

SOBRE EL CONCEPTO DE ACULTURACIÓN: UNA APROXIMACIÓN TEÓRICA AL ESTUDIO DE LOS PROCESOS DE INTERACCIÓN CULTURAL

Sergio Baucells Mesa*

RESUMEN

Presentamos una breve síntesis en torno al empleo del concepto de «aculturación» a lo largo de la teoría antropológica del siglo xx. Tratamos, como primera preocupación, de identificar una sistemática de los usos conceptuales del término a través de su aplicación a los estudios relacionados con los procesos de interacción cultural. Se advierten así distintas etapas que van a estar en consonancia tanto con las corrientes teóricas y metodológicas como con las realidades contextuales que las generaron. De la dialéctica resultante entre los enfoques estáticos o diacrónicos aplicados al problema de la interacción cultural, sin embargo, se coincide en un mismo uso genérico de «acculturation» que parte de su nacimiento ambiguo para reducir científicamente cualquier fenómeno de cambio cultural derivado del contacto.

PALABRAS CLAVE: Aculturación, transculturación, interacción cultural, asimilación, integración, difusionismo, funcionalismo, colonialismo.

ABSTRACT

We present a brief synthesis on the use of the concept of «acculturation» throughout the anthropological theory of the Twentieth Century. As first concern, we proceed to identify a systematics of the conceptual uses of the concept through its application to the studies related to the processes of cultural interaction. Thus, different stages are observed, being them in accordance not only with the theoretical and methodological tendencies but also with the contextual realities that generated them. However, from the resulting dialectics between the static or diachronic approaches applied to the question of cultural interaction if is believed that there is only one generic use of «acculturation» which comes from its ambiguous birth to scientifically reduce any possibility of cultural change derived from the contact.

KEY WORDS: Acculturation, transculturation, cultural interaction, assimilation, integration, difussionism, functionalism, colonialism.

0. INTRODUCCIÓN

Una teoría, como la que podría derivarse de la aculturación, suele nacer de modo inductivo como respuesta a un novedoso ámbito de estudio que requiere formulaciones generales. En nuestro caso, será la etnología norteamericana del últi-



mo cuarto del siglo XIX, asociada a los fenómenos de «choque» generados de los procesos de expansión occidental frente a las sociedades nativas, la que enuncia una primera definición antropológica sobre la interacción cultural. Desde este primer momento, el concepto de «acculturation», que nace para sintetizar todo cambio cultural derivado del contacto, tiene un origen ambiguo, ya que su acepción genérica incapacita nuestro interés por advertir la variabilidad de los procesos socioculturales que pueden resultar de un fenómeno de interacción.

Progresivamente, la importancia otorgada a los problemas de influencia cultural como factor condicionante en la dinámica social compite con la hegemónica posición que el evolucionismo decimonónico ocupó como paradigma central en la explicación del cambio cultural. De esta forma, con relación a los estudios sobre aculturación, una segunda etapa, quizás la primera que intenta una conceptualización más precisa de aquéllos, podríamos englobarla dentro de la «difusión-manía», que tiene su apogeo en la antropología de los años 20 y 30.

El difusionismo sobrevaloró el factor del préstamo y la transmisión intercultural, asentándose en muchos casos en una observación etnocéntrica y sesgada, condicionada por una concepción de la cultura como suma de rasgos, que vino a primar la consideración de los fenómenos interculturales como una lógica de influencias entre sociedades «superiores» sobre sociedades «inferiores». Una de las respuestas a las limitaciones del paradigma histórico cultural supuso el desarrollo de las teorías funcionalistas sobre las sociedades y el cambio cultural. África y las sociedades del Pacífico parecen aquí protagonizar los escenarios más comunes de una etnología esencialmente preocupada por el préstamo, el contacto y el cambio derivado de ambos. El concepto, por tanto, se aplica en consonancia con una orientación plenamente sincrónica, sobre todo en el paradigma funcionalista, en la que se trataba de hacer retratos eminentemente descriptivos de las situaciones de contacto.

No será probablemente hasta la era post-colonial cuando comience a surgir la preocupación por establecer una explicación diacrónica que revele el contenido procesual e histórico de los fenómenos de interacción. Desde los años 60 y 70 encontramos así, fundamentalmente en el contexto sudamericano, una emergencia del método etnohistórico y una tendencia a invertir el género de los enfoques analíticos en cuanto a la priorización en el estudio del sujeto del contacto: el eurocentrismo tradicional da paso a un cierto «indigenismo» que trata de recuperar la imagen de los vencidos en la realidad de la conquista americana, hasta entonces marginada por la historia.

En los últimos años, el término aculturación se ha continuado empleando sin embargo con una excesiva arbitrariedad, ligado a la acepción clásica formulada desde 1936 por Herskovits, Redfield y Linton para definir cualquier fenómeno de cambio cultural generado del contacto, sin especificar el carácter del mismo.

Resulta complejo, como veremos, establecer una demarcación conceptual de un término, cuya acepción primigenia tiene un nacimiento tan ambiguo; a lo

* Becario F.P.U. Departamento de Prehistoria, Antropología e Historia Antigua. Universidad de La Laguna. Canarias.

que tendríamos que sumar su empleo por otras disciplinas, como en psicología o sociología (frecuentemente asociado a lo que conocemos como *endoculturación*, *inculturación*, o *socialización*); en subdisciplinas de la propia antropología, como la antropología aplicada, que lo asocia al «cambio dirigido» y a fenómenos de experiencia planificada sobre sociedades preindustriales contemporáneas (Foster, 1974; Beals-Hoijer, 1974), o como en los estudios denominados de «cultura y personalidad», asentados en la antropología psicológica.

De cualquier manera, resulta imprescindible una evaluación heurística del concepto si pretendemos su uso como reducción científica de una realidad social.

1. EL EMPLEO GENÉRICO DEL CONCEPTO DE ACULTURACIÓN COMO CAMBIO CULTURAL GENERADO DEL CONTACTO

Acculturation: those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into first hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of both groups (Herskovits, Redfield; Linton, 1936. En Seymour-Smith, 1986:1).

La definición propuesta por Herskovits, Redfield y Linton en un *Memorandum* sobre el problema de la aculturación, encargado por la Social Science Research Council en 1935, ha tenido una enorme continuidad en cuanto a su aceptación académica, que reduce el vocablo *aculturación* a «todo cambio cultural generado del contacto»: aculturación, por tanto, se ha utilizado mayormente como sinónimo de contacto intercultural sea cual sea la modalidad del proceso y el resultado final que se genere.

Lo cierto es que desde su primigenia formulación, la definición venía a llenar un vacío en la teoría antropológica que desde el último cuarto del s. XIX, sin embargo, ya contaba con una preocupación especial por los procesos de interacción como objetivo de estudio, estableciendo un esquema conceptual tanto para el constante interés por el tema de la difusión, omnipresente entonces en los estudios histórico-culturales, como «para el que recientemente despertaba la observación directa de los procesos de cambio cultural» (Spicer, 1974:34).

No obstante, como pasamos a plantear, los mayores problemas asociados al estudio de los procesos de interacción tienen su origen precisamente en una concepción genérica sobre el problema del contacto y el cambio cultural. Concepción que, bajo la rúbrica de la «aculturación», pretendía englobar todo fenómeno de contacto y transformación de los sistemas implicados.

Si planteamos una mirada historiográfica en cuanto al empleo del término aculturación, resulta ineludible establecer una correlación entre el contenido conceptual que se le aplica y el plano ontológico que se imprime al fenómeno del contacto intercultural. La naturaleza de los procesos de cambio cultural generados a partir de situaciones de conjunción interétnica tiene una variabilidad tal que, sin embargo, primigeniamente acabó por determinar un uso genérico del término que nos ocupa, trascendiendo así de los particularismos históricos: «acculturation» se-





gún nace de la antropología anglosajona vino, en principio, a definir todo proceso complejo de contacto cultural en el que se establecía la asimilación o recepción de «rasgos» o «conjunto de rasgos» culturales de otras sociedades (Baré, 1996:13)¹.

El problema principal partirá de la interpretación etimológica dada al término anglosajón, del que surge *aculturación*: la visión tradicional entiende que debe implicar únicamente contacto intercultural, al estar formada por la preposición latina *ad*, que significa unión, y *cultural*.

En realidad, dentro de una definición tan amplia tenían cabida problemas tan complejos como la distinción entre los procesos de reciprocidad y las situaciones de transmisión unilateral; o las distintas variantes que se derivan del tipo de contacto histórico generado. El concepto de aculturación, así, pretendía englobar la heterogeneidad de un problema, el de la interacción cultural, a partir de la generalización heurística, prescindiendo de las distintas modalidades que implica². Con ello, las expectativas científicas de conceptualización de las realidades sociales del cambio cultural resultaban insuficientes.

