

El Durkheimismo y los Problemas de los Contactos Culturales

Por Roger BASTIDE.—Colaboración especial para la Revista Mexicana de Sociología. Traducción de Emilio Uranga.

ES conocida la importancia que el problema de la aculturación tiene en la Sociología norteamericana. Ahora bien, si Francia ha contribuido a este problema, y pienso en particular en el bello libro de Raoul Allier sobre *La Convèrsion chez les non-civilisés* (La conversión entre los no civilizados), ha tendido a abordar su estudio sea desde el punto de vista jurídico, con E. Maunier, sea desde el punto de vista de la historia pura, y en particular de los contactos entre diversas culturas antiguas en la cuenca mediterránea. El problema sociológico de la interpenetración de las civilizaciones ha sido, en general, dejado a un lado, por razones que tenemos que esclarecer.

Pienso que lo que ha alejado a la sociología francesa de este problema, a pesar del interés que tendríamos en abordar esa cuestión en tanto nación colonizadora y en cuanto país de inmigración, hay que atribuirlo a la influencia de Durkheim. Nunca se insistirá lo suficiente sobre la influencia que ha ejercido en las jóvenes generaciones un libro como *Les Règles de la Méthode Sociologique* (Reglas del Método Sociológico). Ahora bien, en dos ocasiones el libro hace alusión al problema de los contactos culturales para minimizar su interés y alejar de él a los investigadores.

El Capítulo iv, dedicado a la clasificación de los tipos sociales, distingue las sociedades a tenor de su grado de composición, partiendo de la más simple posible, la horda: "Se distinguirán tantos tipos fundamentales como maneras haya, para la horda, de combinarse consigo misma dando naci-

miento a sociedades nuevas, y para éstas otra vez combinadas entre sí". De este modo se yuxtaponen las hordas para formar los clanes, los clanes para formar las tribus, etc. Pero aquí Durkheim añade, y el texto es de importancia que: "No hay que considerar lo que precede como una clasificación completa de la sociedades inferiores. Hemos simplificado las cosas para esclarecerlas más. Hemos supuesto, en efecto, que cada tipo superior estaba formado por una repetición de las sociedades del mismo tipo, a saber, del tipo inmediatamente inferior. Ahora bien nada se opone a que sociedades de especies diferentes, situadas a una altura desigual en el árbol genealógico de los tipos sociales, se reúnan de tal manera que formen una nueva especie. Es conocido por lo menos un caso: el del Imperio Romano que abarcaba en su seno los pueblos más diversos en cuanto a su naturaleza."

Durkheim, en consecuencia, no ha ignorado el problema. Lo ha planteado correctamente; pero si bien ha visto que existían casos en que tipos sociales de nivel diferente se interpretaban, a continuación subraya el escaso valor de estos casos para la Sociología. Ante todo, dice en una nota de pie de página, son fenómenos raros, porque es de presumir "que en general la distancia entre sociedades que se componen no podrá ser muy grande pues de otra manera no podría haber entre ellas ninguna comunicación moral." Es un hecho sin embargo, que el Imperio Romano unificaba en su seno naciones tan civilizadas como Grecia, tribus como los nómadas bereberes y clanes como los celtas y los germanos. ¿Este caso es único? La gama de combinaciones entre diversos tipos sociales no es infinita, está limitada y en consecuencia las diversas especies de combinación deben repetirse sea en el tiempo histórico, sea en el espacio etnográfico; "sin embargo, es posible que ciertas de estas combinaciones no se produzcan más que una vez. Se dirá en el caso de este género que la especie no cuenta más que un individuo", y agrega en otra nota "¿No es precisamente este el caso del Imperio Romano sin analogía al parecer en la historia?" tal afirmación puede sorprender a primera vista cuando se piensa que Durkheim escribía sus *Reglas* en el momento en que se batían los grandes imperios mundiales de Francia y de Inglaterra; y en que Lalande demostraba en contra de Spencer que la ley de la evolución no es la diferenciación, sino la disolución, es decir la homogeneización de las conciencias y de las sociedades. Pero para Durkheim estos contactos entre las civilizaciones no tocaban más que lo exterior, no modificaban profundamente lo que para él era esencial: la estructura social y los valores colectivos que le están enlazados. Es esto por lo menos

lo que se desprende de una nota puesta en el mismo capítulo: "Japón podrá quitarnos nuestras artes, nuestra industria, inclusive nuestra organización política; no por ello dejará de pertenecer a otra especie social que no es la de Francia y Alemania."

Es pues en último análisis la noción de especie social la que distrae a Durkheim del problema de las interpenetraciones de la civilización. Y si bien es cierto que las especies sociales no presentan la misma rigidez que las especies animales o vegetales; no es menos cierto que una vez formadas, adquieren determinada fijeza, semejante a la de los organismos vivientes. Una vez más alude aquí Durkheim a los contactos culturales: "La colonización podría ser comparada a una generación por germinación, empero, para que la comparación sea exacta, es preciso que el grupo de colonos no vaya a mezclarse con alguna sociedad de otra especie, o de otra variedad." En una palabra, la colonización interesa al sociólogo sólo como trasplante de un tipo social determinado a otro país, y no como los norteamericanos la consideran, a manera de un mestizaje de las culturas.

