

El contacto intercultural en los procesos de cambio

JAIME ALVAR
Universidad Complutense

1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo corresponde a la conferencia pronunciada en el seminario titulado «Las transiciones en el mundo antiguo: modos de transformación y criterios de cambio», celebrado en el Instituto Universitario Ortega y Gasset en julio de 1989. En la sesión inaugural, el doctor Plácido proporcionó las claves para descodificar el sentido del título del seminario que nos había reunido. El juego de palabras era especialmente enrevesado porque tres de los sustantivos empleados compartían la idea de movimiento, es decir, lo más básico y elemental en la percepción de los fenómenos históricos.

Mi contribución pretende mantener el damero maldito, pero introduciendo otro elemento sustancial para la comprensión histórica: la relación dialéctica de los elementos que participan en la evolución de las sociedades.

No quiero decir que no exista un desarrollo dialéctico en el seno de una comunidad sin experiencias de contactos alóctonos, o que sólo el contacto intercultural promueva relaciones dialécticas; simplemente creo que tales contactos dinamizan las contradicciones y, consecuentemente, los procesos de cambio —inteligibles desde la dialéctica— pueden ser más evidentes cuando se ha producido un contacto intercultural.

Naturalmente, el contacto intercultural en los procesos de cambio está íntimamente vinculado a un problema de categorías generales, como aproximaciones al conocimiento global del desarrollo histórico; me refiero a la cuestión del evolucionismo *versus* difusionismo. El problema teórico no tiene ya sentido entendiendo como excluyentes ambas categorías. No cabe duda de que el desarrollo social se produce tanto por evolución como por contacto cultural. Y lo que parece definitivamente aceptado es que las transformaciones promovidas por contacto intercultural sólo son posibles en el seno de sociedades capacitadas, por su propia evolución, para asumir esos cambios. Así pues, se rompen las barreras aparentemente infranqueables de los sistemas explicativos mono-

líticos y se adquiere una percepción de los fenómenos históricos mucho más compleja y, consecuentemente, más rica.

El tema que nos hemos propuesto estudiar afecta, pues, a las transformaciones producidas en cualquier sociedad como consecuencia del contacto con otra cultura. La amplitud del objeto de análisis es extraordinaria, por lo que sólo intentaré una aproximación a los mecanismos del cambio, siguiendo un orden teórico supuestamente lógico, o así lo espero. Ese orden se fundamenta en un principio que formularía de la siguiente manera: el contacto intercultural se produce por una necesidad económica, por tanto, los primeros síntomas del presumible cambio afectarán al ámbito económico (productos comerciales, instrumentos de trabajo, etc.), independientemente de que sean precisamente allí perceptibles por primera vez para el investigador. Sólo un cambio en la estructura económica (en cualquiera de sus niveles) puede justificar un cambio en la estructura social y subsidiariamente en el ordenamiento político (independientemente de la distancia cronológica que separe el precedente cambio económico del consecuente cambio sociopolítico). Finalmente, un cambio en la superestructura ideológica sólo es posible si está precedido por cambios en los niveles estructurales previos. No quisiera pecar de mecanicista proponiendo un proceso esquemático de esta índole, pero creo que las cosas quedan más claras haciendo esta afirmación inicial y matizando posteriormente cuanto sea necesario. En principio no creo posible un proceso de transformación en sentido inverso al que acabo de proponer, más que en circunstancias muy especiales (inverosímiles me atrevería a decir).

Por lo que respecta a las matizaciones, no quisiera ser en este punto demasiado explícito; pero, evidentemente, no se me escapa que existe una gran diferencia entre el contacto intercultural indirecto y una inmigración masiva, ni tampoco me resulta difícil imaginar la variadísima gama de respuestas a esos estímulos externos que pueden ofrecer comunidades en diferente grado de evolución.

En cualquier caso, la veracidad del planteamiento inicial puede quedar corroborada al analizar las razones por las que se produce un contacto intercultural directo.

2. CAUSAS DEL CONTACTO INTERCULTURAL

A partir de este momento, mientras no me exprese de modo contrario, cada vez que se haga referencia al contacto intercultural nos estaremos refiriendo al contacto directo, pues aunque el contacto indirecto puede incidir decisivamente en los procesos de cambio, como se demuestra en el contundente trabajo de Gruzinski y Rouveret ¹, nuestra atención se dedicará especialmente a aquellos

¹ S. GRUZINSKI y A. ROUVERET: «<Ellos son como niños>. Histoire et acculturation dans le Mexique colonial et l'Italie meridionale avant la romanisation». *MEFRA*. 88, 1976, págs. 167-168.

casos en que gentes pertenecientes a dos culturas diferentes se ven obligadas a convivir.

Las modalidades de esa convivencia estarán determinadas no solamente por las características de cada una de las culturas que entran en contacto, sino también por las características físicas del hecho del contacto, es decir, el volumen y composición social de los individuos desplazados y los objetivos que se desean satisfacer con el desplazamiento.

G. Ruiz Zapatero ha resumido las causas que pueden motivar una migración (prehistórica) en: «desajuste entre población y recursos, cambios en clima y en medio ambiente, catástrofes naturales, expansión de ideas religiosas y conquista militar»². Probablemente la afirmación más sorprendente sea la del movimiento migratorio motivado por la necesidad de difundir ideas religiosas. Se aduce el caso clásico de la expansión islámica, pero no habría que olvidar el trasfondo socioeconómico subyacente en la expansión, de la que la razón religiosa puede no ser más que una estrategia cultural. En cualquier caso el asunto es demasiado complejo como para poder ser tratado aquí con seriedad. Por lo que respecta a situaciones análogas en épocas anteriores, me resulta sumamente inverosímil, como afirmé líneas atrás, por lo que no incluiría ésta entre las razones que pueden originar un movimiento migratorio. El resto de las causas responde de un modo u otro a desajustes medio-ambientales que inciden en desajustes económicos, de tal modo que en la base de cualquier movimiento de población puede hallarse una razón económica.