Sin embargo, otros autores han advertido que la partícula *ad* puede también entenderse como negación, con lo que el concepto implicaría la carencia de cultura. Si bien la tesis de ausencia de cultura es ontológicamente errónea (ya que la condición humana es inherente a la cultura), sí que su acepción como *pérdida cultural* (por sustitución de nuevas formas) podría tenerse en cuenta, tal y como propondremos: de esta forma se explicitaría un proceso particular del fenómeno de la interacción, en el que un sistema entra en fase de desintegración, eso sí, para extinguirse o incorporarse a otro, de aquí que en el presente ensayo asociemos el concepto a *asimilación*. Así las cosas, planteamos una concreción heurística, de modo que al hablar de proceso de aculturación estemos ya remitiéndonos a un fenómeno concreto de cambio cultural generado del contacto. No obstante, también es susceptible el mantenimiento de la acepción genérica, sobre la base de su aceptación académica generalizada, siempre y cuando definamos entonces con precisión las distintas modalidades de procesos y resultados que genera el problema de interacción que analizamos.

¹ Como veremos en este ensayo, de forma tradicional la traducción española ha venido asimilando el vocablo anglosajón *acculturation* como *transculturación*, el neologismo acuñado por Fernando Ortiz a partir de los años 40 para precisar un proceso de conjunción intercultural definido por la reciprocidad y la síntesis como resultado del contacto. El empleo genérico que aquí abordamos implicó la práctica generalizada de pasar por alto este tipo de distinciones de las modalidades históricas, por lo que todo fenómeno de contacto y cambio cultural se agrupaba bajo el mismo término de *acculturation*.

² Wachtel denuncia así el sentido genérico que tradicionalmente la etnología ha aplicado al concepto de aculturación, en el que pasan inadvertidas las distintas modalidades que implica el mismo, esto es, «integración», «asimilación», «sincretismo», etc.: ninguna ley general, universalmente válida, subraya, *permitiría ir de un polo a otro* ya que estas tipologías presentan dificultades por sí mismas (Wachtel, en Baré, 1996:13).

1.1. LA ACULTURACIÓN Y LA DINÁMICA SOCIO-CULTURAL:

DIFUSIONISMO VS. EVOLUCIONISMO, Y LA ESCUELA CULTURALISTA AMERICANA

En realidad, como plantea Juliano(1988:17), una teoría de la aculturación (entendida como cambio cultural generado del contacto) supone sólo un jalón en el largo camino que va desde entender a las culturas como esencialmente autónomas (fines del s. XIX) hasta las modernas conceptualizaciones de la interdependencia.

La preocupación por los procesos interculturales nos remonta a la década de 1880, en que llegó a perfilarse como área antropológica: W.H. Holmes (1886), F. Boas (1896) y W.J. MacGee (1898) ya introducían el término *acculturation*³ que, sin embargo, no fue utilizado para designar el mismo fenómeno (Spicer, 1974:33)⁴.

De cualquier manera, la realidad empírica de los procesos de cambio cultural inducidos por el contacto intercultural impulsó una primera revisión seria del enfoque hegemónico que durante el siglo XIX había condicionado el desarrollo de la teoría antropológica y por tanto la propia concepción de cultura, y por extensión, del cambio cultural y de la aculturación: el paradigma evolucionista. Éste, como primera gran síntesis sobre la dinámica de las sociedades, se vio obligado a una matización epistemológica en cuanto a su visión determinista sobre el desarrollo unilineal como premisa de la diversidad cultural, para incluir la noción de las influencias interculturales como factor explicativo. Así, para compatibilizar la hipótesis, no cuestionada hasta entonces, de las etapas forzosas de desarrollo y la del fenómeno intercultural, se incluyó la variable del «contacto», con lo que «la influencia de una cultura sobre otras (y en esta influencia estaban comprendidos especialmente los procesos de colonización) se leía como un agente dinamizador, que permitía a los pueblos ‘atrasados’ en la historia acelerar su propio proceso evolutivo» (Juliano, 1988:18).

Como veremos más abajo, esta idea venía a legitimar al propio colonialismo, que a su vez reafirmaba la importancia de observar las influencias que unas culturas ejercen sobre otras en la dinámica de la evolución. En un marco de pensamiento moderno, la idea de progreso se sublima y ni siquiera la crítica socialista va a escapar a la visión positiva de la funcionalidad de los contactos, sólo cuestionando en su caso las formas concretas del proceso colonial pero no su carácter inevitable.

³ Aunque en *American Anthropologist* el primer artículo presentado bajo el título de «aculturación» apareció en 1929 de la mano de Redfield («The Material Culture of Spanish-Indian Mexico») el vocablo *aculturación*, sin embargo, no aparece; mientras el índice fue elaborado en 1940. De esta forma, el artículo de Richard Thurnwald, de 1932, «The Psychology of Acculturation», es el primero de esta revista que trata explícitamente el tema, o al menos el primero que es encontrado en los índices (*American Anthropologist*, Vol. 56, 1952:972).

⁴ Así, McGee habla de «aculturación pirata» y de «aculturación amistosa», *significando transmisión y ajuste de costumbres, como consecuencia de contactos entre pueblos de «nivel inferior» y pueblos de «nivel superior», respectivamente*. Mientras, Boas empleó el término de forma más general, *para referirse a un proceso inducido de cambio cuyas consecuencias son que las culturas de una región llegan a ser semejantes entre sí*. Esta acepción influyó en buena parte de etnólogos alemanes, como Ehrenreich y Krickeberg, de principios del siglo XX (Spicer, 1974).



Mientras, sólo desde las ideologías conservadoras, amparadas en el barniz romántico, se va a plantear un rechazo a la tesis evolucionista, para, en su idea esencialista de la cultura, advertir del peligro distorsionador de los contactos, pero sin mostrar una alternativa teórica a la misma más allá de las vertientes racistas (ibíd.).

El difusionismo, principalmente en su vertiente histórico-cultural, sí va a tratar de romper con este esquema, planteando la primera crítica alternativa al paradigma evolucionista en su marco global. Sin embargo, se tendió al extremo opuesto: al rechazar la idea de que las sociedades evolucionan en un mismo sentido, se llega a plantear la imposibilidad de que una creación cultural pueda desarrollarse paralelamente en distintos espacios y tiempos. Con ello se sobrevalora el factor de la influencia cultural como variable determinante en las dinámicas socioculturales, lo que, no obstante, se tradujo en una primera conceptualización de la idea de aculturación.

El concepto de cultura desarrollado por la corriente histórico cultural, esencialmente como un «conjunto de rasgos», vino a desestimar por tanto la idea de cultura como un todo, lo que explica la priorización de estudios reduccionistas amparados en la observación de aspectos aislados de la cultura y su diseminación geográfica: «en este fraccionamiento del problema se pierde toda visión de conjunto y los distintos elementos resultan reificados y dotados de una dinámica expansiva propia» (ibíd.:19).

Indudablemente, el sentido genérico está asociado a un interés de la etnología del contexto post-colonial por atender a los fenómenos de cambio cultural. Esta implicación derivó en una comprensión etnocentrista que observa los fenómenos de conjunción intercultural de modo unilateral, a la par que los explica como una experiencia de meros préstamos de «rasgos culturales». De este modo, el procedimiento metodológico más común que observamos en los primeros estudios sobre aculturación, y que influirá notablemente en la escuela culturalista norteamericana de los años 50⁵, es el del aislamiento de determinados «componentes» de una cultura que, en su asunción por otra, definían una situación de cambio cultural, bien para el grupo «receptor», bien para el «emisor», o bien para ambos.

Beals, por ejemplo, engloba bajo el concepto de «acculturation» todos aquellos *cambios* que se derivan del contacto: la aculturación es sinónimo del cambio cultural resultante, al margen de la forma que éste adopte (Beals, 1978). Como quiera que en todo fenómeno de contacto se pone en marcha la transmisión de elementos de una cultura a otra, la acepción de «contacto cultural» es una sinonimia de la de «acculturation».

Linton, por su lado, plantea así mismo un término genérico de aculturación, como resultado de un primer proceso de difusionismo: el de la «presentación de nuevos elementos a una sociedad»; fenómeno que siempre presupone un contacto. La naturale-

⁵ Un grupo representativo estaría formado por autores de enorme influencia en la antropología americana como A. R. Beals, B. M. Foster, R. Linton, R. Redfield o S. Tax.

za del contacto, para Linton, rara vez deriva en un proceso *aculturativo* (en el sentido de asimilación, que es el que aquí proponemos darle), sino lo que hoy entenderíamos como *transculturativo*, ya que los contactos «producen siempre un intercambio de elementos de cultura; con el tiempo, las sociedades en un principio distintas, y sus culturas, se fusionarán para formar una nueva sociedad y cultura» (Linton, 1972: 326).