Después de haber precisado las reglas de la clasificación, Durkheim pasa a estudiar la explicación de los hechos sociales. Es sabido que comienza por repudiar la explicación de estos hechos, a partir de factores psíquicos, porque la sociedad no es el resultado de una simple adición de individuos sino una combinación y una síntesis de conciencia. En consecuencia, la asociación da origen a algo nuevo, pero la asociación se hace de diversas maneras siguiendo la modalidad de repartición de los individuos en la tierra. De ahí la importancia de la morfología social: "Si la condición determinante de los fenómenos sociales, reside como lo hemos mostrado, en el hecho mismo de la asociación, deben de variar con las formas mismas de esta asociación, es decir según las maneras como se agrupan las partes constituyentes de la sociedad. Y ya que, de otro lado el conjunto determinado que forman por su unión los elementos cualquiera que sean estos, constituyen el medio interno, de la misma manera que el conjunto de elementos anatómicos, con la manera como se dispone en el espacio, constituye el medio interno de los organismos, podría decirse que: *el origen de todo proceso social de importancia hay que buscarlo en la constitución del medio social interno.*"

Ciertamente que Durkheim no desdeña aquí la posibilidad de modificaciones exteriores, lo que constituye el problema de los contactos culturales, y dice a este respecto: "Esta preponderancia que atribuimos al medio social y más particularmente al medio humano, no implica en

modo alguno el ver ahí una especie de hecho último y absoluto, allende el cual no hay que remontar. Es evidente por el contrario que el estado social en que se encuentra a cada momento de la historia depende él mismo de causas sociales, de las cuales unas son inherentes a la sociedad misma, mientras que *las otras* (subrayamos esto) *se deberá a la acciones y reacciones que se producen entre estas sociedades y las vecinas.*” Pero no bien acaba de mostrar la existencia de esta forma de causalidad, tan preferida por los sociólogos norteamericanos de hoy en día, que ya está mostrando su inferioridad desde el punto de vista de la explicación auténticamente sociológica: “Si el medio social externo, es decir, el que se forma por sociedades ambiente, es susceptible de actuar, esta acción apenas es capaz de ejercerse sobre las funciones que tienen por objeto el ataque y la defensa y además no puede hacer sensible su influencia sino por intermediación del medio social interno. Las principales causas del desarrollo histórico no se encuentran pues entre los *circumfusa*, sino que están todas localizadas en el pasado . . . Los acaeceres actuales de la vida social no se derivan del estado actual de la sociedad, sino de acaeceres anteriores, de precedentes históricos, y las explicaciones sociológicas consistirán exclusivamente en vincular el presente al pasado”. Ahora bien Durkheim se rehusa confundir a la sociología con la historia; la filiación genealógica no es una explicación; nos da una serie de hechos o de cambios, no un vínculo causal. La causa, para poder producir algo, debe ser siempre actuante, y por consecuencia, debe encontrarse sin cesar presente por debajo de los efectos; no puede existir en el pasado, porque el pasado está muerto y lo que está muerto ha desaparecido, no puede ya actuar, la causa tiene que ser actual. Es por ello que Durkheim la busca en el medio interior, en la composición y estructura morfológica de la sociedad. En la medida en que los contactos culturales son un hecho histórico, es menester eliminarlos de la ciencia.

Como antes la afirmación de tipos sociales relativamente fijos, ahora la afirmación de la preponderancia del medio interno como factor determinante de la evolución, hace que el durkheimismo aparte su atención del estudio de la interpenetración de las civilizaciones. Y esto para mal porque encontramos en los textos citados una frase de la más alta importancia capaz de renovar este género de problemas, aquélla que dice que la acción de las sociedades vecinas sobre una sociedad determinada no puede hacerse más que pasando a través del medio interno, lo que es ya un poco la idea de Herskovits sobre la reinterpenetración. Volveremos sobre ello. Pero

los sociólogos franceses no han concedido atención a esta frasecita y no han visto en ella más que la condenación de los *circumfusa*. De ahí el escaso interés que los discípulos de Durkheim han concedido al medio exterior en sus investigaciones y en sus trabajos.

Ahora no es ya posible puesto que conocemos los textos de Durkheim, ver de modo más adecuado aquello que aleja al durkheimismo de una sociología de los contactos culturales.