Pero el contacto intercultural puede producirse también mediante mecanismos distintos a los movimientos migratorios. Quizá el ejemplo más significativo sean las relaciones de intercambio. Aquí no es necesario ver un importante volumen de población desplazándose de un lugar a otro. Basta con que algunos individuos se hayan visto impelidos a la aventura comercial, al margen de que llegaran a establecerse o no en el territorio de destino.

En general, el tráfico comercial presenta abundantes problemas, relacionados con algunas de las ideas hasta ahora mencionadas. Así, puede producirse un tráfico comercial indirecto, con sus propias implicaciones en los procesos de cambio³. Pero para nuestro propósito resultan más sustanciosos los contactos comerciales directos y a ellos dedicaremos nuestra atención.

² G. RUIZ ZAPATERO: «Modelos teóricos de invasiones/migraciones en arqueología prehistórica», *Informació Arqueològica*, 41, 1983, pág. 150.

³ He analizado alguno de los casos relacionados con la Península Ibérica y, desde luego, tengo una impresión bastante pesimista sobre los cambios que puedan producir en las comunidades indígenas los contactos comerciales indirectos. Con ello no quiero negar la posibilidad de profundas transformaciones en determinados casos a través de este mecanismo. Pero en los casos que me son conocidos, creo que el resultado es muy negativo. Un claro ejemplo de contacto indirecto sería la presencia de objetos egipcios en la Península Ibérica. Los procesos de aculturación en la supraestructura ideológica supuestos por los investigadores como consecuencia de la presencia de esos materiales me parecen, en la mayor parte de los casos, aberrantes (cfr. J. ALVAR: «La religión como índice de aculturación: el caso de Tartessos», *II Congr. Int. St. Fenici e Punici*, Roma, noviembre 1987, en prensa. *Idem*. «Isis prerromana, Isis romana», *Homenaje Alvarez de Miranda*, Madrid, abril 1988, en prensa).

De todos modos, lo que ahora me interesa destacar es que si miembros de una comunidad se desplazan hasta lugares lejanos con fines comerciales, el fundamento de este contacto intercultural es, como en los casos anteriormente mencionados, económico. Y si tratamos de reducir esquemáticamente las razones económicas, podríamos afirmar que el contacto intercultural se produce bien por necesidad de tierras, bien por necesidad de materias primas. Y en tales circunstancias las relaciones que establecen quienes se desplazan con el lugar de llegada no pueden ser más que relaciones de explotación. Los casos que se desvían de esta norma han de ser explicados como excepciones, no como posibilidades de comportamiento alternativo. (Por ejemplo, una victoria militar de los autóctonos sobre los inmigrantes podría quebrar su destino como explotadores..., pero las posibilidades objetivas de que quebrantamientos de esas características se produzcan son mínimas, por el propio desarrollo tecnológico de los desplazados.)

De todo lo que he expresado hasta el momento se infiere que el contacto entre culturas es consecuencia de la necesidad de una comunidad por apropiarse de bienes de los que carece. Para ello desplaza una parte de su población hasta el lugar donde puede satisfacer tales necesidades, y allí entabla relaciones de explotación. Esa es la perspectiva que no se puede perder para comprender los resultados del contacto intercultural; si se abandona ese punto de mira, se corre el riesgo de comulgar ideológicamente con el explotador y justificar, por simpatía, su posición en la Historia.

Ahora bien, todo ello no excusa una contemplación atemperada del fenómeno analizado, intentando hacer abstracción de la carga ética inherente a la cuestión. O dicho en otras palabras: no interesa tanto una perspectiva maniquea (como la que dominó la famosa «Kriegsschuldfrage» = la cuestión de la responsabilidad de la guerra, en los albores del enfrentamiento entre Roma y Cartago, que no estaba exenta del reflejo del análisis de las responsabilidades tras la Primera Guerra Mundial), como la explicación coherente de los fenómenos históricos. Por ello, dedicaremos nuestra atención ahora a las formas bajo las cuales se detecta el contacto intercultural.

3. LA PERCEPCIÓN DE LOS SÍNTOMAS DEL CONTACTO INTERCULTURAL

Entramos aquí, directamente, en un problema esencialmente arqueológico, pues los síntomas más evidentes del contacto suelen registrarse en la cultura material, objeto de estudio de la Arqueología. La valoración que se haga de las

Más complejo, sin duda, es el caso de los objetos etruscos en la Península Ibérica, que pueden proceder tanto de contacto directo como indirecto. Sin embargo, ninguna de las dos situaciones produjo una reorientación en el discurso histórico de las comunidades peninsulares, por lo que su importancia en la evolución de los pueblos hispanos es prácticamente imperceptible (cfr. J. ALVAR: «El tráfico comercial etrusco hacia el Extremo Occidente». *Flotte e Commercio greco, cartaginese ed etrusco nel mar Tirreno*. Ravello, enero 1987, en prensa).

novedades en las secuencias arqueológicas es definitiva para una correcta interpretación de los mecanismos de cambio. En los últimos tiempos, la Arqueología está prestando parte importante de su atención a los problemas interpretativos; desde el papel que desempeña la cerámica, por citar el sugerente trabajo de Morel ⁴, hasta los recientes planteamientos teóricos más o menos ilustrativos ⁵.