Por tanto, no hay una distinción entre *aculturación* y lo que, como veremos más abajo, Ortiz acuñará como *transculturación*; una acepción genérica que se deriva de la carencia de demarcación entre las distintas formas que pueda conllevar un fenómeno de interacción cultural: para Linton, el contacto implica siempre, salvo «raras excepciones» en las que se establece una relación de conquista y subordinación, una interacción recíproca. Esta noción la presentaba, quizá como novedad, para desprenderse del contenido etnocéntrico que suele llevar el concepto de «difusión».

Por su lado, Linton irá más lejos, al desestimar la realidad de un proceso de conjunción intercultural cuyo resultado supone la *asimilación*, tal y como entendemos el concepto de aculturación. Esa noción, dice Linton, «se basa en la creencia un tanto cándida de que una de las dos sociedades en cuestión reniega completamente de su cultura anterior y acepta por completo la del grupo con el que entra en contacto» (ibíd.). Este tipo de aforismo que pretende excluir todo prejuicio etnocéntrico acaba por convertir el concepto de aculturación, muchas veces, en un mero eufemismo en el que se retrata situaciones de imposición como una libre adopción por parte de los grupos que la sufren: una sociedad no *reniega* de *motu proprio*; cierto, se le impone el cambio o se ve determinada a esa completa renuncia, pues su sistema cultural, su orden socio-económico, etc., ya no tiene cabida en la nueva situación impuesta, coercitiva o espontáneamente, desde fuera. Tal expresión de Linton proviene probablemente de una creencia frecuente por parte de los antropólogos culturalistas en que en todo proceso de contacto las culturas actúan *libremente*, seleccionando aquellos elementos que perciben de *los otros* (los «donadores») y que, sea por prestigio, sea por utilidad, más les conviene. Con ello se trata de eliminar toda noción de coerción y aplicar una explicación funcionalista al cambio cultural sufrido por las comunidades *receptoras*.

Encontramos por tanto una primera reducción del fenómeno de la interacción, que concibe el proceso como necesariamente bilateral «y explicado en términos de adopción selectiva de elementos culturales extraños» (Ribeiro, 1971: 9). Esta primera estimación ontológica dará paso a la necesidad de incluir las situaciones en que el proceso era unilateral, «o al menos, en las que no afectaba necesariamente a las dos etnias en confrontación». Sea como fuere, como señala Ribeiro, esta orientación culturalista, que sobrevalora los factores culturales, terminó por abdicar de la formulación de una teoría general y por «restringir la capacidad explicativa de los estudios de aculturación a análisis histórico-etnológicos concernientes a situaciones concretas» (ibíd.).⁶

⁶ Junto a la tendencia culturalista, en el balance que propone Ribeiro sobre los esquemas conceptuales tradicionales sobre la aculturación, señala otra orientación de análisis, la *sociologista*, que primaba los aspectos sociales de las situaciones de conjunción en detrimento de otros factores, incluso los culturales (Ribeiro, 1971).





En cierto modo, la confusión parte de la herencia difusionista que va a entender todo proceso de interacción cultural como mero intercambio de «rasgos culturales». Pero una cultura no está formada por simple yuxtaposición de elementos parciales, constituye un hecho global (Wachtel, 1976: 213), de aquí que si entendemos el estudio de los fenómenos de contacto descomponiendo las culturas sujeto del proceso, en rasgos arbitrariamente aislados, no estamos abordando un verdadero problema de transformación o mutación cultural: en otras palabras, la adopción de fragmentos dispersos de una cultura por otra no tiene por qué implicar una verdadera asimilación de ésta (ibíd.). Si existe pues una evidente distancia entre *asimilación* y *fusión* o *síntesis*, no es posible el empleo de un mismo término para ambos procesos. Si, por el contrario, no aplicamos esa distinción heurística, el término genérico permanece ambiguo, asociado a una generalidad conceptual del fenómeno de contacto y cambio cultural, sea éste recíproco o unilateral.

Es ésta lo que Baré observa como una «debilidad inherente a la definición clásica de aculturación que», al reducir la cultura a un conjunto de rasgos culturales yuxtapuestos, «se autoimpide, en efecto, la comprensión de las disposiciones sistemáticas que unen estos rasgos entre sí, autoimpidiéndose a la vez identificar la naturaleza parcial o total, subordinada o determinante, de los cambios culturales en acción» (Baré, 1996: 14).

Hubo, no obstante, tempranos esfuerzos por establecer una demarcación conceptual del término, atendiendo a la definición ontológica de la realidad que pretende estudiar, en los que se sitúa la definición clásica, con la que iniciamos este ensayo, de Herskovits, Redfield y Linton. Éstos elaboraron una especificación del concepto *acculturation*, para delimitar los estudios del contacto cultural, frente a otros propiamente definidos como «cambio cultural», «préstamo» o «difusión»:

La transculturación [*acculturation*] comprende aquellos fenómenos que resultan donde los grupos de individuos que tienen culturas diferentes toman contacto continuo de primera mano, con los consiguientes cambios en los patrones de la cultura original *de uno de los grupos o de ambos* (en Herkovits, 1952: 565-566) [la cursiva es nuestra].

La definición, en efecto, se desmarcaba así tanto de la generalidad de «cambio cultural», que no sería sino un aspecto del proceso, como del de «asimilación» que, en todo caso, constituiría una fase del mismo. Mientras, en cuanto al fenómeno de «difusión», si bien siempre presente en una situación de contacto, se advertía que éste, por el contrario, no supone un prerequisite para el primero: el préstamo puede surgir sin necesidad del contacto directo, por lo que la difusión es también sólo un aspecto del proceso de interacción (ibíd.).

Hay, por tanto, un esfuerzo por precisar el concepto. Ciertamente, la definición contiene ya un intento por superar un contenido excesivamente genérico; y, sin embargo, el problema de la distinción entre interacción recíproca o unilateral sigue sin cuestionarse: la *asimilación* es sólo, según esta definición, una fase de un fenómeno general que es la transculturación [*acculturation*]; con lo que permanece la reducción aculturación = cambio cultural generado del contacto. De aquí viene el problema terminológico que se deriva de una acepción sinónima en la semántica

inglesa entre transculturación y aculturación, donde ambos conceptos se definen por el mismo vocablo: *acculturation*⁷. La definición, en este sentido, es explícita cuando se expresa que *acculturation* da cuenta de los fenómenos de cambio que se dan tanto en «uno de los grupos o en ambos».

Así las cosas, esta carencia de distinción no supera un sentido genérico heredado, el de atribuir el concepto a todo fenómeno de contacto y cambio cultural sin lograr precisar el tipo de fenómeno resultante (transculturativo o de asimilación de una cultura por otra). Como advierte Leclerc, «según esta definición, la aculturación [léase también transculturación] comprende el estudio de los diversos contactos que han tenido lugar entre las sociedades a todo lo largo de la historia, cualesquiera que hayan sido las modalidades concretas de esos contactos. Así pues, historiadores habrían hecho estudios de aculturación sin saberlo desde Herodoto» (Leclerc, 1973: 93).

Por otro lado, tampoco se lograba superar el anclaje difusionista, al menos en términos metodológicos, si tenemos en cuenta la defensa que emite Herskovits sobre la necesidad de tratar los estudios de interacción partiendo del análisis de uno o varios elementos de la cultura que ha experimentado el contacto, ya que «es imposible estudiar culturas totales» (Herskovits, 1952: 579). Tras la apuesta metodológica de Herskovits, lo que subyace es una total filiación inductivista que, aunque parezca lo contrario, no se contrapone al uso genérico de aculturación: Herskovits pretende pasar de lo particular (el contacto a través de los rasgos culturales que se transmiten) a lo general, que a priori denomina *acculturation*, pero cuya definición explícita viene dada por la situación particular estudiada. El propio Herskovits reconocerá que la distinción que se preveía entre transculturación y difusión, en realidad atiende más a una diferenciación metodológica que conceptual, en la que si el estudio difusionista atendía a fenómenos de «transmisión cultural conseguida», la transculturación [*acculturation*] atiende al estudio de la «transmisión cultural en marcha» (ibíd.).

1.2. DIFUSIONISMO, FUNCIONALISMO E IDEOLOGÍA COLONIAL: LA ACULTURACIÓN COMO EUFEMISMO DE COLONIALISMO.

Desde comienzos de siglo, el difusionismo centró buena parte de los estudios antropológicos en los procesos de contacto cultural. Se insistía en la transferencia de elementos culturales en una relación centro-periferia, incorporando herramientas conceptuales como «choque cultural» (*culture clash*) o «aculturación» para, según autores como Leclerc, evitar hablar explícitamente de expansión de una dominación colonial (Leclerc, 1973).

