe entre un documento –cualquier manifestación cultural– y la sociedad que lo produjo: el historiador, el arqueólogo o el antropólogo no explican esa relación; no se puede establecer ninguna inferencia social, siendo ésta paradójicamente el mismo objeto de conocimiento de todas las ciencias sociales.⁴

Para especificar las propiedades de la relación que se da entre cultura y formación social, Bate propuso una definición de ambas categorías basadas en una correspondencia que las relaciona, como vimos, “tricategorialmente”, con respecto a categorías generales de la dialéctica que están presentes en todas las dimensiones de la realidad: la forma y el contenido; el fenómeno y la esencia; y lo singular frente a lo general. El resultado es la reformulación dialéctica de ambas categorías, de modo que entendemos mejor la definición de cultura como “un conjunto de *formas fenoménicas singulares* que corresponden al sistema de *contenidos fundamentales* [o esenciales] *generales* que, respecto a esta relación, presenta la formación social” (Bate, 1978, p. 25) [las cursivas son nuestras]. Esto significa que la categoría de cultura nos aporta la noción sobre cómo es la sociedad –o mejor, cómo se manifiesta– pero no puede explicarla, porque la explicación no puede asentarse en lo que es formal, fenoménico y singular sino en lo que tiene que ver con contenidos esenciales generales de los que aquéllos se derivan. Ahora bien, lo general sólo existe en lo concreto: la formación social no existe en la práctica, sólo existe en lo concreto y se manifiesta fenoménicamente en la cultura.

En el problema que aquí discutiremos, los procesos de interacción cultural y los fenómenos de aculturación resultantes, tales como el que se produce entre aborígenes canarios y europeos –fundamentalmente entre los siglos XIV y XV–, las propuestas heurísticas de Bate nos ayudan a plantear un enfoque novedoso en el sentido de que se desmarca del particularismo histórico

tradicional, aún vigente, que entiende que los cambios culturales manifestados por los indígenas explicaban por sí solos su proceso de transformación social –y no a la inversa, ya que los primeros son el efecto y no la causa–, sin atender a los elementos de contenido, de los que se derivaban. El gran problema que acompaña a los estudios tradicionales sobre aculturación es, precisamente, partir de la creencia de que la instancia de observación empírica –en nuestro caso, el conjunto de manifestaciones culturales– constituye el objeto mismo de conocimiento: bastaba pues con recoger de la realidad las expresiones que evidencian *cambios* y *continuidades* en las costumbres de las comunidades afectadas por el contacto, sin atender a que éstos suponían más el *efecto* que la *causa*. Sin embargo, la descripción sólo nos ofrece una suma de indicadores, fundamentales para el desgranaje analítico del problema, pues son los únicos, pero insuficientes para explicarlo.

ACULTURACIÓN COMO MANIFESTACIÓN DE LA DINÁMICA SOCIAL

La concepción materialista sobre las categorías de “cultura” y “formación social” que acabamos de ver tiene una implicación relevante en el enfoque de los procesos de interacción cultural, en tanto que éstos resultan definidos como una manifestación específica de la dinámica social. El cambio cultural al que tradicionalmente se refiere el término *aculturación*⁵ supone así el fenómeno resultante de un desarrollo más complejo en el que interactúan grupos sociales, no sólo los modos en que éstos se expresan. Esto es, teniendo en cuenta ahora la categoría de cultura como el conjunto de formas fenoménicas y singulares con respecto a la formación social, hay que plantear qué implicaciones se derivan en el tratamiento de los procesos de aculturación.

Una premisa clara es que dicho enfoque requiere enfatizar el problema del cambio social –ya que entendemos la aculturación como una forma histórica, como otras tantas, de la dinámica social– resultante del contacto, más allá de la *difusión* o *préstamo* de *rasgos culturales*. La aculturación, si se ha de entender como problema fundamental, ha de concebirse en esos términos: como la manifestación, la forma que adopta un proceso de cambios que resulta más complejo que la mera asimilación de formas fenoménicas, al vincularse a la transformación de contenidos esenciales, ya que son éstos los que condicionan todo proceso social. También en nuestro caso ese fenómeno no es sino el de la negación dialéctica de una sociedad por otra, de modo que su explicación se sirve de la epistemología general que asumimos sobre la dinámica social.

