

LA PERCEPCIÓN ESPACIO – TEMPORAL EN EL CHOQUE DE CULTURAS HISPANA E INDÍGENA EN IBEROAMÉRICA Y EL PROBLEMA DE LA MODERNIZACIÓN

Daniel Jiménez Schlegel*

Resumen: El intento moderno de universalizar la ética de la racionalidad liberal-individualista y la lógica formal centralizadora del derecho producido por el estado, y el sistema de producción capitalista, suponen un proceso de homologación de la vida. Aquí se pretende defender la relevancia que tiene la diferencia entre la percepción cultural del espacio y del tiempo, propia de la civilización europea y la de la civilización indígena, como razón fundamental del conflicto producido por el choque entre dos cosmovisiones distintas y éste como principal obstáculo para la culminación del proceso de “modernización” (desde el punto de vista occidental) en iberoamérica.

Abstract: The modern attempt to universalize the ethics of liberal-individualist rationality and the centralizing formal legal logic of state produced law, and the capitalist production system, suppose a homologation process of life. Here, it is aimed to defend the relevance of the difference between the cultural perception of space and time characteristic of european civilization, and that of indigenous civilization, as a fundamental reason for the conflict produced by the clash between two different world visions, and this as a main obstacle for the culmination of the “modernizing” process (from the occidental viewpoint) in Iberoamerica.

1. El Marco Teórico del Problema

Toda cultura es un conjunto funcional, completo en sí y armoniosamente equilibrado, que ampara, encuadra y vigoriza la vida personal de sus individuos. Estos cuadros quedaron rotos por la conquista; los indios vieron aniquilada su vida espiritual (creencias, sentimientos, jerarquías), desintegrado su sistema de vida material y social, destruidas o desprestigiadas sus clases dirigentes. Sintieron su impotencia, su inferioridad de energías ante formas de vida nuevas, extrañas, que se imponían en forma arrolladora; se vieron abandonados por sus dioses y por sus jefes. En casos extremos, era imposible la adaptación a nuevas circunstancias: abortos provocados, suicidios individuales y colectivos, huida en masa a tierras pobres pero alejadas de los invasores, desesperadas rebeliones contra éstos, etc., son hechos repetidos y probados.¹

* Universidad de Barcelona.

¹ Cespedes del CASTILLO, Guillermo. *Historia de España y América*. Tomo 3º (Vicens Vives dir.). Barcelona: 1961, p.404.

**LA PERCEPCIÓN ESPACIO - TEMPORAL EN EL CHOQUE DE
CULTURAS HISPANA E INDÍGENA EN IBEROAMÉRICA Y EL
PROBLEMA DE LA MODERNIZACIÓN**

Lo que aquí se pretende defender de una manera resumida es *la especial relevancia de la diferencia entre la percepción cultural del espacio y del tiempo* propia de la civilización europea, exportada por los españoles a América, y la de la civilización indígena, como razón explicativa del *conflicto* producido por el choque entre culturas diferentes y el cual obstaculiza todavía la culminación del proceso de *modernización* (entendido este término desde parámetros occidentales) en Iberoamérica.

La mejor muestra de la *inconclusión* del proyecto modernizador en Iberoamérica puede verse hoy en día en la situación de pobreza, desestructuración social y violencia que sufren la mayoría de los países, con una forma de estado de corte autoritario y premoderno aunque formalmente se disfrace con el *smoking* de Estado democrático de Derecho. Son países en los que coinciden culturas históricamente divergentes, espacios culturalmente heterogéneos, donde el conflicto entre cultura hegemónica y culturas subordinadas se ha saldado, en la experiencia histórica, con el dominio de un modelo sobre otro a través de su institucionalización desde arriba y del soporte del poder militar. La razón de la existencia de esta forma autoritaria del Estado-nación americano actual puede encontrarse en la exigencia del desarrollo del sistema económico capitalista, el cual precisa un determinado modelo social, cultural y jurídico de carácter monolítico y homogeneizado para su expansión, que se impone sobre una base social heterogénea y contradictoria en sus aspiraciones de reafirmación de su identidad con el modelo que se pretende imponer. El conflicto generado en ese choque entre culturas se salda con la represión por parte de los poderes hegemónicos de esas culturas *diferentes*.