⁷ De hecho, cuando Herskovits entra a valorar el neologismo acuñado por Ortiz de *transculturación*, subrayará que «si no estuviera tan firmemente fijada la palabra *acculturation* en la literatura antropológica, ‘transculturación’ podría igualmente ser bien usada para expresar el mismo concepto» (1952:27).





De esta manera, la antropología, en su búsqueda por alcanzar categoría científica, pretendía enfocar un fenómeno *real*, como el del colonialismo, desde una esfera propia: supone lo que Leclerc denomina una *reducción científica* de la colonización al concepto de aculturación. Con ello, la primera se asumía como un ejemplo más de los contactos entre sociedades (ibid., 90-91); esto es, un caso particular de los procesos de cambio por contacto.

La tesis de Leclerc es tajante: todos los intentos de conceptualización de la antropología clásica destinados a teorizar sobre los fenómenos del cambio cultural derivados de la interacción no son sino un eufemismo; una abstracción en la que subyace el «sentido real» que no es otro que el de la realidad colonial: «todos los estudios de aculturación son en la práctica estudios sobre algunos aspectos del colonialismo» (ibíd., 92). Con esa operación, desde su origen, términos como el de aculturación, aparecen viciados: al ser recurridos como herramientas heurísticas y metodológicas que pretenden desligar al antropólogo de cualquier tipo de contaminación subjetivista, sirven sin embargo para neutralizar científicamente un fenómeno de interacción que no es precisamente neutro.

El problema de la denuncia de Leclerc es que éste recoge también un sentido genérico del concepto de aculturación: en realidad cuando denuncia que la aculturación es una reducción científica e ideológica⁸ del colonialismo, nos remite de nuevo a su acepción *transculturativa*: se habla de reciprocidad y de transmisión mutua, diría el francés, para esconder una relación de imposición entre dominantes y dominados. Desde esta perspectiva, puede darse por válida, hasta cierto punto, la interpretación de Leclerc. El factor dominante del proceso que describe Leclerc es la colonización contemporánea, es evidente. Pero, ¿qué ocurre cuando, por ejemplo, el contexto no es la colonización contemporánea, sino la mercantilista del periodo moderno, con otros fines, otros medios, otras legitimaciones, etc? ¿Se mantiene aún la mecánica relación entre aculturación y colonialismo?; ¿deberíamos hablar para el modelo de Canarias, en cuanto al proceso de aculturación aborígen, simple y llanamente de colonialismo, sin atender a todo el complejo de condicionantes que determinaron dicho proceso?⁹. Quizá Leclerc coincide con Rosa Luxemburgo cuando ésta se pregunta si «data del renacimiento el momento en el que comienza la ‘acumulación primitiva’ del capital occidental y la voluntad de encontrar mercados previos en el ‘tercer mundo’» (en ibíd.:39); esto es, si el colonialismo del siglo XVI es en lo esencial el prelude del contemporáneo. Desde esta perspectiva, tendría cabida la

⁸ Leclerc plantea que junto a una *reducción científica* de la colonización a la aculturación, la relación entre la ideología colonial y la antropología clásica vino también a proponer una *reducción ideológica* en ese mismo sentido, del colonialismo a la aculturación (o transculturación): negarse a calificar la aculturación de colonial, subraya Leclerc, significa banalizar el fenómeno del colonialismo y no ver «su aspecto tan evidente (para el colonizado) de deculturación y destrucción de las particularidades culturales nacionales» (Leclerc, 1973:100).

⁹ Tratamos de definir ambos términos: que un fenómeno de aculturación, como el que se da en Canarias, esté íntimamente ligado al proceso colonial que sufre no implica que aculturación y colonialismo puedan emplearse como sinónimos.

tesis de Leclerc de asociar cualquier proceso de aculturación (o transculturación) generado del contacto entre occidente y otras culturas con la realidad del colonialismo, pero eso no implica discernir entre colonialismo, como factor causal, y aculturación como resultado.

Sin embargo, insistimos aquí, la mayor carencia del empleo del término aculturación¹⁰ es, precisamente, su incapacidad para definir la modalidad del proceso que pretende definir: se ha aplicado tanto a estudios de conjunción mutua, de la que resulta una síntesis transculturativa, como a realidades de imposición de una de las partes sobre la otra.

Podríamos, sin embargo, tratar de discriminar entre «aculturación surgida de una relación colonial», o de tipo impositiva, y aculturación surgida de una relación intercultural sin que necesariamente parta de un proceso coercitivo, o del binomio dominantes/dominados. Una vez más, para ello, es inviable el empleo genérico del término para ambos casos, ya que un concepto tendría poca validez si se aplica para definir situaciones y significados histórico-culturales distintos. Como veremos, Fernando Ortiz dio ese primer paso acuñando el neologismo de transculturación.

En realidad, la perspectiva funcionalista, en la que se inserta el propio antropólogo cubano, actuó como un renovado esfuerzo por reformular heurísticamente los fenómenos del contacto cultural, tratando de desprenderse de una correlación tradicional hasta entonces, promocionada por la antropología clásica, entre «ideología colonial» y la disciplina.

En esta revisión jugaron un papel esencial las primeras críticas lanzadas sobre los estudios de aculturación en cuanto al carácter etnocentrista que subyacía en los mismos. Desde los años 20, Kroeber, y poco después Herskovits, advertían que tratar el proceso intercultural desde una única visión unidireccional, como suponía centrar los estudios exclusivamente como procesos de «occidentalización», constituía una grave desviación e impedía una base adecuada para la necesidad de los análisis comparativos (Spicer, 1974:34-35; Juliano, 1988:20). La respuesta se tradujo en un esfuerzo corrector basado en la formulación de estudios detallados sobre otros procesos más concretos, conceptualizándolos como hispanización, mexicanización, hinduización, japonización, etc. Sin embargo, sólo supuso introducir éstos en el mismo esquema y «no hizo sino desplazar la crítica a otros aspectos más significativos» (Juliano, 1988:20)¹¹.

¹⁰ Del *empleo* del término y no del término mismo. Queremos acentuar en este ensayo que se trata de un problema esencialmente de uso impropio del concepto de aculturación; derivado de su falta de precisión, se genera una acepción genérica que reduce su capacidad de definición heurística de los procesos socio-culturales sobre los que se pretende aplicar. El problema no está tanto en el concepto mismo, si éste parte de una definición concisa y distintiva de otros tipos de modalidades de la interacción cultural.

¹¹ Esa tendencia a los estudios etnográficos asociados a fenómenos de interacción cultural se va a ir multiplicando a lo largo de todo el desarrollo antropológico a partir de los años 30 fundamentalmente, en que se centró la atención en la observación directa de los contactos entre indios y angloamericanos, y entre africanos y europeos, como revelan los estudios de Margaret Mead, Hunter



La crítica de las limitaciones del difusionismo explica el desarrollo de nuevos esquemas conceptuales en el que, particularmente desde el paradigma funcionalista, se incorporó una concepción distinta de la cultura, «según la cual los elementos constitutivos se interrelacionan y configuran un molde o 'pattern' que es afectado en su totalidad por la variación de cada uno de sus elementos» (ibíd.:19).

De esta forma, el contacto intercultural deja de entenderse como prerequisite para la difusión de rasgos aislados, para transformarse simplemente «en un marco creador de posibilidades de incorporación de elementos nuevos», en el que cada sistema cultural selecciona los aportes que integra, «de acuerdo no sólo a las características del rasgo a asimilar (utilidad, compatibilidad con los pre-existentes) sino también en relación a su permeabilidad específica» (ibíd.).

Es en este marco, en el que, a mediados de los años 30, el gran interés que habían despertado los temas sobre el cambio cultural generado de procesos de interacción, se concretó en la elaboración de un memorándum («Outline for the Study of Acculturation», 1936), a petición de la Social Science Research Council, firmado por Herskovits, Redfield y Linton, del que surgirá la conceptualización clásica del término aculturación y un primer esfuerzo por definir el campo de estudio sobre el mismo, ofreciendo una lista matriz de cuestiones en relación con las cuales debían reunirse datos directos para investigar sistemáticamente los fenómenos definidos (Spicer, 1974:34)¹².

La nueva búsqueda científica, promovida por el enfoque funcionalista, siguió, sin embargo, asentándose en la necesidad de evitar términos como «colonialismo», para lo que ahora se va a insistir en la cualidad de las sociedades por elaborar mecanismos internos de equilibrio que les permite su continuidad cultural. De nuevo, conceptos como «aculturación» [o transculturación] servían, según Leclerc, para distorsionar y minimizar la realidad del colonialismo, pretendiendo un uso de vocabulario neutro, al estilo de las ciencias naturales, cuya intención es expulsar la especulación y la ideología.