Será éste el aspecto fundamental a inferir de un problema de cambio cultural derivado del contacto, es decir, en la medida en que constituya un resultado de esa dialéctica entre formaciones sociales, ya que si los *cambios culturales* observados no se corresponden con elementos de contenido esenciales –que afectan a la materialidad del ser social– no nos manifiestan las contradicciones fundamentales que están en el origen de la dinámica social, y estaremos por tanto ante una situación de *difusión* o *préstamo* de relevancia meramente anecdótica para el proceso social. Sin embargo, el cambio al que nos referimos en nuestra propuesta cuando empleamos “aculturación” resulta mucho más complejo que la *difusión*, porque responde a la dialéctica de toda dinámica social, que siempre revela una situación de crisis: en nuestro caso, un proceso de aculturación supone la expresión de un conflicto. A diferencia de “una tradición todavía eurocentrista” que pretende observar los fenómenos aculturativos como “una cierta salvación para el grupo dominado” aquéllos siempre revelan la crisis (Wachtel, 1976, p. 214).⁶

En efecto, un cambio estructural sufrido por un grupo humano a partir del proceso de interacción con otros sólo puede darse en el seno de sus propias contradicciones internas –es siempre por tanto una cuestión dialéctica, donde lo viejo es negado por lo nuevo, por lo que representa siempre un conflicto–, desarrollando las mismas hasta que el sistema social sufra un salto cualitativo fundamental para convertirse en otra formación social.

Lo que tratamos de defender es que el hecho de que se enfatice el problema de la interacción cultural –como realidad concreta objeto de nuestro estudio– no desestima de ninguna forma nuestra teoría general sobre los principios básicos que explican la dinámica social, ya que entendemos nuestro problema como una manifestación, una forma particular, de ésta.

ACULTURACIÓN Y DIALÉCTICA MATERIALISTA

Esos principios o teoría materialista sobre el cambio social se asientan en la premisa dialéctica de que la causa del movimiento intrínseco a toda realidad reside en la realidad misma y no fuera de ella (Engels, 1961; Lenin, 1986). Esto significa que, en la dialéctica materialista, entendemos que la causalidad de los procesos hay que buscarlos en los procesos mismos: son sus contradicciones internas, aun a pesar de que éstas fueran condicionadas por causas exógenas, lo que Mao (1968) denominaba causas secundarias o condicionantes externos –tal y como resulta en el caso que nos ocupa– las que en última instancia determinan, y en consecuencia, explican, el cambio.

En efecto, el cambio social se produce en la generación de contradicciones fundamentales en el seno del ser social, es decir, en relación a los elementos que intervienen en el modo de producción que desarrolla una sociedad, ya que entendemos que es éste el que la cualifica como formación social. El modo de producción supone:

la unidad de los procesos económicos organizados bajo diversos tipos de relaciones de producción, constituyendo un sistema orgánico contradictorio y dinámico. Luego, la categoría de modo de producción es esencial para entender la dialéctica de la formación social, la dialéctica de procesos reales con hombres reales que se unen para producir y que establecen, en esa unión, determinado tipo de relaciones entre sí (Vargas-Arenas, 1985, p. 8).

Lo que se deriva de la propuesta materialista es que el modo de producción y el modo de reproducción, ese sistema en el que confluyen los procesos económicos básicos de la sociedad –producción, distribución, intercambio y consumo– es el que caracteriza a cada formación social, pues mediatizan el modo en que los individuos se relacionan entre sí y son responsables por tanto de la reproducción de esos modos. Pero esto implica, a su vez, que los cambios que se generen tanto en el modo en que reproducimos nuestras condiciones materiales de vida como en nuestra reproducción biológica, afectarán para la constitución de una nueva formación social: la negación de las viejas formas por la aparición de otras nuevas.

Estas contradicciones, sin embargo, insistimos, forman parte del propio sistema y en la medida en que se convierten en *fundamentales* propician un salto cualitativo capaz de generar un nuevo sistema; esto es, un nuevo modo de producción, concebido sobre la base de nuevas formas de relaciones sociales que mantendrán una correlación con el grado de desarrollo de las fuerzas productivas, lo que a su vez condicionarán las nuevas formas de distribución,

intercambio y consumo. A este nuevo sistema corresponderán, finalmente, también nuevas superestructuras.

Así pues, cada formación social contiene en sí misma, “en el seno de su modo de producción, los elementos de su propia negación, expresada en un sistema de contradicciones que, al resolverse, generan un nuevo modo de producción” (*Ibid.*: 1985, p. 7). Sin duda, ésta es la misma base que define al materialismo histórico, y a la dialéctica como su ontología general; recordemos: toda realidad es dinámica, está en constante movimiento, y la causa de éste reside en la realidad misma y no fuera de ella; *la historia es producto de lo que los hombres hacen, no de lo que los hombres piensan*, porque la conciencia está determinada por el ser social (Marx; Engels, 1973; Marx, 1980; Lenin, 1986),⁷ es decir, son las condiciones de vida material las que producen la vida “espiritual”, y no al contrario.