La historia de las diferentes comunidades indígenas en Latinoamérica aun aferradas a viejas tradiciones como señal de su propia identidad frente al dominio europeo, es la historia de un conflicto permanente en la formación de los estados pluriétnicos que se produce entre el poder de un sistema jurídico-político, religioso, cultural dominante de carácter monolítico por un lado y el propio sistema de organización socio-cultural de las comunidades étnicas dominadas por el otro.

Así, por ejemplo, el modelo de estado burgués que se pretende universalizar conlleva política y culturalmente una ruptura en la relación entre individuo y comunidad, mientras que en las sociedades precolombinas, aun siendo muy jerarquizadas socialmente, no existía una ruptura del individuo con la comunidad, ya sólo por el mero hecho de que la supervivencia individual estaba en función de la organización comunitaria de producción y de reproducción social.

Este *sentido comunitario* de las sociedades indígenas está también culturalmente tan arraigado que su afectación por la colonización occidental, que ha provocado el abandono de muchas de las tradiciones, lenguas y vínculos tradicionales entre los indígenas, ha producido una subcultura de la soledad, de la tristeza, de la identidad perdida, de la violencia y de la carencia proyectiva para el futuro.

Para reconstruir este fenómeno de dominación civilizatoria y el problema del choque entre culturas o *cosmovisiones*² diferentes hemos de tener en cuenta un esquema evolutivo general del proceso de dominación del modelo social occidental, un proceso emprendido para intentar construir el Estado-nación *moderno* en Latinoamérica y consolidar el modelo civilizatorio europeo.

El fenómeno de dominación histórica sobre los pueblos indígenas y el choque cultural por la coexistencia de cosmovisiones o concepciones del mundo y de la vida diversas podría estructurarse en dos etapas:

Primera fase: la conquista y colonización española. Este período de tres siglos (desde el descubrimiento hasta inicios del s. XIX) se caracteriza por el desarrollo marginal del derecho, costumbres y organización social indígenas, en el seno del reconocimiento oficial de los derechos y costumbres locales por el poder jurídico-político colonial. El derecho indígena pasa a ser un derecho integrado en el derecho estatal dotado de categoría de *Fuero*. Las autoridades indias se convirtieron en meros intermediarios de las autoridades públicas y religiosas españolas. En esta primera fase destaca, sobre todo durante la etapa de la conquista, el proceso evangelizador de las comunidades indígenas llevado a cabo por los misioneros lo que supuso una intromisión en la esfera cultural-organizativa propia de las comunidades indígenas, sin que hasta hoy haya logrado neutralizar de manera absoluta la identidad indígena.³

Segunda fase: la modernización del estado-nación independizado de la metrópoli. En los países latinoamericanos que han adquirido su independencia la recepción del derecho local indígena por parte de las autoridades criollas se hace bajo la regla de “se acata, pero no se cumple” del ejemplo mexicano⁴. Este período podría dividirse a su vez en dos subfases de dominación, disfrazadas de conceptos como “occidentalización”, “modernidad”, “nación mexicana”, “nación venezolana”, etc. y finalmente “pluralidad”:

² Creemos muy apropiada la definición que José del Val hace del concepto cosmovisión en cuanto elemento definitorio de la organización cultural de cada sociedad y por lo tanto como presupuesto de su particular manera de funcionar: “Entiendo cosmovisión como la estructura de relaciones simbólicas que se expresan mediante una particular forma de conciencia y prácticas del papel que en el mundo ocupa el hombre en relación con otros hombres, con la naturaleza inmediata y con el conjunto inacabable de incógnitas que el estar aquí produce a cualquier hombre en cualquier tiempo y lugar” (DEL VAL, José. “Cosmovisión, prácticas jurídicas de los pueblos indios”. *IV Jornadas Lascasianas. Cosmovisión y prácticas jurídicas de los pueblos indios*. México: UNAM, 1994, p.111).