Nadie más que Durkheim ha hecho por la autonomía de la sociología, separándola radicalmente del organicismo en que se había extraviado hacia fines del siglo XIX. La sociología nada tiene que ver con la biología. Ello no impide que Durkheim haya sido el alumno de Espinas, y que este último haya pasado al estudio de las sociedades humanas por intermedio de un estudio de las sociedades animales. Ahora bien, siempre queda algo de la enseñanza recibida. A pesar de su condena al organicismo, subyace, en la obra durkheimiana, un organicismo más o menos latente. Su concepción de las especies sociales aún se atiene a los modelos zoológico y botánico. La idea de que las especies sociales son limitadas en su número, formadas por la simple aglomeración por lo pronto de elementos simples, y después por su diferenciación funcional, nos recuerda extrañamente la constitución a partir de las células, primero por simple yuxtaposición y después por diferenciación en tejidos. Los biólogos piensan que las especies vivas pueden, y de hecho se adaptan al medio ambiente, cuando el viento, el agua o cualquiera otro factor las transportan lejos de sus medios nativos. El desierto, la altiplanicie tienen una acción transformadora, el desierto transforma las hojas en espinas para que la planta pueda luchar de este modo más fácilmente en contra de la pérdida de humedad, y las altiplanicies rebajan la talla de los árboles, los empequeñecen, a fin de que al árbol arrastrándose de cierta manera en el suelo resistan mejor a la violencia tempestuosa de los vientos de las altas montañas. Pero la estructura interna de la planta no cambia, lo que cambia son, para emplear los términos mismos de Durkheim, "las funciones de ataque y de defensa", en una palabra, lo que cambia es la superficie exterior, no la naturaleza de la especie, su organización interna. De parecida manera en Sociología el medio externo, la presencia de contactos culturales, puede y de hecho trae consigo, modificaciones en la superficie de la sociedad estudiada, en lo visible de ella; de aquí los errores cometidos por aquellos que se atienen a la apariencia como los antropólogos y los etnógrafos, pero el sociólogo no se deja engañar por el exterior de las cosas y busca las causas profundas, e irá a en-

contrar la explicación última de los fenómenos en el medio social interno, en la morfología, en la manera cómo los individuos se asocian en un pedazo de suelo. Lo peligroso no reside en esta afirmación de la importancia del medio interno, que es justa y que debe ser retenida por aquellos que se ocupan de los problemas de la aculturación, sino que el organicismo subyacente en el durkheimismo otorgará a esta idea rigidez y exclusivismo.

Lo que queda de organicismo en la obra de Durkheim explica también en parte su desprecio por la historia. Este desprecio, lo hemos encontrado en el texto citado más arriba, se manifiesta en la afirmación de que la genealogía de una institución no se confunde con su explicación. Pero en este caso, entra otro factor al lado de la comparación con la biología: la voluntad de Durkheim de conformar en cuanto sea posible el método sociológico de acuerdo con el modelo metódico de las ciencias de la naturaleza, y en particular de la física y de la química. Por ello, la sociología comparada, no constituye, como expresamente lo dice Durkheim un método propiamente dicho, es la misma sociología en la medida en que deja de ser descriptiva para trocarse en explicativa. Ahora bien, el científico que realiza una experiencia la realiza sobre fenómenos puros, sobre cuerpos puros, eliminando todo lo que es exterior a los fenómenos considerados, todas las concomitancias no causales, por ejemplo, la acción de los astros, el grado de humedad de la atmósfera, etc., sobre la dilatación de los metales por el calor. De idéntica manera cuando Durkheim pide al sociólogo hacer comparaciones, subentendiendo que debe dejar de lado todas las impurezas, todas las concomitancias no explicativas, para limitarse a lo que considera lo esencial. Nunca hay que comparar, dice, más que especies sociales de la misma naturaleza y tomadas en un grado idéntico de desarrollo, por ejemplo, sociedades patriarcales entre sí, y en su juventud, no comparar una sociedad joven con una sociedad vieja. Ahora bien, la interpenetración mezcla precisamente sociedades jóvenes con sociedades maduras, grupos de nivel diferente de civilización. Ello significa que su estudio será más pernicioso que instructivo, ya que las sociedades mestizas, no son, por definición, sociedades puras, y en este caso ¿qué leyes generales podrían sacarse de ellas?

Los problemas de la aculturación no pueden prescindir de la historia. Es este uno de los terrenos en que sociología e historia se encuentran, puesto que la aculturación es función del tiempo; obliga al sociólogo a examinar un hecho social *in statu nascendi* y en un momento del tiempo. Entonces vemos cómo se hacen las cosas. El antihistoricismo de Durkheim,

su voluntad de copiar la lógica de la Sociología sobre la experimentación físico-química para descubrir leyes universales y eternas, válidas, como las leyes de la naturaleza, fuera del tiempo y el espacio, le alejaban, como su organicismo latente, de los contactos culturales.

Hemos intentado poner al descubierto, en *Las Reglas del Método* las raíces filosóficas del divorcio del durkheimismo con los problemas de interpenetración de la civilización. Vamos a verlas ahora operar en la obra del maestro.

En dos ocasiones, en efecto, se ha topado con casos de aculturación y cada vez ha eliminado la cuestión. La primera es en su libro sobre *La División del Trabajo Social*. Después de haber definido las dos formas normales de la solidaridad, la solidaridad mecánica y la solidaridad orgánica, Durkheim pasa a estudiar lo que llama las formas patológicas de la división del trabajo. La primera es la división forzada y entiende por ella la institución de las clases sociales y de las castas. Pero hay otra forma de solidaridad impuesta y que ha tenido una gran importancia histórica: la esclavitud colonial. Esta esclavitud planteaba a Durkheim uno de los problemas más interesantes, puesto que hacía coexistir justamente las dos formas de la solidaridad normal que había distinguido, la solidaridad aún mecánica de los indios y de los africanos y la solidaridad ya orgánica de los colonizadores blancos. ¿Qué sucedía entonces cuando por la fuerza se ponían en contacto estos dos géneros de división del trabajo? Ahora bien, Durkheim no sólo debiera haberse planteado el problema, sino que para resolverlo, poseía ya cierto prolegómeno de respuesta: podía aplicarle la regla ya formulada para otra división del trabajo forzado, a saber, la distinción de clases y de castas: la imitación de los superiores por los inferiores no es posible más que cuando los inferiores están predisuestos a ella y entonces es menester que las diferencias entre las clases y las castas hubieran disminuido. Pues bien, a pesar de estos elementos favorables Durkheim ha dejado de lado el problema y lo ha dejado de lado justo porque lo que le preocupa son las formas puras, las especies sociales fijas mientras que la esclavitud nos pone en presencia de un mestizaje de especies. El antihistoricismo de Durkheim es aquí el principal responsable de la omisión.