En suma, reduciendo la teoría materialista sobre la dinámica social, todo cambio fundamental está condicionado –o se explica– por las contradicciones fundamentales que se dan en la propia formación social, en la relación interna que establecen entre sí los elementos de contenido esencial que cualifican a dicha formación social. Marx (1980) observó que la contradicción fundamental que opera en la realidad social es la que se establece entre el *grado de desarrollo de las fuerzas productivas* –es decir, los elementos del proceso productivo que intervienen en cada proceso de trabajo: fuerza de trabajo, objetos de trabajo, medios o instrumentos de trabajo y productos (Bate, 1998)– y el *sistema de relaciones sociales de producción* –o la posición que ocupan los individuos en relación con esos elementos del proceso productivo–.⁸

Esto es, en la medida en que los miembros de una sociedad establecen formas particulares de relacionarse con los elementos del proceso productivo, cuando esas formas entran en contradicción con dichos elementos, en función del grado de desarrollo alcanzado por éstos, se requiere un nuevo sistema de relaciones sociales de producción. Esa contradicción fundamental es, por tanto, la que, para el marxismo, es considerada “motor de la historia” en tanto que es responsable del surgimiento de una nueva formación social, y en tanto que la historia es entendida como dinámica social.

Decimos que dicha contradicción interna es responsable de la aparición de una nueva formación social porque su resolución pasa por la disolución de las viejas formas sociales a partir de la generación de un nuevo modo de producción: es decir, un nuevo sistema de correlación entre la forma que adoptan las relaciones sociales de producción y las fuerzas productivas. Se trata de la *ley de negación de la negación* del materialismo dialéctico, la cual enuncia el proceso general del cambio constante al que está sometida toda realidad –la realidad material es siempre dinámica, recordemos el teorema de Lavoisier (1982), sobre la conservación de la masa, “la materia no se crea ni se destruye, sino que se transforma”–: todo lo nuevo es producto de la sustitución de lo viejo; las nuevas formas lo son en el sentido que niegan las anteriores (Hegel, 1966; Engels, 1961; 1968; Mao, 1968). Y, como ya señalamos, ese mecanismo reside en el interior de la misma realidad, no está determinado por factores externos.

Hegel y Marx recogieron, en este sentido, la idea de Spinoza (1987) según la cual observó que “toda determinación es a la vez una negación”. De modo que toda realidad contiene en sí misma su propia negación –“algo es blanco porque no es negro”–,⁹ y, por tanto, la posibilidad de transformarse cualitativamente: de negar lo viejo sustituyéndolo por la cualidad nueva. Así

opera el *cambio social*, y así entendemos la importancia de descubrir las contradicciones internas que se manifiestan en la realidad concreta que estudiamos.

En el estudio o aproximación a los fenómenos de cambio social, el problema específico de la interacción cultural ofrece una complejidad mayor si cabe, en tanto que habría que discernir entre los distintos “niveles” que se observan en la dinámica del proceso; esto es, si una sociedad genera por sí misma cambios –resultado de contradicciones internas– tal y como entendemos la dinámica general del proceso histórico, resulta que en nuestro caso nos enfrentamos ante un problema en el que dicha dinámica tiene sus raíces en factores exógenos. ¿Cómo hacemos compatible esto con lo que acabamos de exponer? Entendemos que estos factores exógenos intervienen de modo sustancial en el problema en la medida que *condicionan* la generación de contradicciones internas en los sistemas sociales afectados. Siguiendo a Mao (1968), los condicionantes externos pueden considerarse *condición* de los cambios, pero tan sólo eso, no constituyen la *base* de los mismos, ya que ese papel queda reservado a las contradicciones internas. Es decir, para que una formación social se vea afectada en términos fundamentales por un fenómeno de aculturación, serán las contradicciones internas –también las que son *fundamentales* pues es su grado el que *cualifica* a la propia formación social– las que, en última instancia, posibiliten un cambio social en el grupo afectado; un salto cualitativo en su definición social.

Esas contradicciones, y no la “influencia de otra cultura”, son las que, en nuestro caso, explicarán el desmoronamiento de la sociedad aborígena, en tanto que negaron una coexistencia con el nuevo orden implantado –señorial o realengo–. Proceso éste, el de una coexistencia entre formaciones sociales, que podría darse en otros contextos, y en los que, en consecuencia, el fenómeno de aculturación resultante del contacto no deviene la *asimilación* de uno de los sistemas implicados sino un tipo de *préstamo cultural* que en ningún caso afecta de manera fundamental a ninguno. Sin embargo, como defenderemos, no responde éste al modelo canario –al menos como resultado del proceso–.