³ Buen ejemplo del hecho de la adaptación de elementos culturales europeos a las formas cultural-organizativas tradicionales de las comunidades indígenas es el caso del funcionamiento de los juicios en los pueblos zapotecos del valle mexicano de Tlacolula: funcionan mediante audiencia pública. El presidente se transforma en jefe del consejo y las autoridades municipales en ancianos. La audiencia tiene carácter ritual con plegarias dirigidas al Sol como divinidad que ilumina el espíritu y el alma de los miembros del consejo, invocándose también a Jesús, a la Virgen y a los santos (DURAND, Carmen Cordero Avendaño de. “El derecho consuetudinario indígena”. *IV Jornadas Lascasianas. Cosmovisiones...*, op.cit., p.39).

⁴ Sobre la descripción de este proceso véase el interesante trabajo de ORDOÑEZ CIFUENTES, José. “La insurrección de 1820 con el partido de Totonicapán”. *IV Jornadas Lascasianas. Cosmovisión...*, op.cit., p.30.

LA PERCEPCIÓN ESPACIO – TEMPORAL EN EL CHOQUE DE CULTURAS HISPANA E INDÍGENA EN IBEROAMÉRICA Y EL PROBLEMA DE LA MODERNIZACIÓN

primera subfase de aculturalización planificada y “patriotización”, y una segunda subfase de proteccionismo *paternalista* del pluralismo cultural y jurídico.⁵

En la primera subfase, en un principio se produjo, por parte del discurso indigenista oficial, una subrogación en el derecho de las etnias a decidir su destino cultural, introduciendo a las comunidades indígenas en la lógica del Estado y de su proyecto de unidad nacional (homogeneidad cultural). Luego fue la incapacidad de las etnias indígenas a actuar frente la explotación económica y la manipulación política.

En la segunda subfase (la de estos días) puede apreciarse como “regla necesaria” que el proteccionismo cultural no puede llevarse a cabo si no es en el marco del derecho dominante del Estado: las manifestaciones culturales de las etnias indígenas sólo podrán desarrollarse bajo *lo jurídico* de la cultura dominante (homogeneidad jurídica).⁶

Así pues, la dominación siempre ha estado latente, en estadios de más o menos virulencia. Sin embargo, como sucedió en la primera fase de la colonización, se ha alcanzado en algún momento un estadio de *conveniencia* en que el sistema subordinado subsiste y ello en beneficio del propio sistema hegemónico, en cuanto que esa tolerancia en las instituciones indígenas supone un sistema de “arreglos internos” o de solución de conflictos inabarcables para el sistema hegemónico (estos supuestos son factibles siempre que exista cierto grado de control estatal, sea a través de autoridades delegadas o de una regulación legal marco – aunque signifique simplemente un reconocimiento de la particularidad).

La razón por la que otorgamos una importancia básica al hecho de la diferente percepción cultural del espacio y del tiempo entre las sociedades hispana e indígena como principio en la incompatibilidad de maneras de concebir el mundo y su funcionamiento, incompatibilidad que lleva al conflicto civilizatorio ya apuntado, se explica por lo siguiente:

Primero. Cada sociedad tiene su manera particular de organizarse distinta a las otras. Esta manera particular de organizarse está montada en términos de organización cultural, esto es, en términos de un discurso que interpreta, comprende y explica las experiencias sobre el mundo que tiene una comunidad. Este discurso sirve a su vez como parámetro de conducta a seguir por los individuos para el funcionamiento normal de la comunidad. El resultado es que cada sociedad *funciona*, digámoslo así, de modo y a un ritmo distinto a las otras. Esos *funcionamientos* diferentes

⁵ Esta clasificación por fases, generalizable a toda Latinoamérica, la extraemos del trabajo de Jorge Alberto González Galván que la aplica al caso mexicano (GALVÁN, J.A. González. “El derecho consuetudinario indígena en México”. *IV Jornadas Lascasianas. Cosmovisiones...*, *op.cit.*, pp.82-84).