La segunda ocasión en que el gran sociólogo francés se ha topado con el problema de la aculturación fué en su libro sobre *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Cuando Durkheim escribió esta obra, sus ideas se habían modificado, esto no significa que ya no diera preponderancia al medio interno. Esta afirmación de *Las Reglas* la conservó fiel-

mente toda la vida. Pero ahora daba menos importancia a la morfología propiamente dicha; se interesaba sobre todo en las representaciones colectivas, en el mundo de los valores espirituales. El medio interno seguía siendo lo esencial, pero lo que le constituía en esta segunda fase de su vida, eran ante todo ideales y símbolos. De aquí que el problema de la aculturación se planteara en términos ligeramente diferentes: ¿En qué medida puede haber fusión entre las representaciones colectivas de un grupo y las de un grupo de civilización diferente? En *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, se trata de saber si el Gran Dios de los australianos es debido a una contaminación de los indígenas por los misioneros, si es un aporte del cristianismo o una idea autónoma, un efecto de la acción del medio interno. Es conocida la respuesta de Durkheim. Para él el Gran Dios no puede venir de la acción de los misioneros puesto que se le encuentra ya en textos de viajeros anteriores a la propagación del cristianismo. No es tampoco un eco de la revelación original, sino una transformación del culto del ancestro y del totemismo bajo la acción de causas internas y por la intermediación del mito del héroe civilizador. Son los ritos de iniciación, que mezclando adolescentes de clanes diferentes y por consecuencia de totens diversos, los que les han hecho tomar conciencia de su unidad tribal o étnica, y buscar el símbolo de esta unidad, realizadas en las ceremonias de iniciación, en una figura mítica que les fuera común. Durkheim no habla de la influencia que posteriormente pudieran tener los misioneros, pero es evidente que en su pensamiento, si esta acción se ha ejercido, no ha podido más que precipitar un movimiento surgido sólo del medio interno y no crearlo de pies a cabeza.

No queremos discutir aquí si Durkheim tiene o no razón. Su explicación es verosímil y probable que el Gran Dios sea anterior a la evangelización de los nativos. Lo que nos interesa subrayar es que en la única ocasión en que Durkheim encuentra y explica un problema de aculturación posible, es precisamente para rechazar la idea a nombre de la regla que antes hemos señalado, a saber, que el único factor causal es el factor interno.

Yo lo que Durkheim hizo, sus discípulos lo repiten. La única obra de la escuela de Durkheim consagrada a un hecho de contactos culturales, es el libro de Czarnowski *St. Patrick, héros national de l'Irlande* (San Patricio, héroe nacional de Irlanda). El autor se esfuerza por descubrir en el trasfondo del culto católico de San Patricio elementos paganos a los que este culto ha sucedido y que se conservan incorporados en este culto: la

muerte de los viejos dioses de la vegetación. Ahora bien, la explicación última de este sincretismo religioso hay que buscarla en el medio social interno de Irlanda. Porque la constitución social de Irlanda no ha cambiado y su organización morfológica sigue siendo la misma, en ese país los santos cristianos han adquirido el aspecto de héroes paganos. El prólogo de Mauss al libro de Czarnowski es aún más revelador: se hace evidente ahí lo que constituye el interés esencial de la investigación, el descubrimiento de un tipo social, de una especie pura, bien determinada, y que Mauss llama la sociedad del héroe; ciertamente que los héroes pueden cambiar, pero este cambio (su cristianización) es superficial, no se opera más que en la costra exterior de la sociedad, la estructura íntima que define la "sociedad del héroe" no cambia.

De la misma manera Halbwachs, en su *Morfología Social*, al ocuparse de los problemas de la migración, subraya la importancia del medio interno; los inmigrantes transportan, en los barcos y trenes que les conducen a sus nuevas patrias, el medio interior del país abandonado: "Estos seres materiales, escribe, hombres revestidos de diversas vestimentas, que arrastran su bagage, estas criaturas de carne y hueso y sus movimientos visibles no le interesan (al sociólogo) sino en la medida en que detrás de las formas de agrupación los gestos y las palabras descubre representaciones colectivas invisibles". Por desgracia Halbwachs no se interesa por la mentalidad colectiva de los inmigrantes más que en su cualidad de inmigrantes en el espacio que los separa del antiguo medio y del nuevo; los abandona cuando pisan la nueva tierra en que van a vivir, es decir, justamente cuando comienza el problema de la aculturación. Y en este caso, como lo dijimos a propósito de Durkheim, repetiremos que es para mal, ya que Halbwachs ha subrayado una idea que hubiera podido ser de gran utilidad para nuestra cuestión, la de la memoria colectiva a la cual ha consagrado libros de gran valor. Ahora bien, esta idea de la memoria colectiva era susceptible de arrojar una apreciable claridad sobre el fenómeno de la aculturación. Puede decirse que la asimilación está en función de las leyes del olvido, pero no de las leyes del olvido de la memoria individual tal y cual las establecen los psicólogos en sus laboratorios, sino de las leyes de la memoria colectiva que aún quedan por descubrir en este inmenso laboratorio que constituyen para los sociólogos los países de inmigración.