Es decir, el salto cualitativo que afectará a las sociedades aborígenas es obvio que tiene sus raíces en el factor exógeno, en la progresiva penetración de las nuevas formas de reproducción social que acompañan a los europeos, pero éstas sólo tienen carácter fundamental en tanto que afectaron al desarrollo de las contradicciones internas de las formaciones sociales indígenas, ya que son éstas las que operaron en el cambio.

En esta línea, Sanoja nos ofrece una explicación materialista de los procesos de aculturación americanos, que se identifican con la desintegración de las sociedades indígenas a partir del contacto con la sociedad mercantilista: la contradicción entre ambos sistemas hay que buscarlas en el mayor nivel de desarrollo de las fuerzas productivas de las sociedades europeas que determinó la disolución del modo de producción indígena y su sustitución por “uno nuevo caracterizado por relaciones de producción clasistas” (Sanoja, 1984, p. 38).

Engels (1968) en su *Anti-Dühring* –y más tarde Lenin (1986) y Mao (1968)– nos mostraron el origen del enfoque dialéctico como respuesta a su forma opuesta, la que denominaba “metafísica”, de entender y explicar el cambio que interviene en toda realidad. La primera concibe el movimiento de modo mecanicista, atribuyendo la causa de los cambios al exterior de las cosas –lo que llevó a Mao a denominar a la concepción metafísica del mundo como “evolucionismo vulgar” (1968, p. 334)–; la segunda concibe el desarrollo en su interior, en su propio movimiento *interno y necesario*.

Siguiendo fielmente esta ontología dialéctica, de una forma más didáctica Lumbreras (1974) también distinguió entre el “cambio mecánico” y el “cambio dialéctico”, para discriminar el enfoque tradicional del materialista en torno a las transformaciones sociales sufridas por las sociedades que estudia el arqueólogo. Ambas concepciones se derivan de una ontología que las opone. Así, el “cambio mecánico” atribuye a la influencia externa la principal causa de movimiento porque se parte de que la realidad es estática, de modo que se buscan las causas de su movimiento fuera de ella; por el contrario, la dialéctica se enfrenta a la realidad consciente de que ésta se transforma constantemente, de ahí que desarrolle una teoría sobre el movimiento interno. Esto no significa que podamos negar la existencia de “cambios mecánicos” y su expresión en lo social –que no es otra cosa sino lo que generalmente denominamos fenómenos de “difusión” u otros determinismos y que también han de tenerse en cuenta–. Sin embargo, como advierte Lumbreras, la difusión “sólo opera en la medida en que integra el proceso dialéctico social, es decir a la historia autodinámica de los pueblos”. Así, continúa el peruano,

factores como una guerra, un desastre natural, una conquista de otro pueblo, pueden provocar ‘interrupciones’ y aun cambios muy violentos en la historia de un pueblo y ellos pueden ser considerados ‘en primera instancia’ como formas de cambio mecánico social pero sucede que su intervención nunca deja de ser circunstancial y producidos sus efectos de cambios inmediatos, la sociedad tiende a asumir ‘su proceso’ (Lumbreras, 1974, p 111).

Lo que, en efecto, trata de subrayar Lumbreras es que si bien un cambio social puede tener sus raíces en factores externos a la formación social afectada –tal es nuestro caso– en última instancia son las contradicciones internas las que determinan, y por tanto explican, que lo exógeno afecte a la dinámica de esa sociedad. No se trata, pues, de negar la existencia de ese *cambio mecánico* en el proceso social: la difusión “existe y cumple un rol de cambio al interior de un proceso evolutivo”, pero ese cambio sólo será posible “si el nivel de desarrollo de la sociedad lo permite, es decir, si los nuevos elementos llegados desde el exterior pueden integrarse al proceso autodinámico de la sociedad afectada” (*Ibid.*, p. 112).

A nuestro juicio, en el estudio de los procesos de aculturación, esta idea resulta esencial para defender el énfasis que daremos a la naturaleza de los sistemas sociales enfrentados, ya que son ellos los sujetos implicados en el proceso de interacción, cuyo resultado dependerá de la *distancia social* que enfrenta a ambos. En el modelo de Canarias, en consecuencia, el enfoque social nos ofrece la clave para entender cómo el desarrollo de las contradicciones dadas en el seno de las sociedades aborígenes enfrentadas al proceso de interacción con los europeos, aunque derivadas de éste, es lo que en última instancia determina su desaparición como formación social en la medida que la incapacitaron para enfrentarse a las nuevas condiciones impuestas.