⁶ GONZÁLEZ GALVÁN, Jorge Alberto. “El derecho consuetudinario indígena en México”. *IV Jornadas Lascasianas. Cosmovisión...*, *op.cit.*, p.83. Debe tenerse en cuenta también la adaptación, o cierta interiorización en cualquier caso, por parte de las comunidades indígenas (y desde luego de las comunidades mestizas) del derecho estatal hegemónico, lo que explicaría el desarrollo de estructuras organizativas cuasimodernas que funcionan paralelamente a las estructuras tradicionales dentro de esas comunidades. Una manera de formalización pseudooficial que permite cierta tolerancia.

de sociedades distintas no suelen ser compatibles por la *exigencia*, también distinta, que cada sociedad tiene para poder reproducirse y desarrollarse normalmente según sus parámetros culturales.

Segundo. Explicar el conflicto entre civilizaciones diferentes en contacto primando únicamente los aspectos “infraestructurales” de organización social y sistema de producción distintos no aclara el origen real de dicho conflicto, ya que la resistencia, dificultad de adaptación o incluso la inadaptación de una sociedad al modelo organizativo de otra responde a una *manera distinta* de *concebir* la organización social y el sistema de producción, esto es, a una manera distinta de organización cultural de las comunidades.

Puede defenderse la idea de que un determinado sistema de producción de una sociedad está condicionado por factores de tipo ambiental o natural, como por ejemplo la orografía del terreno o la limitación en los recursos naturales y que, en consecuencia, limite las necesidades de esa sociedad. Estos factores circunstanciales son determinantes en la particular manera del *hacer* y del *vivir* de una sociedad. Ahora bien, lo que distingue efectivamente a esa sociedad de las otras, que pueden padecer o disfrutar de circunstancias de contexto parecidas, es la *lectura propia* que aquella hace de tales circunstancias. Con el término *lectura propia* nos referimos a la *manera de interpretar, de comprender y de explicar* todos aquellos fenómenos que vienen dados por la naturaleza, cuya experiencia condiciona la organización productiva y reproductiva, y que caracteriza a la sociedad en su modo de *funcionar*. Sobre la base de esa *lectura* la sociedad construye su particular cosmovisión, su propia organización cultural y social, su propia identidad.

Tercero. En nuestro análisis partimos de dos factores circunstanciales o de contexto básicos, cuya *lectura* es distinta de una sociedad a otra: el factor tiempo y el factor espacio. Sincrónicamente a la percepción, a la experiencia humana del espacio físico y del transcurso, repetitivo o no, de los fenómenos de la naturaleza aparecieron elementos del espacio y del tiempo como un límite natural al desarrollo de la actividad productiva y reproductiva de la sociedad (la orografía del terreno, las distancias, los ciclos estacionales). Ese límite iría variando (reduciéndose) a medida que la sociedad se desarrollara tecnológicamente (medios de transporte, sistemas de cultivo intensivo).

Cada sociedad percibe de una manera distinta esos límites espacio-temporales y la percepción también irá variando a medida que varíen los límites por los descubrimientos tecnológicos. La concepción cultural del espacio y del tiempo de cada sociedad significa el *cómo* son percibidos en su momento histórico. Es decir, una *lectura propia* de lo que para cada una significan ambos factores. Y esa *lectura* constituye su identidad cultural sobre la que se organiza y sobrevive.

Concluyendo, dos sociedades que entran en contacto en un mismo espacio y que tienen percepciones y concepciones espacio-temporales diversas y que, en ese marco particular de cada una, organizan su producción y su estructura político-social de manera diferente, no pueden ritmar paralelamente (y armoniosamente) sobre todo si una de estas sociedades aspira a formar un bloque social y cultural unitario, monolítico y homogéneo en ese territorio por encima de la otra.

LA PERCEPCIÓN ESPACIO – TEMPORAL EN EL CHOQUE DE CULTURAS HISPANA E INDÍGENA EN IBEROAMÉRICA Y EL PROBLEMA DE LA MODERNIZACIÓN

Para poder analizar el fundamento del choque cultural como obstáculo al proceso de modernización tenemos, pues, que hacer el excursio sobre el tiempo y el espacio.