En una palabra, la sociología durkheimiana nos ofrece una serie de sugerencias sobre el problema de los contactos culturales, de la memoria colectiva, de la influencia del medio externo a través de la acción del me-

dio interno. Pero esta sociología no ha abordado el problema más que por azar y de paso, ya que Durkheim alejaba a los espíritus de este problema. No queremos decir con ello que la influencia de Durkheim fuera la única responsable de este desinterés patente, que abandonaba la cuestión en manos de los juristas o de los historiadores, y más tarde de los etnógrafos. La influencia de Lévy-Bruhl se ha sumado en este terreno a la de Durkheim, aunque en muchos otros se opongan radicalmente. Al insistir Lévy-Bruhl sobre la heterogeneidad entre la mentalidad primitiva y la mentalidad lógica, ¿no concluía con los mismos títulos que Durkheim en una condena de la posibilidad misma del sincretismo? ¿No señalaba precisamente que el papel del investigador era describir estas dos mentalidades en su pureza absoluta y no en una problemática combinación que no podía ser más que una simple yuxtaposición de dos mentalidades cerradas, y nunca una amalgamación ni una asimilación? Entre estas dos mentalidades no puede haber más que choque. Basta releer, en *La Mentalidad Primitiva*, los capítulos XI a XIII, que tratan de la aparición de los blancos, para percatarse de la importancia concedida al conflicto sobre los otros conceptos aculturativos, y para percatarse también de que Lévy-Bruhl está muy cerca del concepto de reinterpretación, bajo la forma de la persistencia de la mentalidad primitiva en las apariencias del sincretismo, por ejemplo cuando muestra que los instrumentos de los blancos no se les utiliza en tanto que instrumentos, sino en tanto que objetos mágicos; que los remedios de los médicos no son para los indígenas sino medicinas mágicas. Lévy-Bruhl reafirmaba a los jóvenes sociólogos en la lección que habían aprendido en los libros de Durkheim y los alejaba de investigaciones sociológicas de interpenetración de las civilizaciones para interesarse sólo en la investigación de lo más primitivo y de lo más puro. Lo que se ha llamado a veces "la superstición de lo primitivo" que padece la sociología francesa, es el esfuerzo hecho por despojar a las culturas nativas de todo aquello que los europeos han aportado de deformaciones y metamorfosis, para intentar reconstruirlas, hipotética y teóricamente, tal y como existían antes de la llegada de los blancos.

Hemos pasado hasta ahora del pensamiento de Durkheim a los problemas de los contactos culturales. Vamos a seguir el camino inverso transitando de las conclusiones de los últimos trabajos de los antropólogos sobre estos problemas al durkheimismo, para ver en qué medida estos trabajos justifican o por el contrario socavan los postulados de la sociología durkheimiana.

He recordado hace poco las dos etapas de la sociología de Durkheim, la distinción del primer período en que sobre todo se preocupa de cuestiones de morfología y del segundo en que se interesa primariamente por las representaciones colectivas. Ello no quiere decir que se dé una ruptura absoluta entre estos dos momentos de su pensamiento. De hecho no ha cambiado de idea; al fin de cuentas las formas en que los hombres se agrupan explican los valores y los ideales. El *maná* no es más que la toma de conciencia del alma colectiva que se forma cuando los individuos se asemejan; el ritmo de los sentimientos colectivos sólo traduce el ritmo de dispersión o de concentración de los hombres en el interior de un grupo y las primeras clasificaciones de las cosas se modelan sobre la distribución de los clanes en el territorio. Pero dicho esto, que es indudable, no por ello las representaciones colectivas dejan de vivir fuera de estos períodos de fervor y de concentración humana, adheridos como están a objetos materiales que les sirven de símbolo o bien inmanentes a las conciencias individuales. De aquí que Durkheim las estudie en sí mismas y por sí mismas.

El medio interno es considerado, en una primera parte de su obra, ante todo como estructura social, y en una segunda parte, como conjunto de representaciones colectivas. Halbwachs prolonga este segundo momento considerando los grupos como lugares de recuerdo de diversas memorias colectivas. Debemos preguntarnos si el estudio de los contactos culturales justifica o socava sucesivamente una y otra de estas dos definiciones y la idea de que el medio es la causa dominante de los hechos sociales.