Ahora bien, si el registro arqueológico es definitivo, el punto de partida para la búsqueda de un contacto entre culturas puede ser la información proporcionada por las fuentes literarias. En efecto, hay ocasiones en que la información textual ha determinado el curso de la investigación, persuadiendo a buscar manifestaciones arqueológicas de contacto entre culturas, como, por ejemplo, la llegada de los lidios a Italia y el consecuente problema del origen de los etruscos, a partir del famoso pasaje de Heródoto (I, 94):

«Los lidios tienen costumbres muy parecidas a las de los griegos, salvo que prostituyen a sus hijas... Y dicen los propios lidios que los juegos que ahora se practican entre ellos y entre los griegos, fueron también invención suya. Cuentan que estos juegos fueron inventados en su país por los tiempos en que colonizaron Tirrenia, y cuentan a este respecto lo siguiente. En el reinado de Atis, hijo de Manes, una terrible carestía se hizo sentir en Lidia. Durante algún tiempo aguantaron tenazmente, pero después, viendo que no cesaba, buscaron remedios y cada cual imaginó una cosa. Entonces fue cuando se inventaron los dados, las tabas, la pelota y todas las demás especies de juegos menos el del chaquete, pues la invención de éste no se la atribuyen los lidios. Y he aquí cómo se defendían contra el hambre con sus inventos; de cada dos días pasaban uno entero jugando para no pensar en la comida, y al día siguiente dejaban los juegos para alimentarse. De este modo vivieron hasta dieciocho años. Pero como la plaga no remitía, antes bien se recrudecía cada vez más, al fin el rey dividió a todos los lidios en dos grupos y designó por suerte el que se quedaría y el que saldría del país. Y el rey se puso al frente del grupo al que tocó en suerte quedarse allí, a sí mismo, y del que iba a emigrar, a su hijo, cuyo nombre era Tirreno. Y aquellos a quienes tocó salir del país bajaron a Esmirna, se procuraron navíos, embarcaron en ellos todos los bienes muebles que les eran útiles y se hicieron a la mar en busca de sustento y de una patria, hasta que, después de pasar de largo muchos pueblos llegaron al país de los umbríos, donde fundaron ciudades y han habitado hasta el presente. Pero

⁴ J. P. MOREL: «La céramique comme indice du commerce antique (réalités et interprétations)», *Trade and Famine in Classical Antiquity*, Garnsey-Whittaker (eds.), Cambridge, 1983, págs. 66-74.

⁵ Sirvan como ejemplos: D. D. DAVIS: «Investigating the Diffusion of Stylistic Innovations», M. Schiffer (ed.), *Advances in Archaeological Method and Theory*, vol. 6, Nueva York, 1984. M. PARKER PEARSON: «Social Change, Ideology and the Archaeological Record», M. Spriggs (ed.), *Marxist Perspectives in Archaeology*, Cambridge, 1984. I. HODDER: *Interpretación en Arqueología. Corrientes actuales*, Barcelona, 1988; *Idem*, «Material Culture Texts and Social Change: A Theoretical Discussion and Some Archaeological Examples», *Proceedings of the Prehistoric Society*, 54, 1988, págs. 67-75. L. R. BINFORD: *En busca del pasado*, Barcelona, 1988.

cambiaron su nombre de lidios por otro derivado del que tenía el hijo del rey que los había guiado; de él tomaron su nuevo nombre y se llamaron tirrenos»⁶.

Poco importa aquí si es la tradición herodotea o la de Dionisio de Halicarnaso la más acertada para conocer el origen de los etruscos (que como se sabe, pasa por un camino diferente, ya que, como en el caso del origen de los griegos, la fisonomía cultural no se adquiere hasta que se ha consolidado un proceso de autodefinición del que se añaden ciertas señas del intercambio cultural —indígenas + aportaciones foráneas— y se ha adaptado al medio ambiente en que se integra). Pero lo que sí nos interesa, en relación a lo que hasta aquí hemos venido postulando, es que la causa de un desplazamiento es económica y, en segundo lugar, que la información literaria puede contribuir más o menos positivamente en la detección de los contactos. En consecuencia, una perspicaz interpretación de los restos arqueológicos y una correcta exégesis de los textos literarios permiten detectar la veracidad de los contactos interculturales directos.

Este es uno de tantos textos que justifican (o, mejor, motivan) desafortunadas investigaciones arqueológicas (y estoy pensando, concretamente, en el caso de Tarteso). Es, sin duda, la Arqueología la que puede proporcionar la información más interesante (por su carácter empírico) para la percepción de los síntomas del contacto intercultural. Pero como señalaba al comienzo de este apartado, la tarea más difícil es darle una correcta valoración a los materiales que los arqueólogos han exhumado y publicado, que no siempre son todos los legados y mucho menos todos los producidos por la comunidad a la que pertenecen. De todos modos, no es este el lugar para discutir, ni siquiera indicar los principales problemas que suscita la interpretación en Arqueología, precedidos por los defectos de la excavación (y no me refiero tanto a los defectos técnicos, sino más bien a los «vicios» metodológicos). Con este apartado simplemente desaba llamar la atención de los historiadores que se preocupan por la cuestión del contacto intercultural sobre las dificultades que suscita una de sus principales fuentes de información, que es la Arqueología.

4. LOS RESULTADOS DEL CONTACTO SOBRE LA CULTURA DESPLAZADA

Una vez que se haya demostrado la existencia del contacto, conviene interpretar su significado histórico. Esa es, lógicamente, la parte más problemática de la tarea del historiador, no sólo por las dificultades inherentes a la comprensión de los fenómenos históricos, sino también por la necesidad de control de las proyecciones personales y socioculturales sobre el objeto analizado.

⁶ HERÓDOTO: *Historias. Libro I*, texto revisado y traducido por J. Berenguer Amenós, Barcelona, 1960, págs. 68-69.

En cualquier caso, hay que tener en cuenta que los resultados del contacto intercultural no son unidireccionales, como en general se ha supuesto desde determinadas posiciones etnocéntricas, sino complejos y recíprocos. Me atrevería, para ilustrar esta afirmación, a recordar que el mundo griego de la polis no es comprensible exclusivamente desde el estudio de la dinámica interna de las comunidades metropolitanas, pues una parte decisiva de su discurso histórico está mediatizada por la experiencia adquirida en el ámbito colonial. De hecho, cuando las primeras poleis se lanzan a la aventura colonial, aún no habían formalizado sus caracteres culturales como verdaderas poleis y su fisonomía definitiva incorporará la experiencia de la colonización, como parte indisoluble de su cultura. Pero al mismo tiempo los griegos de las colonias se organizarán bajo la forma de polis, proporcionando así una dimensión distinta y complementaria a esa realidad histórico-cultural ⁷.