Malinowski, por ejemplo, pasó del interés por estudiar el «estado puro» del hombre *no contaminado* por la civilización, a observar la uniformidad introducida por el colonialismo y la ciencia. Así, en *Dynamics of Culture Change*, invoca a la unidad de método de las ciencias para descubrir «la uniformidad y la racionalización

Wilson o Richard Thurnwald. Sin embargo, como advertimos, el fantasma de la crítica sobre el enfoque etnocentrista va a estar siempre presente en buena parte de las impresiones asociadas a la caracterización de los estudios sobre aculturación.

¹² El memorándum, publicado en 1936 por *American Anthropologist* y anteriormente en *Man*, recogía también tipos y situaciones de contacto, procesos, mecanismo psicológicos y resultados: «Los procesos de 'determinación', 'selección' e 'integración' se identificaron como aquellos cuyos resultados eran, respectivamente, la manifestación de ciertos rasgos por parte de un grupo donante en situaciones de contacto, su aceptación y la modificación de las características aceptadas por el grupo receptor. Los términos 'aceptación', 'adaptación' y 'reacción' respondían a la sustitución de elementos culturales, la combinación de elementos dentro de nuevos conjuntos, y el rechazo de elementos. Estos puntos sirvieron de base para muchos análisis posteriores de los fenómenos de aculturación» (Spicer, 1974:34).

de los fenómenos que estudia» (Leclerc, 1973: 89). A partir de aquí, el funcionalismo parte de una premisa fundamental, de la que ha de dar cuenta la antropología:

Del mismo modo que las sociedades primitivas han mostrado su capacidad para integrar el pasado por una interiorización de las 'supervivencias', dan también prueba de sus posibilidades de integración de lo exterior, de lo extraño, en su presencia. Las sociedades del tercer mundo son contemporáneas de nosotros y de sí mismas (ibíd.).

Con esta propuesta de insistencia en la sincronía, por parte del funcionalismo que asume Malinowski, concluye Leclerc, la colonización se traduce como un *elemento real* de la sociedad indígena; en síntesis, legitimado por su propia dinámica.

Por su lado, frente a realidades de asimilación¹³, se optó por incorporar conceptos como el de «integración», que vendría a primar en las relaciones interétnicas la capacidad de las culturas por desarrollar ajustes mutuos entre elementos de cultura (Linton, 1972: 338). Cualquier aspecto de mecanismo coercitivo aparece así relativizado para priorizar en los aspectos adaptativos de las sociedades, capaces de asumir cualquier marco de interacción, como si las realidades de imposición, al ser *desmoralizadas*, supusieran un proceso *natural* en las relaciones socio-culturales.

Ciertamente parece plantearse una visión optimista, desde el funcionalismo, de los procesos de aculturación, cuando se subraya que la desaparición total de una cultura no es lo frecuente en una relación intercultural, ya que de ésta siempre se ponen en marcha ajustes que aseguran el equilibrio de los sistemas participantes:

No parece que ningún elemento que sea lo suficientemente compatible con una cultura para que ésta lo acepte pueda desorganizarla permanentemente o destruir una sociedad. Ambas poseen una notable vitalidad y una capacidad de transformación casi infinita. Cuando se ponen de manifiesto las dificultades que se derivan de una nueva forma, entra en juego inmediatamente la capacidad inventiva de los miembros de la sociedad, y tanto la nueva forma como las ya existentes se van modificando progresivamente hasta que llegan a encontrar un equilibrio (ibíd., 344-345).

2. TRANSCULTURACIÓN: LA SÍNTEISIS DE LA INTERACCIÓN

El enfoque funcionalista del cambio cultural, en cualquier caso, promovió un compromiso coherente por el uso preciso de los conceptos que han de definir una interacción cultural. En este sentido, el esfuerzo por marginar el contenido

¹³ Se insiste también en conceptos como «proceso de integración» o «grados de integración» para aplicar la teoría funcionalista al cambio cultural derivado del contacto como observamos en Linton: «Al decir proceso de integración, queremos significar el desarrollo progresivo de ajustes cada vez más perfectos entre los distintos elementos que componen la cultura total. Por grado de integración entendemos simplemente la medida de perfección que alcanzan estos ajustes en cualquier punto dado del continuo de la cultura» (Linton, 1972:338).



etnocéntrico en la terminología antropológica parece explicar tanto la asunción de nuevos términos como la reformulación de los tradicionales.

La respuesta más común a esta preocupación se tradujo en una insistencia en el carácter recíproco de las situaciones de conjunción intercultural. El análisis de la naturaleza de la transmisión cultural, siempre selectiva, concluirá así que «ningún elemento del sistema cultural 'fuente' —prestado o impuesto— es reproducido de forma idéntica una vez trasplantado a otra cultura» (Baré, 1996: 14). De esta forma, había que abandonar la tendencia tradicional a descifrar el cambio cultural desde el punto de vista de uno solo de los universos presentes en la interacción (ibíd.).

Sin embargo, el problema semántico de fondo continúa: cuando Ortiz acuña en los años 40 el neologismo de *transculturación*, como término preciso dirigido a definir un resultado final de síntesis en el proceso intercultural, daba por sentado que el vocablo inglés *acculturation* se remitía exclusivamente a fenómenos de asimilación; esto es, de unilateralidad y no de reciprocidad, cuando, como vimos, en la práctica, su empleo genérico hizo que se aplicara a todo tipo de proceso de cambio cultural derivado del contacto. Con ello la propuesta de Ortiz partía, como sostiene Herskovits (1952: 572), de una interpretación errónea del término *acculturation*, al que se le preveía un carácter etnocéntrico *per se* que aquí discutimos, como veremos más adelante. No obstante, el acierto de Ortiz estuvo en tratar de distinguir significados distintos para cada proceso, aunque su creencia en que todo contacto supone reciprocidad le llevará a insistir en la sustitución de un término por otro:

Por aculturación se quiere significar el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género. Pero transculturación es vocablo más apropiado [...] Entendemos que el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse neoculturación. (Ortiz, 1973: 129;134-135).

Detrás de la nueva fórmula estaba, por un lado, la comprensión de un fenómeno eminentemente sintético como se pretende entender el modelo cubano de interacción cultural (Galván, 1999), y por otro, como advertimos, una traducción del término *acculturation* en su sentido genérico y etnocéntrico, el más común pero no por ello el más correcto. Malinowski, en este sentido, saluda el neologismo de Ortiz, pero hasta tal punto que pretende sea sustitutivo de otras expresiones como «cambio cultural», «aculturación», «difusión» o «migración u ósmosis de cultura». Por una parte, acude al supuesto carácter etnocéntrico que conlleva *aculturación* y, por otra, a la máxima funcionalista de que todo proceso de interacción es recíproca, en el que la cultura *receptora* es a su vez *donadora* y viceversa:

La voz *acculturation* contiene un conjunto de determinadas e inconvenientes implicaciones etimológicas. Es un vocablo *etnocéntrico* con significación moral. El inmigrante tiene que «aculturarse» (*to acculturate*); así han de hacer también los indígenas,

paganos e infieles, bárbaros o salvajes que gozan del «beneficio» de estar sometidos a nuestra Gran Cultura Occidental. La voz *acculturation* implica por la preposición *ad* que la inicia el concepto de un *terminus ad quem*. El «inculto» ha de recibir los beneficios de «nuestra cultura»; es «él» quien ha de cambiar para convertirse en «uno de nosotros». [...] Todo cambio de cultura, o como diremos desde ahora en adelante, toda transculturación, es un proceso en el cual siempre se da algo a cambio de lo que se recibe; es un «toma y daca», como dicen los castellanos. Es un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas. Un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja. (Malinowski, en Ortiz, 1973: 6-7).

En efecto, pero ¿cómo definir aquel proceso en el que se evidencia la profunda transformación sólo en una de las partes?; ¿cómo llamar a los fenómenos en los que el contacto acaba por hacer desaparecer uno de los sistemas culturales participantes? Malinowski no parece dar una solución; hay que buscar una distinción heurística entre este tipo de proceso, que partiendo también de un marco de interacción, no necesariamente de carácter impositivo, genera un *cambio cultural* totalmente divergente del sistema de *toma y daca* de que nos habla Malinowski: ese sistema de modificación recíproca difiere de aquél en el que hay una clara relación superordinados-subordinados que acaba con la asimilación y deculturación de los segundos. Los términos conceptuales han de servirnos de herramientas heurísticas para definir la particularidad o generalidad de los procesos.