Es evidente que el estudio de las interpenetraciones de las civilizaciones va en contra del durkheimismo. En efecto, ¿cómo se explica la formación del mestizaje cultural, de las civilizaciones marginales y del sincretismo? Sólo partiendo de dos civilizaciones presentes que se han mezclado. Se buscaba en las culturas originarias los elementos constitutivos de la nueva cultura y se explicaba en consecuencia desde afuera y no desde dentro, por los *circumfusa* y no por el medio interno. Pero esta sociología era alcanzada por los reproches de Durkheim: era descriptiva y no explicativa, dejaba de lado el hecho de que los elementos tomados en préstamo eran elegidos y de que el sincretismo era una creación y no un *puzzle*. Ahora bien, en la medida en que el sociólogo quiere explicarla es menester recurrir al examen de los medios internos y de este modo la regla de Durkheim encontraba su justificación. Pero esta regla no servía, como pensaba Durkheim, para condenar las investigaciones sobre la aculturación. Servía por el contrario, para hacer más científicas las "aproximaciones" al problema que

hasta entonces habían sido muy superficiales. Pero ¿de qué medio interno habría que echar mano? ¿Del morfológico o del ideológico?

Veamos, ante todo, aquí, la lección que se desprende de la obra de Malinowski. Hay que superar, nos dice, la idea de una sociedad marginal en que coexisten y se yuxtaponen los rasgos de las sociedades formadoras; detrás de las apariencias de mosaico hay la unidad profunda de la sociedad mestiza, o, si se prefiere, el surgimiento de un nuevo tipo de cultura cuyos principales elementos se han elaborado por un esfuerzo creador encaminado a resolver problemas nuevos que no se planteaban a los grupos constitutivos. A propósito de la familia negra actual del Africa del Sur que no es ni la antigua familia negra, ni la familia blanca, cristiana, ni una simple mezcla de las dos, sino un nuevo tipo de familia en trance de nacer, Malinowski demuestra muy bien sus ideas. Observaciones semejantes podrían hacerse a propósito de la familia blanca de la época esclavista, que no es ni la antigua familia blanca monógama, ni naturalmente la familia polígama de los negros, ni tampoco una simple mezcla de la monogamia blanca con la poligamia de las servidoras de color, sino una especie de familia jerárquica con esposa blanca, y con servidoras de color más o menos oficializada y en la cual la mujer blanca educa a los hijos.

Esto quiere decir que la morfología o estructura de la sociedad se modifica con el encuentro de las culturas. La asociación entre pueblos no se hace nunca de la misma manera sino a tenor de normas inéditas que no existían en ninguno de los grupos constituyentes. Cuando los africanos llegan a la América, toda su estructura de clan y étnica se destruye por la esclavitud, apareciendo una nueva estructura. Cuando los blancos crean sobre el litoral africano las grandes ciudades comerciales modernas, ni la sociedad blanca, ni la sociedad negra permanecen morfológicamente idénticas a lo que habían sido antes del encuentro. En consecuencia cuando hablamos de medio interno, no podemos pensar en el medio estructural, puesto que el contacto lo modifica profundamente y es justamente por ello, lo que no ha visto Durkheim, que surge una razón para el sociólogo de estudiar las interpenetraciones de la civilización ya que permiten ver: primero, una estructura social *in statu nascendi*, segundo, el enlace entre representaciones colectivas y hechos morfológicos en una experiencia verdaderamente crucial, puesto que todo cambio en las formas de asociación acarrea una modificación en el mundo de los valores. Es curioso que Durkheim, que tanto ha insistido sobre el enlace entre estas dos clases de fe-

no menos, haya desdeñado una ocasión semejante de verificar su tesis en una especie de laboratorio dado por la misma naturaleza.

Pero puesto que las representaciones colectivas, inclusive si surgen primitivamente de las estructuras sociales, siguen viviendo como memoria colectiva, hay aquí un segundo medio interno cuya importancia muestran hoy en día los estudios de contactos culturales. Un primer punto, sobre el cual Durkheim ha llamado la atención de los investigadores, a propósito de los contactos entre las clases y las castas, me parece que conserva todo su valor y aplicase felizmente a las interpenetraciones de las diversas culturas. Es sabido que para Durkheim la imitación no es posible y la comunicación efectuable más que si los espíritus están relativamente cercanos unos a otros, si la distancia no es muy grande. Lalo ha dado de ello un ejemplo significativo en el dominio de la sociología estética: los romanos han vivido mucho tiempo al lado de monumentos antiguos sin percatarse de su belleza; durante toda la Edad Media, que tenía una concepción cristiana del arte, estos monumentos no han sido utilizados más que como cantera, para sacar de ellos piedras para nuevas construcciones y como simples materiales de edificación. Fué menester un cambio de la mentalidad colectiva para que los romanos sintieran todo el encanto de estas obras antiguas y entonces, y sólo entonces, fué posible el Renacimiento. Pueden aplicarse estas ideas al dominio de la aculturación. Si las mentalidades están muy alejadas, no sólo no hay sincretismo, sino que la raza inferior es aniquilada, cegada en sus fuentes vivas, como sucedió con los indios de las reducciones jesuítas o con los indígenas de Oceanía. No nos estamos refiriendo a las enfermedades traídas por los blancos y a las cuales los nativos no han podido resistir, ni a la plaga mortal del aguardiente. Pero sin que ningún factor de orden físico haya jugado papel, es sabido que poblaciones enteras se extinguieron, se han dejado morir por no sé que nostalgia, y por la desaparición de toda su fecundidad. Parece que esta muerte lenta haya sido el resultado del simple choque entre dos mentalidades muy diferentes, de una especie de desenraizamiento ideológico, y de una imposibilidad moral de aclimatarse al nuevo medio transformado por la llegada de los blancos.