Precisamente, el resultado del contacto intercultural sobre la idiosincrasia de la comunidad desplazada ha sido el menos atendido por la investigación antropológica e histórica. El estudio de esta realidad debería establecerse en dos niveles diferentes. En primer lugar, la influencia del mundo autóctono sobre los establecimientos foráneos insertos en su territorio. En segundo lugar, el alcance de esta transformación en el lugar de origen de la población emigrada. Naturalmente la intensidad de influencia en estos dos niveles es completamente diferente, tanto por la dificultad de penetración cultural del mundo indígena en el colonial, cuanto por las dificultades de transmisión de esos flujos culturales desde los centros coloniales a los metropolitanos (¡No digamos las dificultades para el transvase desde los centros indígenas a los metropolitanos por los propios indígenas, como se ha sugerido, por ejemplo, para el mundo ibérico! ⁸). Muchos pueden manifestarse escépticos ante este tipo de sugerencias; sin embargo, a nadie se le oculta la repercusión cultural que tuvo para Roma la conquista del mundo helenístico. Ciertamente, no se puede afirmar que con la conquista de la Galia se produjese en Roma una celtización, pero nadie negará que el desarrollo de una política imperialista en Roma, con el inherente contacto intercultural, produjo un proceso de cambio en la propia Roma, algunos de cuyos síntomas pueden ser la adopción de cultos extranjeros, como el de Juno de Veyes, Cibeles de Pesinunte y, después, los dioses

⁷ Esta idea fue sugerida por A. M. SNODGRASS (*Archaeology and the Life of the Greek State. An Inaugural Lecture*, Cambridge, 1977, págs. 34-35) y ha sido desarrollada con posterioridad por algunos autores, sin que ello signifique la existencia de unanimidad de criterio. La sugerencia es asumida por A. J. DOMÍNGUEZ MONEDERO en su fecunda tesis: *Colonización griega y mundo funerario indígena en el Mediterráneo Occidental*, 3 vols., Madrid, 1988. La referencia concreta a la cuestión aquí planteada puede hallarse a partir de la pág. 1494.

⁸ P. ej., J. REMESAL: «Imagen y función de Iberia en el Mediterráneo antiguo», *Atti del I Congr. Int. di Studi Fenici e Punici*, vol. 3, Roma, 1983, págs. 837-845. Véase, sin embargo, J. ALVAR: «Theron, rex Hispaniae Citerioris (Macr., Sat., I, 20, 12)», *Gerión*, 4, 1986, pág. 170.

incorporados por efecto de la *euocatio*⁹, por no mencionar más que resultados en el ámbito ideológico, porque en el político se produce el espectacular paso de un régimen republicano al nuevo modelo imperial del principado.

Vistas así las cosas, convendría atender a los fenómenos de cambio en las comunidades consideradas «motrices» como consecuencia del contacto con culturas «inferiores» y no dedicarse exclusivamente a buscar objetos de cultura material de éstas en aquéllas o a recoger datos sobre la afluencia de riquezas como consecuencia de la explotación de los territorios colonizados o incorporados (por ejemplo, el éxito comercial del viaje de Coleo de Samos, Hd. IV, 152; o la riqueza minera de la Península a través de, digamos, Livio) en lugar de ensayar interpretaciones inteligibles sobre el alcance de tales fenómenos. O dicho en recto, el contacto intercultural también afecta —aunque de modo diferente— a los procesos de transición en la cultura desplazada.

5. LOS RESULTADOS DEL CONTACTO SOBRE LA CULTURA AUTÓCTONA

Las transformaciones en la evolución de las comunidades indígenas constituyen el ámbito más estudiado de los contactos interculturales. Es necesario aquí mencionar de nuevo el trabajo de Gruzinski y Rouveret, como punto de partida para la taxonomía y vías de aproximación al contacto entre culturas. La idea que recoge todo este ámbito es «la aculturación», si bien el impacto sobre la cultura colonial también produce aculturación.

Este concepto es ambiguo y tanto más indefinido conforme se progresa en el conocimiento de las realidades a las que se refiere. De hecho, ciertos procesos de aculturación han recibido directamente el nombre de la cultura que hace el préstamo; así hablamos de «semitización», «helenización» o «romanización» para expresar la adopción de la cultura dominante por los pueblos que entran en contacto con ella. El significado de estas abstracciones se ha ido matizando con el tiempo, e incluso algunos investigadores prefieren omitir el empleo de estos términos, como consecuencia de la carga ideológica que conllevan (más proclive a destacar los aspectos «positivos» del proceso de aculturación, que se pueden resumir en «la abnegada entrega de la propia cultura, fuente de progreso y bienestar»).

Por otra parte, el término aculturación, además de hacer referencia a la adopción de la otra cultura, es utilizado como uno de los niveles de cambio consecuentes al contacto intercultural. Ese es el sentido en que lo utilizan Gruzinski y Rouveret, cuando (siguiendo a Redfield, Linton y Herskovits) definen

⁹ Permitaseme a este respecto enviar a sendos trabajos en los que he estudiado el asunto: «Matériaux pour l'étude de la formule *siue deus siue dea*», *Numen*, 32, 1985, págs. 236-273 y «La fórmula de la *euocatio* y su presencia en contextos desacralizadores», *AEspA*, 57, 1984, págs. 143-148. La obra clásica, sin embargo: V. BASANOFF: *Euocatio. Étude d'un rituel militaire romain*, Paris, 1947.

la aculturación como «el conjunto de fenómenos resultantes del hecho de que grupos de individuos de culturas diferentes entran en contacto continuo y directo y los cambios que se producen en los patrones (pattern) culturales originales de uno de los grupos...»¹⁰. Aquí, por tanto, aculturación no es más que uno de los aspectos del cambio cultural.

En mi opinión, el empleo subjetivo de los términos es ineludible, desde el momento en que es imposible delimitar el grado de cambio que caracteriza cada aspecto o cada fase del cambio. Y es que la clave para entender el problema que estamos abordando está relacionada con las palabras iniciales de mi intervención: transformaciones, transiciones y cambios; es decir, con el carácter dinámico de la evolución social que a veces se olvida cuando queremos aprehender una realidad instantánea. A tal tipo de actitud corresponden afirmaciones como: «la profunda semitización de las poblaciones indígenas...».