En espera de que desarrollemos esta tesis, este argumento se ilustra en los distintos modelos aculturativos que se dieron en América, donde la diversidad de los procesos resultantes pueden ponerse en relación con la diversidad del grado de desarrollo de las distintas formaciones sociales afectadas. Así, en el caso de las realidades mexicanas y peruanas, su grado de desarrollo permitió una suerte de *integración* de las poblaciones nativas en el nuevo sistema; mientras que en el resto de comunidades asistiremos, por lo general, bien a su práctica extinción física –un *genocidio* cuya celebración institucional, por cierto, 500 años después, resulta éticamente lamentable–, bien a la *asimilación* de sus miembros, o en aquellos casos en que pudo ponerse en marcha la práctica de concentraciones tipo reservas, a

la configuración de identidades étnicas en base a la noción de que se vive al margen del proceso nacional. El resultado, entonces, no tuvo que ver exclusivamente con el modelo de colonización impuesto, como a veces se defiende (Ribeiro, 1971; Puech, 1982),¹⁰ sino, principalmente, con la capacidad de respuesta que las sociedades indígenas pudieron desarrollar en función de la calidad de su sistema social.

En definitiva, el cambio social siempre implica el cambio del modo de producción de una formación social a través de la negación del mismo por uno nuevo. En ese proceso han de intervenir ineludiblemente las fuerzas internas que cualifican a toda formación social: las contradicciones que se operan entre ellas son las que fundamentan el proceso de sustitución de lo viejo por lo nuevo, al margen de que el desarrollo de tales contradicciones se derive o no “de las relaciones que esta sociedad establece con otras formaciones sociales” (Bate, 1978, p. 75). De lo que sí depende de la forma de interacción –lo que en futuros trabajos llamaremos la *naturaleza de las relaciones interétnicas*– serán las formas que adopte esa respuesta: el tipo de resultado, grado o nivel de etnicidad o aculturación, que sufre una formación social; pero el que éstas se produzcan se explica en función de su dinámica interna.

Lo que tratamos de defender es que las formas de interacción condicionan el resultado aculturativo pero no lo explican: lo que determina en última instancia se da en el modo en que una formación social responde a las mismas.

Como observamos, todo cambio social implica una complejidad tal que *compleja* debe ser, por tanto, nuestra propuesta de explicación de aquél. Esa complejidad se manifiesta en los diferentes ritmos históricos que operan en relación a la categoría de *cultura* y a la de *formación social*: la cultura, como es sabido, cambia más rápidamente que la formación social que le atañe, lo que con frecuencia lleva a muchos a sugerir erróneamente cambios de contenido que, en realidad, no suponen sino cambios de orden fenoménico que no se corresponden con el nivel estructural de la sociedad y, por tanto, no afecta de manera esencial a ésta.

Bate explica mejor que nosotros esa variedad de ritmos entre la cultura y la formación social:

dado que la categoría de formación social alude a las relaciones esenciales de la sociedad, que son más estables, las dimensiones temporales de los cambios a que se refiere son mucho mayores que los cambios en el nivel fenoménico de la cultura en la cual, en principio, no hace aparente el cambio permanente de la totalidad (*Ibíd.*, 1998, p. 78).

Ciertamente, esto explica que cuando se parte de una noción *culturalista* del desarrollo histórico de las sociedades se formulen “etapas históricas” a partir de la observación en los registros arqueológicos o en los documentos de cambios culturales que van a ser entendidos como una secuencia de cambios sociales. Pero la sociedad sigue siendo la misma, y lo que explica la dinámica de la historia son los procesos sociales y no los cambios culturales.

De esta forma, el carácter dialéctico de todo cambio social es, asimismo, un proceso complejo no sólo porque no es observable empíricamente sino porque, en efecto, su ritmo tampoco obedece a coordenadas de tiempo físico asumibles por el investigador: el salto cualitativo de una formación social a otra no ocurre en una temporalidad que sea mensurable en relación con la vida física de un hombre –no se da “de la noche a la mañana”–. Y esto es

así porque los cambios estructurales han de ser necesariamente lentos y complejos, en el sentido de que nunca la sustitución de lo viejo por lo nuevo se da de modo completo, aunque sí se cambie radicalmente el sistema de contenidos esenciales y generales que vienen a cualificar al nuevo sistema. Así y todo, como ya nos adelantó Marx, ese proceso será igualmente lento y complejo, lo que dificulta nuestra comprensión de los fenómenos aculturativos y el eterno debate sobre las *pervivencias* culturales que de ellos se derivan; o incluso sobre la continuidad de antiguas formas de relación social:

Una formación social jamás parece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales resulta ampliamente suficiente, y jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes de que las condiciones de existencia de las mismas no hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad (Marx, 1980, p. 5).