Pero cuando la diferencia de los niveles no es tal que todo contacto mental sea imposible, entonces las interpenetraciones son posibles, pero estas interpenetraciones se hacen a través de medios men-

tales internos, a través de las especies y categorías de las representaciones colectivas. Y así como hace poco, a propósito de la estructura social, habíamos invocado a Malinowski en contra de Durkheim, ahora invocaremos a Herskovits en favor de Durkheim. Uno de los antropólogos que más se ha dedicado al estudio de los contactos culturales, Herskovits, ha llegado a la idea de la importancia del concepto de reinterpretación, que por lo demás, opera en los dos sentidos, sea que el blanco reinterprete lo primitivo, o que el primitivo reinterprete lo blanco. Uno de los ejemplos más significativos es el de la poligamia africana: el negro americano tiene frecuentemente, además de su mujer legítima, queridas, de color; a propósito de ello se ha planteado el problema de si había aquí una supervivencia de la antigua poligamia o de si el negro se había simplemente asimilado a la clase baja de la sociedad de los blancos, con su familia desorganizada y con el hábito del concubinato. De hecho, el dilema en que se pretendía encerrar a los antiguos antropólogos, no existe, porque sin duda el negro ha conservado la poligamia, pero le ha dado, para hacerla pasar, la forma lícita de los blancos —o si se prefiere decir la misma cosa en otros términos— se ha asimilado el comportamiento del blanco, pero sólo como manera de “reinterpretar” la antigua costumbre heredada de sus padres. No se trata pues del tránsito de un hecho social de los blancos a los negros, sino de su reinterpretación a través de la tradición o la memoria colectiva africana. Y la prueba es que en el Brasil esta poligamia es tanto más notable cuando se trata de jefes, patriarcas, o sacerdotes magos, en correspondencia con la estructura de la sociedad en Africa en que el número de mujeres está en relación con la situación social y el estatuto de la poligamia. Basta leer, en su libro reciente *Man and his Works* (El Hombre y sus Obras), la definición que da Herskovits de este concepto de reinterpretación para ver hasta qué punto la antropología contemporánea llega a las conclusiones metodológicas que habíamos sacado de la obra de Durkheim: “It is the process by which old meaning are ascribed to new elements or by which new values change the cultural significance of old forms. It operates internally, from generation to generation, no less than integrating a borrowed element into a receiving culture . . . Syncretism is one form of reinterpretation. It is most strikingly exemplified by the reconciliations that have been effected by New World Negroes in the focal aspect of aboriginal African culture, religion” (Es un proceso por el cual un significado viejo

se adscribe a nuevos elementos o por el cual nuevos valores cambian la significación cultural de viejas formas. Opera internamente, de generación a generación, integrando un elemento prestado en una cultura recibida . . . El sincretismo es una de las formas de reinterpretación. Está ejemplificado de la manera más notable en las reconciliaciones que han ejecutado los negros del Nuevo Mundo en el aspecto fundamental de la cultura africana aborigen: la religión). Herskovits muestra a continuación cómo los negros han podido mantener sus antiguas costumbres reinterpretándolas a través de la mentalidad cristiana.

Estudiando el mismo problema del sincretismo religioso hemos llegado a conclusiones análogas. No pudimos comprender el sincretismo entre los dioses africanos y los santos católicos, después de una encuesta entre creyentes "fetichistas", sino a partir del momento en que renunciamos a la idea de una identificación que los negros rechazaban, llegando a esta conclusión de que sólo la persistencia de la mentalidad africana, en tanto que alma colectiva, esclarecería el problema. Nos ha sido pues necesario recurrir al medio interno, desde luego al ideológico no al morfológico (conjunto de representaciones colectivas), para comprender el proceso de mestizaje cultural. Vemos así que si Durkheim alejaba la sociología de la aculturación los que se ocupan de la aculturación no deben rechazar las sugerencias que se desprenden de la obra de Durkheim. Lo que ha trastornado la obra de Durkheim, y lo que es preciso eliminar, es lo que en ella ha quedado, a su pesar, de organicismo, su idea de especies fijas con organización interna inmodificable; pero una vez que nos hemos desembarazado de esas supervivencias organicistas, el durkheimismo, lejos de condenar el estudio de los contactos culturales puede serle de utilidad y ya hemos visto a Herskovits llegar a una idea que concuerda perfectamente con esta sociología.

Creo inclusive que se puede ir más adelante, y he llegado a la conclusión de que el sincretismo se hacía de manera diversa según el tipo del contacto considerado:

1) En el dominio de los objetos religiosos hay yuxtaposición sin interpenetración. Se encuentra entre los "candomblés" de Bahía un altar católico, pero sin ninguna función y un *pegi africano* en que los dioses reciben el alimento de los sacrificios. El altar católico es una simple máscara puesta sobre el rostro esencialmente africano de la religión.

2) En el dominio del ritual la reinterpretación puede operarse. En la fiesta de Nuestro Señor de Bomfin, los negros se trasladan en muchedumbre a la iglesia para lavar el atrio y la fachada del altar. Se trata de una fiesta específicamente católica y de origen portugués, pero reinterpretada por los negros que tienen por costumbre lavar sus fetiches, prueba de ello es que se sirven en los dos casos de la misma agua sagrada, sacada de la fuente de Ocalá.