Sin embargo, si asumimos que la aculturación es un proceso en el que elementos de diversas culturas se van integrando, como consecuencia del contacto de sus miembros, adaptando, transformando y asimilando, hasta desembocar en algo distinto al punto de partida, nos veremos obligados a diferenciar, por una parte, la intensidad del cambio y, por otra, el ámbito al que afecta. De este modo, resultaría práctico (para sintonizar correctamente las frecuencias en que emitimos nuestras conceptualizaciones) definir el proceso en intensidad, otorgando a cada uno de los estadios o fases no sólo un nombre, sino los rasgos específicos que se transforman en esta fase. De la misma manera, la precisión en la descripción de los ámbitos (niveles estructurales, por ejemplo) facilitaría la comprensión. Pasaremos, a continuación, a hacer algunas puntualizaciones en ambos terrenos.

5.1. *La intensidad de las transformaciones*

El grado de transformación que puede apreciarse en una comunidad que entra en contacto con otra es variadísimo, pues discurre desde la levedad de adopción de rasgos superficiales, hasta la desaparición de la cultura original, bien por transculturación, bien por eliminación. Entre esos extremos, podemos imaginar todas las posibilidades intermedias. El reto sería establecer cierto número de grados y definir sus contenidos.

La tarea requiere una larga reflexión y éste no es el caso. Por ello, no puedo ofrecer aquí una propuesta definitiva, sino más bien comentarios sobre los que establecerla. La agrupación de términos habitualmente en uso no puede servir para este propósito, pues las connotaciones pueden ser diferentes para cada uno. De este modo, una propuesta del tipo: contacto > aculturación > asimilación > transculturación, resulta insatisfactoria, porque, de hecho, la asimilación puede comenzar desde el momento del primer contacto y, la aculturación, por

¹⁰ GRUZINSKI-ROUVERET: *loc cit.*, nota 1, pág. 163.

su parte, recoge la totalidad del proceso, que comienza con el instante del contacto (más o menos prolongado) y concluye con una situación nueva, la transculturación; por consiguiente, se requiere una articulación mayor en esa pretendida fase para hacer más inteligible el proceso.

Personalmente me inclinaría por otro tipo de modelo, más descriptivo, en el que se intentara recoger el proceso de cambio cultural, uniéndolo a las realidades «objetivamente» demostrativas de un nivel más profundo de aculturación. En este sentido, las fases inicial y final de la propuesta anterior podrían ser válidas, pues indican situaciones de partida y llegada. El contacto se podría subdividir, a su vez, en dos etapas: la primera, difícilmente documentable desde el punto de vista arqueológico, podría ser identificada con el problema de la «precolonización fenicia», para quienes estén familiarizados con el asunto ¹¹, tal vez pudiera definirse como la etapa de contactos esporádicos previa al establecimiento definitivo de los colonizadores o a los contactos sistemáticos, que, a su vez, definirían la segunda etapa del contacto. Esta se podría caracterizar arqueológicamente por la aparición de los primeros materiales de importación bien contextualizados en yacimientos indígenas o por la aparición de los primeros asentamientos coloniales.

Por lo que respecta a la fase de llegada, la transculturación es una situación nueva, que se define por la pérdida de la identidad cultural de la comunidad receptora. Quisiera, no obstante, señalar que entiendo «llegada» simplemente como figura retórica, porque no creo que exista una «tendencia» inexcusable hacia la transculturación y que aquellas comunidades que no la alcanzan se hayan malogrado; es decir, se trata de una situación a la que se puede llegar, pero que no tiene por qué darse necesariamente.

Queda, de nuevo, la fase intermedia, la que debería reflejar el proceso de cambio. Antes estaba representada por los conceptos «aculturación» y «asimilación», pero no creo que ninguno de ambos sea válido, ya que la aculturación puede hacer referencia a la totalidad del proceso y no solamente a su fase central. Por lo que respecta al término asimilación —también podría ser extensible a la crítica anterior—, me parece demasiado estrecho, pues parece indicar que el camino «correcto» es el de la asimilación, con lo que introduce (o puede introducir) una lectura ética que debe ser rechazada. Pero es que además, el contacto intercultural puede incidir en los procesos de cambio sin asimilación, es decir, sin aceptación de las pautas culturales venidas del exterior. El fenómeno es mucho más complejo que eso, pues nadie podrá discutir que puede haber una transformación en el seno de una comunidad que ha entrado en contacto con otra, sin que el resultado sea una aproximación entre ambas culturas. Por tanto,

¹¹ Véase, en última instancia: C. G. WAGNER: «Gadí y los más antiguos asentamientos fenicios al este del Estrecho», *Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar*, Ceuta, noviembre 1987, vol. 1, Madrid, 1988, págs. 419-428; *ibidem*, J. ALVAR: «La precolonización y el tráfico marítimo fenicio por el Estrecho», págs. 429-443, donde se recoge la bibliografía precedente.

no es necesario ver una «tendencia hacia», como parecen insinuar los términos aculturación o asimilación.

En mi opinión, este problema lo ha visto especialmente bien G. Pereira al estudiar los procesos de cambio en las comunidades galaicas con motivo de su contacto con Roma: «Se ha dicho siempre que el Norte de la Península no fue romanizado o lo fue sólo superficialmente, con diferencias entre unas y otras áreas. De ahí se ha entendido que los pueblos del Norte permanecieron más o menos incambiados. Pues bien, sucede más bien, al revés, que estos pueblos sufrieron alteraciones muy profundas. Es cierto que tales profundas transformaciones no dieron lugar, o casi no lo dieron, a la fundación de ciudades, a la urbanización, eso que se considera tan típico de las zonas romanizadas. Pero no es menos cierto que a lo largo de esos siglos los pueblos prerromanos resultaron, ellos mismos, transformados»¹². Lo que yo no sé es si podemos denominar como «romanización» el proceso que siguen esas comunidades que se metamorfosean tras la conquista, cuando su tendencia no es, como ocurre en Bética, parecerse a Roma.