2. Excursio Sobre el Choque Cultural: el Factor Tiempo y el Factor Espacio como Elementos Fundamentales

Se tiende a polarizar el fenómeno del choque cultural en el encuentro de dos culturas distintas: la hispana y la indígena. La dualidad podría sostenerse bajo la perspectiva de choque entre dos civilizaciones, esto es, entre la civilización occidental del Viejo Mundo y la civilización autóctona del Nuevo Mundo considerada globalmente. Pero conviene precisar que la propia realidad define y concreta a los sujetos intervinientes en el proceso histórico y dota a éste de mayor complejidad. Lo que la experiencia histórica nos muestra es que la naturaleza de las relaciones entre los diversos sujetos presenta matices diferentes, tanto en el momento del *encuentro* entre culturas diversas como en el tiempo de la *convivencia* de éstas hacia la construcción de una forma política de corte europeo en la colonia.

Ni los conquistadores españoles del s. XV-XVI eran, por así decirlo, los mejores representantes de una ortodoxia del pensamiento, del modelo social y económico europeo, ni las sociedades del Nuevo Mundo representaron un modelo social y culturalmente homogéneo. Aún cuando la España de los Reyes Católicos se dibujaba como el Estado-nación moderno, unitario y centralizado, con sus *burgos* como forma ya de ciudad moderna, la vida social, cultural, religiosa y económica transcurría en muchos aspectos en pleno medievo, con mayor intensidad quizás que la de otros reinos europeos. Naturalmente ese modelo español fue el que se exportó.

Una vez en el Nuevo Mundo los conquistadores tuvieron ante sí un enorme mosaico de culturas diferentes sobre las que la cultura hispana fijó su impronta con efectos distintos. En muchos lugares, el modelo colonial español supuso la extinción de los indígenas por la inadaptación de éstos a ese modelo y el consiguiente exterminio físico por las guerras de conquista (sin contar el desastre demográfico entre la población indígena por el aumento de la mortalidad producido por las enfermedades importadas de Europa y de los esclavos africanos), como sucedió, por ejemplo, con los nativos de las Antillas o los nativos uruguayos, argentinos o chilenos. En otros lugares las comunidades indígenas supieron adaptarse en cierta forma a la organización social hispánica. La mayor o menor adaptación o inadaptación de las sociedades autóctonas de América al modelo de civilización hispana guarda relación con el tipo de organización social de éstas: a mayor *similitud* con el modelo europeo menor problema presentaba la integración de aquellas a dicho modelo.

El problema real de integración se hallaba en las diferencias *culturales*. En las zonas de cultura media y alta (Centroamérica y altiplano andino) que corresponde a los imperios azteca e inca, donde las sociedades eran más complejas, la asimilación indígena para los colonizadores fue mucho menos problemática que en las zonas de cultura menos desarrollada (Amazonas y el cono sur) donde sociedades de *subsistencia*,

de organización primitiva y comunitaria no soportaron el proceso de colonización y en su mayoría fueron literalmente borradas del mapa.

Por otro lado, la diversidad en identidades culturales de etnias distintas, de los diferentes grupos sociales de los conquistadores-colonizadores (militares, clérigos, funcionarios, nobles, aventureros, labradores, artesanos de gremios y comerciantes), de los mestizos y mulatos, conformaron una subjetividad demasiado compleja en la acción histórica como para reducirla a una concreta dualidad enfrentada. Esta participación de múltiples sujetos tejió una densa red de relaciones en un mismo espacio que, considerada junto con el hecho de la vinculación lejana con la administración de la Corona, formaron relaciones triangulares conflictivas: indígenas-conquistadores, conquistadores-clero indigenista, conquistadores-Corona, mestizos-indígenas, etc.

A la hora de concretar los conflictos originados por el choque cultural, a pesar de esa complejidad de los sujetos intervinientes, conviene aclarar que no se tratará aquí del conflicto particular de un tipo de comunidad indígena con cada uno de los diferentes estamentos sociales españoles que participaron en la conquista. Por lo que a los efectos de simplificar lo que resultaría un trabajo monumental, hemos optado por analizar el choque cultural entre las civilizaciones hispana e indígena de una manera global. Y ello es así porque de la experiencia antropológica de estas civilizaciones diferentes puede extraerse una concepción espacial y temporal común o mayormente coincidente en cada comunidad indígena y una concepción espacio-temporal característica de los conquistadores hispanos (europeos). No podríamos generalizar de igual manera si tuviéramos que abordar las diferentes estructuras jurídicas, políticas y sociales concretas de cada comunidad, y sus relaciones con los diferentes poderes y mentalidades de los colonizadores primero y de la sociedad hegemónica posterior del Estado-nación.