«Transculturación», como defendía el propio Malinowski, «no contiene la implicación de una cierta cultura hacia la cual tiene que tender la otra, sino una transición entre dos culturas, ambas activas, ambas contribuyentes con sendos aportes» (ibíd., 7-8). Pero ésta es una realidad particular, de *integración*, distinta a la de *asimilación*, por lo que no puede erigirse un término en generalidad para definir fenómenos distintos, incluso opuestos. No tenemos por qué negar un término para sustituirlo por otro, sino tratar de precisar y definir cada uno de los conceptos que implican. Cuando Ortiz, secundado por Malinowski, habla de un proceso transculturativo, porque su resultado de la confluencia de dos o más culturas matrices, es la emergencia de una nueva realidad cultural, es esencialmente correcto; pero muchos fenómenos de relación intercultural acaban traduciéndose en una total desarticulación de una cultura para incorporarse, esto es, ser asimilada, a la esfera de la otra¹⁴.

¹⁴ Otra cosa distinta es que a partir de la observación de determinados componentes aislados de un sistema cultural se pretenda hablar de fenómeno transculturativo (el gofio, la hamaca); elementos cuya primigenia relación en un todo socio-cultural se ha perdido o ha sido recuperada posteriormente como símbolos diacríticos, pero ya como elementos externos que son asumidos por la cultura resultante, siendo ésta el sistema dominante en el conflicto de interacción.

En Canarias podríamos plantear, a modo de propuesta, si lo hacemos desde la perspectiva aborigen: transculturación = primeros momentos; aculturación = conquista y colonización (resultado final). Aunque si transculturación atiende también a una expresión que define un resultado final, de síntesis, como pretenden Ortiz y Malinowski, tampoco sería válido aquí (mejor «etapa de contacto transcultural», por ejemplo). Lo cierto es que probablemente en los primeros momentos tampoco puede hablarse de transculturación, si ésta atiende a un proceso de plena confluencia; hay que observar qué





El problema siempre acaba por manifestarse en una errónea generalización de los procesos de contacto: para Malinowski parece que todo contacto implica transculturación (ibíd., 8-9). Como plantea Leclerc (1973) si seguimos a Malinowski, la utilización de transculturación para definir procesos de relación colonial no es más que un eufemismo que trata de enmascarar la realidad de una relación de dominación, de colonialismo; una forma de sutileza que, con la pretensión de huir del etnocentrismo en verdad se oculta una realidad de imposición cultural (¿es eso confluencia recíproca?). Lo cierto es que no todo contacto establece un cambio cultural recíproco como plantea Malinowski¹⁵.

Por tanto, una herramienta heurística es aquella que nos permite conceptualizar realidades, y su empleo genérico ha de ajustarse a este mismo enunciado. El término *transculturación* no puede, como pretende Malinowski, ser sustitutivo de otros (difusión, aculturación) para definir procesos de contacto y cambio cultural porque lo que genera es una distorsión mayor aún de la precisión conceptual que se pretende: si se defiende *transculturación* para señalar la integración recíproca de elementos por una y otra cultura en un proceso de contacto, todas las culturas no son más que fenómenos transculturativos porque ninguna es un sistema cerrado; y hoy, por ejemplo, no podríamos hablar de una «cultura europea», ni siquiera en su acepción genérica.

Pero, por otra parte, ¿resulta de veras etnocéntrico un término como *aculturación*? Tal percepción es la que lleva a Ortiz a una necesidad de acentuar el carácter recíproco de las relaciones interculturales, y no precisamente la disociación entre ese proceso y otras modalidades de la interacción. Herskovits, que defendía la inclusión del neologismo «transculturación», aunque sin diferenciarlo del *acculturation* anglosajón, ya que, como Malinowski observaba, todo préstamo era una relación recíproca, advertía sin embargo que la palabra *acculturation* no implica etnocentrismo (Herskovits, 1952: 572): pero esa defensa partía del empleo genérico de acultura-

tipo de relaciones se dieron, pero en todo caso no debieron de ir más allá del intercambio de elementos y rasgos culturales aislados.

Otra posibilidad, quizá más coherente, sería disociar entre el punto de vista de los europeos, que podría incluir el concepto de *transculturación*, aunque discutible en todo caso y el punto de vista de los aborígenes, que atendería al concepto de *aculturación* o asimilación.

¹⁵ En Canarias se da un cambio cultural, en efecto, y es total para quienes son receptores (aborígenes) pero para quienes llegan sería excesivo hablar de cambio cultural: es una nueva realidad (sociedad de frontera), una variante más dentro de un sistema amplio de cultura como es la europea posmedieval, como una expresión más de las miles que se darían en un contexto cultural amplio como el europeo (existe una adaptación a las ecologías insulares, sus recursos, etc., pero eso no implica cambio cultural, al menos promovido por el contacto con «otros», sino de promoción interna: es una adaptación que se va a poner en marcha desde el mismo esquema tecnoeconómico, de la misma búsqueda de fines productivos, cosmovisión, etc. que ya traen consigo) Todo depende del término genérico que empleemos de «cultura», ya que podemos hablar de cultura occidental europea, para disociarla de la aborígen (africana insularizada), y es evidente que el resultado del proceso de interacción es, en este sentido, el de una prevaencia de aquella sobre ésta: los europeos que vienen a las islas «no dejan de ser europeos»; el guanche sí deja de ser guanche.

ción, que aquí denunciamos que cubre todo tipo de fenómenos de contacto y cambio cultural derivado¹⁶.

El problema es que no todo contacto intercultural genera un proceso de transculturación, y así el propio Ortiz lo contempla en el caso de la relación entre europeos y taínos. Ese contacto, dice el cubano, acabó por producir una «transculturación fracasada para los indígenas y radical y cruel para los advenedizos» (Ortiz, 1973:132). Por tanto, aquí, los taínos no son «transculturados». ¿Cómo llamar al proceso de desarticulación cultural que sufren? ¿Sólo como *transculturación fracasada*? ¿no es eso un enfoque más etnocéntrico que el de la aplicación de uno más preciso y acorde con dicho fenómeno? Nuestra propuesta va dirigida a definir resultados interculturales de ese tipo desarticulativo como un proceso *aculturativo*, distinguiéndolo así de aquellos en los que sí resulta un proceso *transculturativo*. En todo caso, como ocurre en el modelo de Canarias, sólo los que llegan, los europeos, que imponen su sistema cultural (entendido éste como un hecho global y no de meros componentes), pero que a la par asumen ciertos elementos autóctonos (quizá como respuesta adaptativa), supone *transculturación*; aunque también discutible si sigue existiendo un único sistema dominante¹⁷.

De esta manera, ambos conceptos (aculturación / transculturación) implican un cierto etnocentrismo, que no hay por qué negar: si partimos del punto de vista de los europeos, eurocéntrico supone emplear el término *transculturación* porque está dando cuenta de una realidad que está asociada exclusivamente a la transformación generada por los europeos y no por los indígenas, cuya mutación es la de pérdida cultural y la de asimilación; si, por el contrario, partimos del punto de vista de éstos, *aculturación* es indigenista, pues apunta exclusivamente al fenómeno de desarticulación de la cultura nativa y, obviamente, no a la europea.

Esta valoración no implica negar la coherencia de un uso preciso de conceptos distintos para definir realidades socio-culturales distintas. *Transculturación* no puede suplantar o sustituir a otros términos como *aculturación* o *asimilación*, ya que son fenómenos diferentes: el primero tiene un resultado de conjunción e integración recíproca; el segundo, según lo entendemos, al margen del uso genérico que se la ha dado, tiene un resultado de un claro reemplazo genérico (de cultura total y no sólo de elementos o rasgos culturales) de una cultura sobre otra. Otra cosa es advertir que en este último fenómeno se generen pervivencias de la cultura receptora o que hablemos de asimilaciones mutuas, pero existe una regularidad dominante (en Canarias, la europea) y una deculturación o destrucción cultural (la aborígen).

Una solución pasa, por tanto, por la incorporación de definiciones precisas que vengan a conceptualizar cada modalidad de fenómenos de interacción cultural,

¹⁶ Herskovits lo que plantea es no distinguir *acculturation* de *transculturación*, ya que, en efecto, como hemos visto, el primer concepto se aplicaba de forma genérica también para los procesos transculturativos: aculturación así también puede designar préstamo cultural mutuo.

¹⁷ No por el simple hecho de adquirir ciertos *rasgos culturales*, elementos que forman parte de un todo, se conforma una situación de conjunción transculturativa.



tanto en su resultado final (transculturativo, sincrético, aculturativo, etc.) como en la propia dinámica del proceso (en cuanto a los grados y etapas que pueda implicar el mismo, según las condiciones históricas dadas).