De cualquier modo, el problema sobre la correcta designación de la fase de transición sigue planteando. Y me parece, además, que cualquier propuesta será susceptible de críticas análogas a las que hemos esgrimido hasta ahora, tanto si se opta por sustantivos con connotación (tipo «aculturación» o «asimilación») como asépticos (tipo «transformación» o «cambio»). Por ello, considero que la solución debe pasar por la introducción de la aportación que a este asunto pueda hacer el análisis de los ámbitos en los que afecta el cambio por contacto.

5.2. *Los ámbitos afectados*

Ya he adelantado que mi punto de partida es la convicción de que el primer ámbito que se ve afectado por el contacto intercultural es el económico. La necesidad de satisfacer un problema económico obliga a la población desplazada a establecer relaciones de explotación con los autóctonos.

Si el origen del desplazamiento es por necesidad de tierras, la forma en que se obtienen éstas y cómo se organiza la explotación del territorio van a afectar decisivamente en la población preexistente, bien por su desplazamiento físico, bien por su integración (más o menos intensa) en la forma de explotación del suelo (lo que no implica integración cultural, si bien ésta puede darse en determinadas circunstancias, por ejemplo, por necesidad de mujeres¹³). Evidente-

¹² G. PEREIRA: «La formación histórica de los pueblos del N. de Hispania. El caso de Gallaecia como paradigma», *Velcia*, 1, 1984, pág. 274. *Idem*, «Cambios estructurales versus romanización convencional. La transformación del paisaje político en el N. de Hispania», *Estudios sobre la Tabula Starensis. Anejos AEspA*, IX, Madrid, 1988, págs. 245-259.

¹³ Véase a este respecto el interesante trabajo de R. VAN COMPENOLLE: «Femmes indigènes et colonisateurs», *Forme di contatto et processi di trasformazione nelle società antiche*, Pisa-

mente, cabe la posibilidad de que los inmigrantes trabajen directamente los lotes de tierra, y así ocurriría frecuentemente en la colonización griega¹⁴; pero no menos habitual sería la incorporación de mano de obra indígena temporal o permanentemente, tal como hemos defendido en el análisis de la actividad agrícola fenicia en la Península Ibérica¹⁵.

Si dirigimos nuestra atención a la otra razón, que podía justificar el desplazamiento, la búsqueda de materias primas, inmediatamente constatamos que el inmigrante no dedica sus esfuerzos laborales en la extracción de esos productos; esa tarea queda «reservada» para la mano de obra indígena, que se somete así a una nueva disciplina laboral, con la aquiescencia de la elite dominante de su comunidad.

De esta manera y en cualquiera de los casos, se produce una alteración de las prácticas del trabajo de la comunidad indígena, lo que perturba, al mismo tiempo, el ordenamiento social y la estructura económica de esa comunidad. La incidencia es muy dispar en los diferentes grupos sociales y en las distintas áreas económicas. En principio, tanto la aristocracia local como los inmigrantes encuentran ventajas en las relaciones (a menos que cierto instinto de preservación induzca a los aristócratas indígenas a evitar el contacto; pero tales actitudes son transitorias, pues sólo cabe la retirada del inmigrante o el desplazamiento del indígena para impedir el contacto intercultural, de no ser así, éste termina produciéndose, de buen grado o por la fuerza).

Ahora bien, el contacto con los inmigrantes puede ir produciendo un paulatino cambio en la elite. Inicialmente, son los deseos de consumo de bienes de prestigio inalcanzables para los restantes miembros de la comunidad los que pueden dejar testimonio arqueológico de ese cambio. A continuación, los artesanos indígenas intentarán imitar (o adaptar) los estilos y las técnicas importados, para intentar satisfacer el gusto de la masa social, que —como reflejo condicionado— se va orientando en la misma dirección que el de la elite. En ese momento, ésta ya ha comenzado a introducir cambios conductuales en su vida cotidiana, en la vivienda, en las prácticas funerarias (sin que ello signifique transformación en la supraestructura ideológica, sino adopción de un nuevo lenguaje para la expresión del mismo bagaje cultural).

Roma, 1983, págs. 1033-1049. Asimismo, A. J. DOMÍNGUEZ MONEDERO: «Consideraciones acerca del papel de la mujer en las colonias griegas del Mediterráneo Occidental», *La mujer en el mundo antiguo*, Madrid, 1986, págs. 143-152. En el ámbito de la colonización fenicia ocurría de forma similar: C. R. WHITTAKER: «The Western Phoenicians: colonization and assimilation», *PCPhS*, 200, 1974, págs. 70-72.

¹⁴ Véase, p. ej., D. M. PIPPIDI: «Le problème de la main d'oeuvre agricole dans les colonies grecques de la mer Noire», en M. I. Finley (ed.), *Problèmes de la terre en Grèce Ancienne*, Paris-La Haya, 1973, págs. 65-82. Más recientemente, J.-P. MOREL: «A la recherche d'un territoire: le cas de Marseille», *Études Massaliètes 1. Le11 territoire de la Marseille grecque*, Aix-en-Provence, 1986, págs. 161-178, especialmente págs. 163-165, donde plantea los problemas suscitados por la relación de los indígenas con la *chora*.

¹⁵ J. ALVAR y C. G. WAGNER: «La actividad agrícola en la economía fenicia de la Península Ibérica», *Gerión*, 6, 1988.

Esta alteración conductual del grupo aristocrático, seguido por la alteración conductual de la masa social, en el fondo está poniendo de manifiesto la expresión de una crisis provocada por la transformación del ordenamiento de la fuerza laboral, consecuencia del impacto en las estructuras socioeconómicas autóctonas de la llegada de los inmigrantes. Dicho en otras palabras, éstos provocan una desestructuración (o aceleran un proceso de desestructuración interna), cuyos síntomas son las alteraciones conductuales a las que he aludido antes ¹⁶.