CONSIDERACIONES FINALES: LAS PREGUNTAS CONCRETAS O NUESTRO MODELO DE OBSERVACIÓN

En conclusión, esta propuesta teórica que parte de un enfoque social, al entender el fenómeno de la aculturación como la expresión de cambio cultural –fenoménico– a través del cual pueden expresarse transformaciones sociales –de contenido esencial–, permitirá proponer nuevas lecturas al problema de la etnicidad y aculturación en el contexto del proceso de interacción que enfrentó a las sociedades aborígenes canarias y europeos.

Para ello, habiendo explicitado cómo entendemos el funcionamiento de toda dinámica social, y cómo se manifiesta culturalmente, es necesario definir nuestro modelo de observación en la realidad concreta que investigamos, sobre qué criterios vamos a construir los principales interrogantes que plantaremos a nuestros datos. Este modelo requerirá, en primer lugar, establecer cuáles fueron los condicionantes, por un lado, el proceso histórico de interacción –la forma en que ésta se dio– y, por otro, los sujetos que intervienen en ella –las formaciones sociales en contacto–. En segundo lugar, especificar qué indicadores –culturales– nos permiten medir grados de transformación social, o en su caso de *mantenimiento del contenido étnico*. Y, finalmente, definir los distintos tipos resultantes del proceso: asimilación, integración, transculturación, marginación, y segregación.

En ese complejo análisis encontraremos las claves para validar nuestras hipótesis de partida.

BIBLIOGRAFÍA

- BATE, L. F., “Sociedad, formación económico-social y cultura. México”, Ediciones de Cultura Popular, 1978.
- , “Relación general entre teoría y método en arqueología”, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, *Teorías, métodos y técnicas en arqueología. Boletín de Antropología Americana*, 1982, pp. 3-50.
- , *Cultura, clases y cuestión étnico-nacional*, México, Juan Pablos Editor, 1984.
- , “Teoría de la cultura y arqueología”, *Boletín de Antropología Americana*, 27, 1993, pp. 75-93.
- , *El proceso de investigación en arqueología*, Barcelona, Crítica, 1998.
- BAUCELLS, S., “Sobre el concepto de aculturación: una aproximación teórica al estudio de los procesos de interacción cultural”, *Tabona*, x, 2001, pp. 267-290.
- , “Historiografía y etnohistoria. Las fuentes narrativas canarias y el estudio del contacto entre aborígenes y europeos”, *Tabona*, xii, 2004, pp. 225-250.
- CHILDE, V. G., *Qué sucedió en la historia*, Buenos Aires, La Pléyade, 1969.
- , *Teoría de la Historia*, Buenos Aires, La Pléyade, 1974.
- , *La evolución social*, Madrid, Alianza, 1984.
- ENGELS, F., *Dialéctica de la naturaleza*, México, Editorial Grijalbo, 1961 [1873-1882].
- , *Anti-Dühring*, México, Editorial Grijalbo, 1968 [1876].
- FOURNIER, P., “La arqueología social latinoamericana: caracterización de una posición teórica marxista”, Buenos Aires, El Tridente, A. Zarankin; F. Acuto [eds.], *Sed Non Satiata. Teoría Social en la Arqueología Latinoamericana Contemporánea*, 1999.
- GÁNDARA, M., “Hacia una teoría de la observación en arqueología”, *Boletín de Antropología americana*, 15, 1987, pp. 5-13.
- , “El análisis de posiciones teóricas: aplicaciones a la arqueología social”, *Boletín de Antropología Americana*, 27, 1993, pp. 5-20.
- , “Consecuencias metodológicas de la adopción de una ontología de la cultura: una perspectiva desde la arqueología”, México, CONACULTA, J. González; J. Galindo [eds.], *Metodología y cultura*, 1994
- , “La explicación en la arqueología americanista”, *XIV Coloquio de Historia Canario-americana*, 2002, pp. 432-447.
- HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu. México*, Fondo de Cultura Económica, 1966 [1807].
- , *Lógica*, Madrid, Ricardo Aguilera, 1971 [1812-1816].
- LAVOISIER, A.L., *Tratado elemental de química*, Madrid, Ediciones Alfaguara, 1982 [1789].
- LECLERC, G., *Antropología y Colonialismo*, Madrid, Comunicación Serie B, 1973.
- LENIN, V., *Materialismo y Empiriocriticismo. Vol I y II*, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1986 [1909].
- LUMBRERAS, L. G., *La arqueología como ciencia social*, México, Ediciones Librería Allende S. A., 1974.