En este sentido, ya Lesser (años 30) trató de precisar un concepto que definiera la reciprocidad disociándolo de las situaciones colonialistas. Como Leclerc, muchos años después, Lesser comprobó que la casi totalidad de los estudios que se denominaban de aculturación se referían de hecho a la aculturación colonial. Así, tratará de discriminar el término *aculturación* (que, una vez más no difiere del de *transculturación*) del de *asimilación* que caracterizaría a la colonización:

La aculturación puede ser utilizada para referirse a las modalidades según las cuales un aspecto cultural cualquiera es adoptado por una cultura y se ajusta y se adapta a ella. Lo que implica una cierta igualdad cultural relativa entre la cultura que da y la que recibe. Por el contrario, la asimilación es el proceso por el cual elementos de una cultura conquistada o dominada van transformándose en un estado de ajustamiento relativo a la forma de cultura dominante. En la aculturación, los grupos culturales dominados se encuentran en una relación que es esencialmente de reciprocidad (Lesser, *The Pawnee Ghost dance and game. A study of cultural change*, 1933. cit. en Leclerc, 1973: 98).

Como vemos, aquí Lesser emplea *aculturación* en el sentido que posteriormente acuñó Ortiz, como un fenómeno de transculturación, lo que nos da una idea del empleo genérico del término. A su vez, tampoco escapa Lesser a la traducción clásica de entender la interacción como un proceso de intercambio de «rasgos culturales», según la herencia difusionista. Al margen, sin embargo, de estas apreciaciones, lo que realmente nos interesa resaltar es ese primigenio esfuerzo por disociar lo que es un proceso de *reciprocidad* (que denomina aculturación) de aquel que supone la *asimilación*.

Sin duda, ambas realidades requieren un término distinto, que las defina como procesos diferentes. Lesser opuso así «aculturación» a «asimilación»; nosotros, partiendo de una distinción conceptual también entre «aculturación» y «transculturación», proponemos *transculturación vs asimilación*, siendo éste un sinónimo de «aculturación» y no de «transculturación» como ha sido lo frecuente.

En este mismo sentido, cuando Malinowski asume el neologismo de Ortiz se aproxima a nuestra idea de oponer aculturación a transculturación, aunque explicitando que el primero era un fenómeno que no se daba nunca o raras veces: siempre, en un contacto cultural, recordamos, el cambio que implica, según él, es transculturativo. Así, la aculturación parecía quedar relegada al plano exclusivo de una situación colonial:

Malinowski, por su lado, intenta forjar una distinción entre la aculturación, que caracteriza al contrario que Lesser, como un proceso asimétrico (*one-sided*), y por otra parte, la «transculturación», que estaría caracterizada por la reciprocidad y el intercambio en condiciones de igualdad (Leclerc, 1973: 99).

Aquí, sí existe una disociación entre aculturación y transculturación que se vincula a la dicotomía respectiva a ambos conceptos de suplantación / reciprocidad. Por tanto, plantear que un término sustituya a otro no es más que una contradicción.



3. EL FACTOR DIACRÓNICO EN LOS ESTUDIOS DEL CAMBIO CULTURAL INDUCIDO POR EL CONTACTO

El difusionismo primero, y posteriormente el funcionalismo, encauzaron la gran mayoría de los estudios de aculturación, de los que primaba una visión estática de los procesos de interacción.

En este sentido, a mediados de los 50, cuando un nuevo comité del Social Science Research Council planteó una revisión sobre los elementos esenciales de observación en el estudio de los fenómenos interculturales, se hablaba de un «retraso teórico» entre los estudios de aculturación, provocado, entre otros factores, por el desarrollo de la historia cultural acentuada en los estudios funcionales sincrónicos, con el énfasis correspondiente en el concepto general de *estructura* y el abandono relativo del concepto de *proceso* (Broom, Siegel, Vogt; Watson, 1954: 973).

El informe, que nació de un seminario dedicado a la aculturación (en su acepción clásica), hizo notables progresos hacia una conceptualización más concreta de los resultados y de los tipos de situaciones de contacto, en función de lo que se denominó *roles network* (Spicer, 1974:34), la red de papeles que condicionan el flujo en la comunicación intercultural.

Se intentó, a su vez, a partir de entonces estimular una propuesta metodológica que, en la ausencia de experimentación en las ciencias sociales, tuviera en cuenta tanto el método comparativo como el sentido diacrónico e histórico de los procesos de interacción cultural, para matizar la sobrevaloración del valor explicativo de los estudios meramente etnográficos:

Generalmente, cuando miramos de primera mano una situación de aculturación, los dos sistemas culturales ya están en contacto y lo han estado por un largo período de tiempo. Nosotros empezamos estudiando la situación total, tal y como existe en la actualidad; cuando podemos retrotraernos en el tiempo para tomar «lecturas» tempranas basadas en el testimonio de informantes viejos, en los datos que nos proporcionan los documentos históricos, o, en algunos casos, en los datos arqueológicos (Broom; Siegel; Vogt; Watson, 1954:993).

En efecto, el problema sobre una dimensión estática de la cultura empañó notablemente la visión de los fenómenos de contacto tal y como, ya en los 60, y a pesar de la declaración de intenciones del informe de 1954, buena parte del neomarxismo achacaba a los estudios sobre aquéllos. De hecho, como el propio evolucionismo, la concepción materialista de la dinámica sociocultural, generalmente ha tenido una relación irreconciliable con los estudios asociados a situaciones de interacción cultural, al ignorar éstos, con demasiada frecuencia, el cambio producido por factores internos (Balandier, en Juliano, 1988:20), así como las relaciones de poder que subyacen de los fenómenos de contacto que, frente a la visión tradicional de los estudios de aculturación, casi nunca es simétrico (ibíd.).

Uno de los esfuerzos por reconciliar las dos posiciones ontológicas opuestas sobre la naturaleza del cambio cultural, como es la teoría marxista, cuya filiación genealógica primigenia parte del paradigma evolucionista, y una supuesta teoría de





la interacción cultural, promocionada como vimos por el difusionismo, puede concretarse en el esquema propuesto por Darcy Ribeiro en sus estudios sobre las relaciones interétnicas en el contexto brasileño. Ribeiro supo conciliar las dos formas de explicación del tránsito hacia nuevas formas socioculturales, para hablar de una «transfiguración étnica», que es generada bien por «aceleración evolutiva», «correspondiente al paso de un pueblo de una a otra formación económico-social con la preservación de su autonomía étnica» (por tanto, manteniendo el control interno de sus transformaciones); o bien por «*actualización e incorporación histórica*», «que ocurre cuando un pueblo altera su tecnología, sus formas de ordenamiento social y su visión del mundo, como efecto de la conjunción con sociedades más avanzadas, en condiciones de subordinación que conducen a la pérdida de la autonomía con el manejo de su destino» (Ribeiro, 1971:11)¹⁸.

A pesar del caso de Ribeiro, no obstante, durante los años 60 una mayoría significativa de los estudios continuaron siendo básicamente descriptivos, como respuesta a las críticas sobre el contenido eurocentrista que también de forma tradicional se suele atribuir al propio ámbito de estudio. Según Spicer, la tendencia estuvo orientada a la determinación de la clase de elementos culturales que ofrecían mayor susceptibilidad al cambio y los que ofrecían mayor resistencia (1974:35). En este sentido, ya el informe de 1954 venía a subrayar un elemento de análisis en los estudios de interacción cultural basado en la valoración de los distintos tipos diferenciales de cambio, que generalmente condicionan la transformación de los elementos materiales de modo más rápido que los ideológicos, tanto en situaciones de cambio por contacto como por estímulo interno:

Se ha sugerido que la mayor resistencia al cambio y la reorganización se dará en ciertas categorías universales de adaptación cultural: los sistemas de mantenimiento, sistemas de comunicación, y sistemas de seguridad. Por contraste, hay elementos que sólo se apoyan débilmente por los juicios morales del bien y el mal, lo propio e impropio, lo conveniente y lo no conveniente, y por tanto más susceptibles al cambio. En la mayoría de los casos éstos aspectos menos resistentes incluirían lo que se tasa como productos de lujo, como la ornamentación, arte, y actividades de ocio, en cuanto que no son símbolos de valores profundamente sostenidos (Broom; Siegel; Vogt; Watson, 1954:991).

¹⁸ Como vemos, la segunda genera lo que va a denominar «descaracterización de su perfil étnico», que en otros lugares encontraremos también como «etnocidio» o «deculturación». El concepto de *etnocidio* fue propuesto por Jaulin en 1970 para definir procesos de aculturación forzada que tienen como resultado la destrucción de los elementos de una cultura por la acción (voluntaria o involuntaria) de otra más adelantada tecnológicamente (Juliano, 1988:22). Por su lado, *deculturación*, para Ortiz, *desculturación* (Ortiz, 1973: 134-135) se entiende como el *empobrecimiento y pérdida de elementos de una configuración cultural* (Juliano, 1988:22). Sin embargo, si entendemos la cultura como un hecho total, tanto etnocidio como deculturación preferimos atribuirlos a destrucción de un sistema cultural, no tanto a pérdida de elementos del mismo, ya que éstos pueden perderse o modificarse y seguir funcionando la cultura como tal.