La reorganización de la estructura económica no tiene por qué ser una tarea consciente, pero puede desembocar en algo completamente nuevo en la experiencia histórica de la comunidad. El cambio máximo sería el paso a un modo de producción diferente, lo cual resulta relativamente frecuente en el período de expansión imperialista de Roma, pero no es la transformación más habitual en los procesos de contacto intercultural.

En cualquier caso, en la secuencia que intento exponer, puede ser perceptible una reestructuración de la comunidad alterada por una crisis de contacto. El proceso de reestructuración puede ser muy diferente entre un caso y otro, en función de la incidencia de los préstamos culturales o del carácter esencialmente regeneracionista del proceso.

La reestructuración es perceptible cuando observamos transformaciones en los ámbitos estructurales de la sociedad estudiada. No cuando aparecen nuevas formas cerámicas, nuevos tipos de enterramiento o armas nuevas, sino cuando constatamos, por ejemplo, que ha cambiado la estructura de la propiedad de la tierra o su forma de explotación. Y vistas así las cosas, podríamos completar el cuadro que páginas atrás habíamos dejado pendiente.

5.3. *La secuencia del cambio*

Lo que a continuación voy a exponer, resultado de la combinación de los apartados 5.1 y 5.2, no supera los límites de una mera propuesta, conscientemente incompleta, pero indicativa de las directrices que intuyo para nuestro problema. Quiero señalar una vez más que no es más que un proceso teórico, no un itinerario necesario, y que se puede truncar en cualquiera de sus fases, sin que ello signifique una «lamentable» distorsión en la vivencia histórica «deseable» para esa sociedad.

Por tanto, esta propuesta pretende ser un instrumento de análisis para contribuir a la percepción de los procesos de transformación en las sociedades que han experimentado un contacto con otra cultura.

¹⁶ Este proceso está bien ilustrado en un trabajo de J. COLLIS, que en todo caso no logra transmitir la complejidad de la realidad histórica: «Gradual Growth and Sudden Change-Urbanisation in Temperate Europe», *Ranking, Resource and Exchange. Aspects of the Archaeology of Early European Society*, Cambridge, 1982, pág. 73.

De este modo, distinguiría las siguientes fases:

- A) Contacto:
 - A.1. Contactos esporádicos.
 - A.2. Contactos sistemáticos o presencia alóctona permanente.
- B) Desestructuración:
 - B.1. Cambios conductuales esporádicos (en grupos sociales o ámbitos).
 - B.2. Cambios conductuales sistemáticos.
- C) Reestructuración:
 - C.1. Transformaciones económicas.
 - C.2. Transformaciones sociopolíticas.
 - C.3. Transformaciones en la ideología.
- D1) Transculturación.
- D2) Regeneración cultural.
- D3) Mutación.

Brevemente, desearía comentar el apartado D). Hasta ahora, sólo había hecho referencia a la desaparición de la comunidad receptora o a la transculturación. La desaparición puede darse en cualquier momento y no debe ser tomada como una de las posibles soluciones a la reestructuración. Más bien, la desaparición se produce en la fase de contacto o incluso en la de desestructuración; y las circunstancias en que se puede dar son múltiples. Ya he mencionado el abandono del territorio ante la presencia de inmigrantes temibles; los ejemplos en la colonización griega son suficientes¹⁷; pero la expansión romana no le va a la zaga. Existe un caso en el que se combina la desaparición de pueblos en Dalmacia y su reestructuración —por mandamiento romano— en lugares alejados (Liu., XLV, 26, 11 y ss.). La conquista militar es, sin lugar a dudas, el mecanismo de desaparición más frecuente.

La transculturación, por el contrario, no es un mecanismo habitual, pues en el proceso de transformación no suele haber un abandono total del propio contenido cultural y la adopción de un sistema ajeno. Normalmente, se produce una transformación parcial, que da lugar a una realidad diferente a la del punto de salida, pero que no tiene por qué parecerse a la cultura que ofrece el préstamo. Esta situación es la que denomino D3) Mutación; mientras que la otra posibilidad, D2) Regeneración cultural, sería un cambio en el que, tras la experiencia del contacto, se intentarían recuperar los caracteres culturales propios, como se observa en ciertas comunidades del Norte peninsular estudiadas por Urruela¹⁸. En el fondo, no sería más que una de las posibilidades de la «Mutación», pero mientras aquí pretendo caracterizar más el préstamo cultu-

¹⁷ Véase, a título de ejemplo, GRUZINSKI-ROUVERET: *op. cit.*, nota 1, págs. 171-172, apartado 1.3.b.

¹⁸ J. J. URRUELA: *Romanidad e indigenismo en el Norte peninsular a finales del Alto Imperio. Un punto de vista crítico*, Madrid, 1981, obra que constituye su tesis doctoral, trabajo pionero en los estudios de contacto intercultural en la Península.

ral, en la «Regeneración» se intenta destacar el peso específico del desarrollo interno, el alcance de las potencialidades propias de la cultura en transición. Por esa diferencia de matiz en la idiosincrasia del cambio prefiero mantener ambas posibilidades como salidas alternativas de la fase de Reestructuración ¹⁹.

Esta no tiene unos caracteres propios que permitan definir la intensidad de las transformaciones. De hecho, en función de la manera en que se plantee la Reestructuración, su solución pasará por «Mutación», «Regeneración» o «Transculturación». Por otra parte, aunque en principio el grado de transformación habría de ser similar en todos los niveles estructurales (de lo contrario, el desequilibrio propiciaría una crisis), cabe la posibilidad de que ciertos ámbitos de la cultura hayan quedado mutados más intensamente que otros. En general, la supraestructura ideológica es menos proclive al cambio, pues es la estrategia cultural destinada a preservar el sistema y darle coherencia en todos sus sentidos; por ello, se afirma que las prácticas funerarias son muy conservadoras, aunque esta afirmación sólo es parcialmente veraz, pues no consigue resolver una contradicción perceptible en muchos procesos de contacto intercultural, en los que el cambio en ciertas prácticas rituales precede a otros tipos de transformaciones estructurales. Sin embargo, ya he señalado antes que no se deben confundir cambios conductuales (y en ellos caben modificaciones rituales que no implican más que nuevas formas para expresar viejas ideas) con cambios estructurales.