- MAO TSE-TUNG, “Sobre la contradicción”, Pekín, Ediciones en lenguas extranjeras, *Mao Tse-tung. Obras Escogidas*, Tomo I, 1968 [1937], pp. 333-370.
- MARX, K., *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1980 [1859].
- MARX, K.; ENGELS, F., *Ideología alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1973 [1845-1846].
- PUECH, (Ed.), *Historia de las Religiones. Movimientos religiosos derivados de la aculturación*, Madrid, Siglo XXI, 1982.
- REDFIELD, R.; LINTON, R.; HERSKOVITS, M., “Memorandum for the Study of Acculturation”, *American Anthropologist*, vol. 38, 1936, pp. 149-152.
- RIBEIRO, D., *Fronteras indígenas de la Civilización*, México, Siglo XXI, 1971.
- SANOJA, M., “La inferencia en la arqueología social”, *Boletín de Antropología Americana*, 10, 1984, pp. 35-44.
- SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza Editorial, 1987 [1662-1665].
- VARGAS-ARENAS, I., “Modo de vida: categoría de las mediaciones entre formación social y cultural”, *Boletín de Antropología Americana*, 12, 1985, pp. 5-16.
- VARGAS-ARENAS, I.; SANOJA, M., “La arqueología como ciencia social y su expresión en América Latina”, *Revista de Arqueología Americana*, 9, 1995, pp. 141-163.
- WACHTEL, N., *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Madrid, Alianza Editorial, 1976.

NOTAS

Muchas de las reflexiones que aquí traemos tienen una base fundamental en las clases y conversaciones sobre Materialismo dialéctico y Epistemología que tuve la oportunidad de disfrutar en la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México D. F con el Doctor Luis Felipe Bate y el Maestro Manuel Gándara. A ellos, por sus clases magistrales y por la amistad que me brindaron, quiero expresar mi más sincero agradecimiento y la dedicación de esta modesta aportación.