Si bien la tendencia a tratar estudios de relaciones intergrupales, desde una óptica descriptiva y alejada de bases teóricas, se intensificaron durante los años 70 (Spores, 1980:582), se contribuyó a la necesidad de conceptualizar la variedad de modalidades y problemas generales asociados a los fenómenos de cambio cultural generado del contacto: se puso de manifiesto que la orientación de muchos estudios dependía de las circunstancias en que se había producido el contacto, y la naturaleza del sistema de interacción generado. Así, los estudios realizados en Norteamérica podían evidenciar modelos de pérdidas culturales, de desintegración y de asimilación cultural, mientras los de Mesoamérica, ejemplos de sincretismo o de fusión cultural.

Según Spicer, resultó evidente que existían una gran variedad de «temas de interés que permitían formular problemas generales»: movimientos nativistas, fusión cultural, personalidad y aculturación, biculturalismo, escala social y cambio cultural, o las técnicas para dirigir el cambio de la antropología aplicada.

Por su lado, la tesis de Barth (1976) sobre la «permanencia de los límites étnicos» vino a reconsiderar la premisa de que toda interacción cultural supone un factor determinante en el cambio de los sistemas culturales implicados. Según Barth, «los grupos étnicos defienden su especificidad manteniendo la diferencia, por lo que es muy posible que un contacto prolongado interétnico sea generador de particularismos en lugar de difundir aspectos genéricos»¹⁹ (Juliano, 1988:21). Por tanto, en efecto, la aculturación sería solamente un caso entre otros de la articulación interétnica «cuyo resultado final depende de las estrategias de supervivencia de cada uno de los grupos en contacto y de las relaciones de poder establecidas entre ellos» (ibíd.).

En suma, como trataremos en otra ocasión, el problema de la interacción requiere la observación de múltiples variables que son las que condicionan la propia situación de contacto, el flujo de comunicación intercultural y el resultado de ese proceso.

CONCLUSIONES

Si hemos de hacer balance en cuanto al problema que aquí nos atañe, esto es, la definición del concepto de aculturación y su uso asociado a las distintas modalidades de los procesos y tipos resultantes de la interacción cultural, salvo en determinadas excepciones, lo sintomático es una total despreocupación teórica por la delimitación heurística y ontológica, lo que ha desembocado en un empleo excesivamente genérico del concepto: el término «aculturación» se aplica a todo fenómeno de contacto y cambio cultural resultante. En este sentido, la búsqueda de la disciplina antropológica, como ocurre en arqueología, por alcanzar garantías cienti-

¹⁹ El concepto de permanencia de los límites étnicos ya era planteado por Barnett; Broom; Siegel; Vogt; Watson, (1954: 974-75) como *Boundary-maintaining mechanisms* cuyo grado de desarrollo en un sistema cultural, (pre-existente al contacto o condicionado por éste) en efecto, suponía una variable importante a la hora del estudio de los procesos de interacción cultural.



fistas a sus conclusiones, se reduce a un intento meramente metodológico como criterio de rigor en el conocimiento.

De esta carencia nace una confusión que ha de tenerse siempre presente a la hora de hacer lectura sobre la problemática conceptual que presentamos: el término de «aculturación», surgido del vocablo inglés «acculturation», se aplica en principio normalmente de modo genérico para conceptualizar todo tipo de fenómeno de interacción, incluyendo tanto aquellos que tienen una tendencia unilateral como los que acaban por conformar una síntesis transculturativa, a través de la relación recíproca de los sistemas participantes del contacto. De este modo, la traducción española frecuente del vocablo «acculturation» por «transculturación» puede llevar a confusión, ya que el neologismo acuñado por Ortiz (transculturación) sí que contiene una definición precisa en tanto que va dirigida a los procesos de reciprocidad; por contra, «acculturation», como advertimos, no preveía tales distinciones. El resultado es que el autor anglosajón escribe «acculturation», mientras se le traduce «transculturación», pudiendo estar tratando tanto de esto último como de un proceso antagónico al mismo como es el de la «asimilación»; y al contrario, se le traduce como aculturación, pero su acepción más real pudiera ser la de transculturación. Esta complejidad, como vimos, surge de la acepción genérica dada a «acculturation».

Sólo en períodos recientes, cuando el término anglosajón se castellaniza, empezamos a encontrar «aculturación», aunque el problema subsiste, ya que dentro del mismo concepto, como en su homónimo, se incluyen procesos distintos.

Con todo, el primer propósito que aquí planteamos es una disociación terminológica coherente capaz de definir las distintas variedades de los procesos y tipos resultantes que intervienen en la interacción cultural, elaborando significados heurísticos convincentes como herramientas conceptuales y metodológicas que satisfagan nuestros proyectos de explicación de los procesos socioculturales como el que nos ocupa.



BIBLIOGRAFÍA

- BARÉ, Jean-François: «Aculturación». En BONTE, Pierre e IZARD, Michael. *Diccionario de etnología y antropología*. Madrid: Ed. Akal, 1996, pp. 13-15.
- BARTH, Frederik (Comp.): *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- BEALS, Ralph y HOIJER, Harry: «Aculturación y antropología aplicada». En BEALS y HOIJER, *Introducción a la antropología*. Madrid: Aguilar Ed., 1974, pp. 730-749.
- BEALS, Alan: *Antropología cultural*. México: Ed. Pax-México, Librería Carlos Cesarman, S.A., 1978.
- BEALS, Ralph: «Fifty years in Anthropology». *Annual Review of Anthropology*. California, 1982, Vol. 11, pp. 1-23.
- BOHANNAN, Paul: *Para raros, nosotros. Introducción a la antropología cultural*. Madrid: Ed. Akal, 1996.
- BROOM, Leonard; SIEGEL, Bernard; VOGT, Evon; WATSON, James: «Acculturation: An Exploratory Formulation. The Social Science Research Council Summer Seminar on Acculturation, 1953». *American Anthropologist*. Wisconsin, 1954. v. 56, núm. 6, pp. 973-1002.
- FOSTER, George: *Antropología aplicada*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- GALVÁN, S., Alberto: «Inmigración y construcción nacional en Cuba (a propósito de la obra de Fernando Ortiz)». *Áreas. Revista de Ciencias Sociales*. Murcia, 1999, vol. 19, pp. 227-244.
- HARRIS, Marvin: *Introducción a la antropología general*. Madrid: Alianza Ed., 1999.
- HERSKOVITS, Melville: *El hombre y sus obras*. México: Fondo de Cultura Económica, 1952.
- HUNTER, D.; WHITTEN, Ph.: *Enciclopedia de antropología*. Barcelona: Ed. Bellaterra, 1981.
- JULIANO, D: «Aculturación». En AGUIRRE BATZÁN, [Ed.]. *Diccionario temático de Antropología*. Barcelona: PPU, 1988, pp. 17-23.
- KOTTAK, Conrad: *Antropología. Una exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispana*. Madrid: MacGraw-Hill / Interamericana de España, 1999.
- LECLERC, Gerard: *Antropología y Colonialismo*. Madrid: Comunicación Serie B., 1973.
- LÉVI-STRAUSS, Cl.: *Antropología estructural. Mito. Sociedad. Humanidades*. México: s. XXI, 1979.
- LINTON, Ralph: *Estudio del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, 1972 [1936].
- ORTIZ, Fernando: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Prólogo de B. Malinowski. Barcelona: Ed. Ariel, 1973.
- REDFIELD, R.; LINTON, R.; HERSKOVITS, M.: «Memorandum for the Study of Acculturation». *American Anthropologist*. Wisconsin, 1936. New Series, vol. 38, pp. 149-152.
- RIBEIRO, Darcy: *Fronteras indígenas de la Civilización*. México: s. XXI, 1971.



- SEYMOUR-SMITH, Charlotte: *Macmillan Dictionary of Anthropology*. London: The Macmillan Press LTD, 1986.
- SPICER, Edward: «Aculturación». En SILLS, D. L. [Dir.]. *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Madrid: Aguilar, 1974, Vol.1, pp. 33-38.
- SPORES, Ronald: «New World Ethnohistory and Archaeology, 1970-1980». *Annual Review of Anthropology*. California, 1980, Vol. 9, pp. 575-603.
- TEJERA GASPAR, Antonio y GONZÁLEZ ANTÓN, Rafael: «La desaparición del mundo aborigen». En TEJERA GASPAR-GONZÁLEZ ANTÓN: *Las culturas aborígenes canarias*. Santa Cruz de Tenerife: Interinsular / Ed. Canarias, 1987, pp. 156-191.
- WACHTEL, Nathan: *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Ed., 1976.