De todos modos, en el proceso de reestructuración cabe la posibilidad de que se haga necesario un reajuste en la supraestructura ideológica, para adecuarla a la nueva realidad socioeconómica. Si ese reajuste se realiza mediante la adaptación de un préstamo cultural, es necesario que previamente se haya producido un cambio lingüístico, pues no cabe asumir un sistema religioso nuevo sin el instrumento básico para la comprensión que es la lengua. En este sentido, me atrevería a afirmar que la latinización permitió la romanización (también a la inversa, pero el alcance es diferente visto desde la perspectiva que propongo). Quiero decir que los indígenas que adoptaron la cultura romana sólo pudieron integrarse en el sistema religioso una vez que habían asumido el latín como vehículo de expresión. Entretanto, las asimilaciones (mejor que

¹⁹ En la discusión que siguió a la exposición del presente texto, el profesor MARIO TORELLI realizó una interesante observación, según la cual faltaría en el esquema propuesto un concepto decisivo para la comprensión de los procesos de contacto intercultural, como es el de contraculturación. Sin embargo, en mi opinión, tal concepto no cabe en el esquema —a pesar de que está inherente en el conjunto de mi análisis— porque he pretendido presentar una nomenclatura estática, haciendo referencia a situaciones concretas. La contraculturación no sería una situación, sino una actitud y, en este sentido, también están ausentes términos como asimilación y rechazo, igualmente importantes para comprender los procesos de contacto intercultural. La contraculturación es una reacción contra los estímulos externos, que provocará una situación D) de mi esquema, muy probablemente la solución D2). En todo caso, admitiría que la denominación de D3) no es demasiado afortunada y que D2) es ambigua por cuanto recoge una variada gama de situaciones intermedias: sin duda habrá términos más precisos y ajustados para mejorar mi propuesta.

sincretismos) de sus dioses supremos con Júpiter no eran síntomas de integración religiosa, sino política: expresiones del imperialismo, que asociaba los dioses conquistados a su propio dios principal, pero sólo aparentemente, pues mantenía la relación de desigualdad, como muy bien ha puesto de manifiesto Plácido ²⁰.

Por tanto, donde no se documente cambio lingüístico habrá que sospechar la inviabilidad de adopción de un sistema religioso prestado; lo que no quiere decir que no se presenten síntomas de cambio, reinterpretación, etc. De ahí mi resistencia a aceptar la presencia de cultos fenicios (y no digamos egipcios) en ámbitos indígenas ²¹.

Por lo que se refiere a la intensidad de las transformaciones en la estructura económica o social, la naturaleza de las fuentes de información no siempre permite percibir correctamente la realidad. De ahí las controversias. En este instante, me parece importante destacar que es necesario distinguir entre cambios conductuales y estructurales, lo que en muchas ocasiones zanjaría discusiones (siempre que todos estemos de acuerdo con el alcance de la diferencia). Si acudimos a un caso concreto, como puede ser el de la intensidad de las transformaciones en Tarteso, yo manifestaría mi sustancial acuerdo con las posiciones de Wagner ²², aunque expresaría —siguiendo la propuesta que he presentado páginas atrás— la situación de Tarteso en el momento de su desaparición, como ejemplo de desestructuración avanzada (lo que quiere decir que ciertos ámbitos pueden proporcionar síntomas de reestructuración). Por ello cabe esa prolongada discusión en torno al carácter estatal o no de Tarteso: el proceso de estatalización no concluido, según Wagner, puede quedar expresado como fase de desestructuración avanzada, con cambios conductuales sistemáticos, o de reestructuración incipiente.

Quizá las anotaciones y matizaciones sobre el esquema propuesto hayan servido para esclarecer la forma en que percibo todo este problema, si bien aún pueden resultar insuficientes. Si hubiera lugar, en discusiones ulteriores intentaría precisar más mi pensamiento.

6. COMO CONCLUSIÓN

La sociedad, cualquier sociedad, está en cambio permanente. El contacto intercultural puede incidir en las dinámicas de cambio, acelerándolas, retrasándolas, anulándolas, reorientándolas... Ahora bien, dado que la raíz del contacto es un problema económico en la comunidad que se desplaza y que para resolverlo establece relaciones de explotación con la comunidad con la que

²⁰ D. PLÁCIDO: «La conquista del Norte de la Península Ibérica: sincretismo religioso y prácticas imperialistas». *Homenaje P. Lévêque*. Besançon. 1988. t. I, págs. 229-244.

²¹ *Vide* n. 3.

²² C. G. WAGNER: «Aproximación al proceso histórico de Tartessos», *AEspA*, 56, 1983, págs. 3-36; *idem*. «Notas en torno a la aculturación en Tartessos», *Gerión*, 4, 1986, págs.

entra en contacto, las transformaciones afectan en primer lugar al ámbito económico-social y, posteriormente, al ideológico. El mecanismo de penetración se efectuará, esencialmente, a través de una alianza con la elite autóctona (como tan sistemáticamente hicieron los romanos ²³ o como tan sistemáticamente es perceptible en los yacimientos arqueológicos), que se asociará así a la explotación, propiciando el incremento del control central y, subsidiariamente, los procesos de estatalización avanzada ²⁴. Es, precisamente, de esa manera cómo los contactos interculturales han intervenido decisivamente en la configuración de nuestra realidad histórica.

Julio, 1989.

²³Cfr., por ejemplo, P. A. BRUNT: «The Romanization of the local Ruling Classes in Roman Empire», *Assimilation et Résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien. Travaux du VIe Congrès Int. d'Études Classiques, Madrid, septiembere 1974*. Bucarest-París, 1976.

²⁴ Véase, por ejemplo, B. J. PRICE: «Secondary State Formation: An Explanatory Model», *The Origin of the State*. Service-Cohen (eds.), Filadelfia, 1978, págs. 161-186; especialmente, págs. 171 y 179.