- 1 Toda posición teórica se fundamenta en una percepción ontológica a partir de la cual entiende la realidad que pretende conocer (Gándara, 1993). En el caso del materialismo se parte de tres principios ontológicos básicos: que existe una realidad material objetiva y que está en constante movimiento –la materialidad del mundo–; que esa realidad es la que determina nuestra existencia social –la primacía del ser social sobre la conciencia–; y que, en consecuencia, podemos dar cuenta de ella –es cognoscible– (Lenin, 1986). Ante esa definición materialista de la realidad, el método dialéctico constituye la vía epistemológica que permite explicar el funcionamiento dinámico de la misma, para lo que enuncia unas “Leyes generales”, que son a saber: la correspondencia determinada entre calidad y magnitud –es decir, que a todo cambio cuantitativo le corresponden cambios cualitativos–; la contradicción o lucha y unidad de contrarios; y la ley de la negación de la negación –o que todo cambio supone la negación de lo viejo por lo nuevo– (Hegel, 1966; 1971; Engels, 1961; 1968; Lenin, 1986; Mao 1968).
 - 2 Véanse también en líneas concurrentes con Bate, especialmente los trabajos teóricos de Sanoja (1984), Vargas-Arenas (1985) y Fournier (1999).
 - 3 Es la identificación que agrupa a una corriente de arqueólogos americanos de habla hispana –y al cual también se han sumado investigadores españoles– que, desde los años setenta recogieron el testigo de Gordon Childe haciendo suya la máxima de que la arqueología no se distinguía de ninguna otra disciplina social por un objeto de conocimiento propio, sino que éste era el mismo para todas las ciencias sociales, el estudio de las sociedades –aunque la especificidad de los datos arqueológicos, y por tanto las técnicas para su aprehensión, justifique la existencia de una disciplina arqueológica–. Entender la “arqueología como ciencia social” supuso reconocer que el arqueólogo debía dar cuenta de la dinámica del cambio social, lo que llevó a Childe a tratar de superar el retrato estático del funcionalismo y enfatizar en los factores que intervienen en el cambio social tomando como referencia el materialismo histórico de Marx, Engels y Morgan que, en efecto, ya habían formulado principios generales sobre la historia entendida como proceso social (Childe, 1969; 1974; 1984). Ya a partir de los años sesenta el contexto de la lucha social que se da en Centroamérica y Sudamérica, sumada a la crisis de las ciencias sociales –que también había propiciado el nacimiento de la llamada «New Archeology» en los ambientes académicos norteamericanos– explican la asunción del marxismo y del materialismo histórico entre arqueólogos de Perú, Venezuela, México, República Dominicana o Chile.
- Para una síntesis sobre el surgimiento de la arqueología social latinoamericana pueden consultarse Bate (1998); Vargas-Arenas; Sanoja (1995) y Fournier (1999). Un excelente ejercicio de autocrítica lo hallamos en Gándara (2002). En cuanto a obras fundamentales que se relacionan con la corriente fueron pioneros los trabajos de Tabío y Rey (1966): *Prehistoria de Cuba*. La Habana. Editorial de Ciencias Sociales; Sanoja; Vargas-Arenas (1974): *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos*. Caracas. Monte Ávila Editores; y especialmente el de Lumbreras (1974), que citamos en nuestra bibliografía. A éstos habría que sumar las aplicaciones más elaboradas, tanto teóricas como prácticas, que se encuentran en toda la producción científica de Bate, Vargas-Arenas, Sanoja, Lorenzo, Veloz-Maggiolo, Fournier, Gándara, o Nocete.
- 4 Este principio dialéctico de la necesaria relación entre dos cosas que, sin embargo, “forman parte de un todo” –de ahí que sólo puedan considerarse en su conjunto– se asienta en una relación causa-efecto: las dos dimensiones de una misma realidad. Spinoza ya insistía en una de sus proposiciones que «no puede una cosa ser causa de otra, si entre sí nada tienen en común» ya que “si nada común tienen una con otra, entonces no pueden entenderse una por otra, y, por tanto, una no puede ser la causa de la otra” (Spinoza, 1987, pp. 46-47).
 - 5 Optamos por seguir la acepción clásica del concepto, la que acuñaron los principales representantes de la antropología norteamericana de los años treinta, al menos en lo referido a definir la aculturación como

cualquier cambio derivado de la interacción entre grupos sociales, sin que especifique el carácter ni el resultado del mismo: “Acculturation comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of either or both groups” (Redfield; Linton; Herskovits, 1936, p. 149).

- ⁶ Véase también Leclerc (1973), quien supo ver las implicaciones de este tipo de enfoques con el colonialismo.
- ⁷ “No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia” (Marx, 1980, p. 5). El eterno debate entre idealismo y materialismo quedó perfectamente ilustrado en la *Ideología Alemana* del propio Marx y Engels (1973).
- ⁸ De ahí que dichas relaciones se expresen jurídicamente en términos de propiedad sobre los elementos del proceso productivo.
- ⁹ Hegel alude al ejemplo de la electricidad para mostrarnos que *A es precisamente porque no es B*: “si se pone la electricidad *positiva*, también la *negativa* en sí es necesaria, ya que lo *positivo* sólo es como relación a algo *negativo*, o lo positivo es *en él mismo* la diferencia de sí mismo, ni más ni menos que lo negativo” (Hegel, 1966, p. 94) [las cursivas son del editor].
- ¹⁰ Se trata, por ejemplo, de una de las conclusiones fundamentales a las que llega Ribeiro en su trabajo –por otro lado, innovador en su momento– sobre el modo en que las poblaciones indígenas brasileñas sufren la expansión occidental contemporánea. Según el antropólogo, “la determinante fundamental del destino de los grupos indígenas es la dinámica de la sociedad nacional” (Ribeiro, 1971, p. 339). Según esta idea, las respuestas aculturativas son más producto de las circunstancias exógenas que el modo en que las sociedades nativas estaban capacitadas para responder a la misma. El matiz es importante, pues esto hace depender el grado de aculturación de las poblaciones indígenas en última instancia de la dinámica del grupo que llega, aunque, en efecto, Ribeiro nos hable extensamente de lo que llama «predisposición cultural de cada tribu», como factores internos. Para Ribeiro las formas de interacción, el modo de expansión occidental y el frente económico que conlleva, son los factores que no sólo condicionan sino que determinan las respuestas indígenas: en efecto, esos factores marcan los tipos resultantes, los caracterizan, pero no explican el cambio, ya que las sociedades indígenas no cambiaron por la llegada de gentes de fuera ni por los modelos que éstos trajeron, sino porque sus modelos se contradecían con aquéllos.