3) En el dominio de las representaciones religiosas, se hace el sincretismo a tenor de la ley de correspondencias místicas. De la misma manera que hay una participación mística entre ciertos colores, ciertos días de la semana, ciertas plantas, ciertos animales y los dioses, hay correspondencia entre los santos del cristianismo y las divinidades africanas (correspondencia y no identificación). Podría hablarse aquí, como lo hace Herskovits, en la obra citada, de reinterpretación. Me parece, sin embargo, que hay que ir más lejos. Los santos se adhieren a las mallas del medio interno ideológico; no se trata ya de repensar Africa a través del catolicismo, sino de pensar el catolicismo impuesto a través de la mentalidad africana, y de vincularlo a sus categorías tradicionales. Se trata de la persistencia del medio interno antiguo aplicado a nuevos elementos.

4) En el caso de la magia, finalmente, el sincretismo se hace según la ley de la acumulación. En efecto, para obtener éxito el hechicero no debe desperdiciar ninguna ocasión para poner de su lado el mayor maná posible, y por eso el hechicero egipcio citaba todos los nombres del dios sin exceptuar uno solo, así el negro americano agrega a los sortilegios de sus padres las oraciones católicas, a fin de que estas oraciones sumen sus propias fuerzas a las otras y se supere el efecto esperado. Una vez más puede hablarse aquí si así se quiere de reinterpretación, ya que estas palabras católicas son pensadas a través de la mentalidad mágica africana, consideradas como teniendo en sí mismas una virtud. Pero ¿quien no ve aquí que la reinterpretación no actúa de la misma manera que en el dominio de las representaciones verdaderamente religiosas? Aquí hay acumulación, allá correspondencia. Y esta idea de la diversidad de representaciones es todavía una sugestión que podemos sacar del durkheimismo, aunque no esté formulada en la obra de Durkheim. Pero nuestras investigaciones nos han conducido a la conclusión de que hay diversos tipos de representacio-

nes colectivas, que estos tipos obedecen a leyes propias, y que por consecuencia, el mecanismo del sincretismo se hace de modo diferente según los casos.

Queda todavía un último punto del durkheimismo por confrontar con nuestro problema de las interpenetraciones culturales, el del método comparativo. Durkheim, como se recordará, nos pedía buscar leyes generales comparando lo que acontece en las diversas sociedades. Lo que aquí podía haber en contra de la aculturación es ese resto del organicismo, esa idea de que hay que comparar especies sociales del mismo género. Pero una vez que esto ha sido eliminado el método comparativo debe ser aplicado también a nuestro problema. Por desgracia apenas se ha entrado por este camino. Y es natural que se tenga que avanzar por etapas. Ya es posible comparar por ejemplo lo que sucede en todos los países de América en que ha habido importación de esclavos, Estados Unidos, las Antillas, América del Sur, etc., pero para encontrar leyes más generales hay que comparar lo que sucede en las relaciones entre negros y blancos en América y lo que sucede en Africa. Y ampliando más nuestro dominio, lo que sucede entre blancos y negros y lo que sucede en otras razas; comparar por ejemplo la infiltración del espiritismo en la religión africana de Brasil con la penetración del mismo espiritismo en el caodaísmo de los indochinos. Finalmente, y aquí tocamos las investigaciones de los historiadores franceses, el sincretismo religioso no es un fenómeno reciente: se ha dado en todos los momentos de la historia, encuentro de la religión judía y caldea, de las religiones griega, egipcia u oriental, de las religiones romana y asiática o celta, del cristianismo con la religión de Mitra, la asimilación de los dioses paganos a ciertos santos, etc. El durkheimismo nos urge a recorrer este camino, pero a condición de seguir la regla del Método Sociológico: no comparar sino casos comparables, buscar ante todo tipos de contacto cultural, y ligar en consecuencia la comparación a una clasificación anterior.

Habíamos partido, en suma, de una oposición, entre el espíritu del durkheimismo y el interés de las investigaciones sobre la aculturación. Vemos que esta oposición no se producía más que por la introducción de un factor extraño al durkheimismo, de una supervivencia organicista. Pero mirando más de cerca, el durkheimismo lejos de concluir en una condena, hemos visto que es capaz de lanzar claridades apreciables sobre ese problema de la aculturación y la prueba es que por caminos originales, investigadores independientes, han llegado a ideas próximas a las que pueden encontrarse en Durkheim. Esto quiere decir que la obra del so-

ciólogo conserva su valor, y que siempre es bueno releerla e inspirarse en ella, a condición de hacerlo con espíritu crítico. No hemos tenido en cuenta en este artículo más que a Durkheim, pero se podrían hacer observaciones semejantes con Halbwachs y ya en São Paulo, Emilio Willems ha podido utilizar con fortuna la idea de la memoria colectiva para comprender mejor el problema de los contactos entre brasileiros e inmigrantes alemanes. Pensamos que se podrían encontrar todavía muchas cosas nuevas siguiendo esta dirección, que consiste en definir los contactos culturales, como contactos de memorias colectivas. Pero este es otro asunto.