Como venimos insistiendo, nuestra tesis defiende la idea de otorgarle una importancia especial a la distinta percepción cultural del tiempo y del espacio. Su concepción distinta justifica una organización productiva y reproductiva diferente en las sociedades indígenas e hispana que entran en contacto. El conflicto entre estas sociedades se deja ver con mayor notoriedad en los ámbitos de producción y de reproducción social por el encuentro de modelos distintos de funcionamiento. Este choque de maneras de *hacer* y de *vivir* diferentes oculta una razón más profunda y de carácter simbólico y representativo, que determina cada organización social particular: el choque de culturas que viven y entienden el tiempo y el espacio de manera diversa.

Al igual que sucedió en las sociedades del Oriente Medio, los grandes estados o imperios precolombinos sólo se desarrollaron después de que se creara una infraestructura agrícola en los valles de los ríos, se crearan sistemas de regadío y se domesticaran cultivos como el del maíz, la patata y la mandioca. Hasta la conquista española, la tecnología del Nuevo Mundo evolucionó con un gran paralelismo a como lo hicieron las sociedades del Oriente Medio. En las zonas ricas para la agricultura y

LA PERCEPCIÓN ESPACIO – TEMPORAL EN EL CHOQUE DE CULTURAS HISPANA E INDÍGENA EN IBEROAMÉRICA Y EL PROBLEMA DE LA MODERNIZACIÓN

ricas en reserva de caza emergieron los estados, una vez que el control sobre el territorio quedó en manos de un sistema político unitario encabezado por una oligarquía de notables y religiosos. Estas oligarquías poseían los medios de producción intelectual, regulaban la agricultura y llevaban a cabo observaciones astronómicas que condujeron al desarrollo de calendarios. La máxima autoridad política era también la religiosa (el rey inca era hijo de la divinidad solar).

Ahora bien, la evolución tecnológica de los indígenas se desarrolló a un ritmo mucho más lento que el de las sociedades del Oriente Medio y ello se debía, según estudios arqueológicos y antropológicos, a factores de tipo ecológico: por un lado, la especial orografía donde se hallaban las sociedades precolombinas. Este aspecto es de tanta importancia que se afirma que las civilizaciones azteca e inca eran las únicas civilizaciones de montaña propiamente dichas. Los asentamientos aztecas estaban en valles rodeados de montañas altas y nevadas y las civilizaciones costeras estaban cercadas por la cordillera andina. No tenían animales de tiro ni usaban la rueda como medio de transporte, lo cual limitaba aun más sus desplazamientos.

También hay que considerar los fenómenos naturales destructivos provocados por situaciones climáticas extremas como lluvias torrenciales o sequías, desbordamientos de ríos, etc. cuya incertidumbre en algunas zonas limitó en gran medida el desarrollo de la organización política de los pueblos.

Por otro lado, se desarrolló un tipo de agricultura y caza y pesca intensivas por lo que los recursos naturales se agotaban tanto por la práctica de obtención de tierras mediante el sistema de tala y quema, que empobrecía y erosionaba el suelo, como por el agotamiento de la fauna.

Otro motivo importante por el que se explica la lenta evolución de los pueblos precolombinos fue la extinción de potenciales animales domésticos entre la megafauna del Pleistoceno. No hubo ganadería, no hubo animales para arar los campos o para aportar el soporte proteínico suficiente para crear una sociedad fuerte contra potenciales invasores.

Estas teorías avalan la tesis de que las circunstancias de tipo ecológico-ambiental condicionaron la evolución tecnológica de las sociedades indígenas que, en este ámbito, podían situarse a más de unos dos mil años de retraso con respecto a los conquistadores.

Del particular proceso evolutivo de las sociedades precolombinas hay que destacar el dato de que en el momento de la conquista éstas tenían fuertemente arraigada una percepción y concepción espacio-temporal propia y determinada por la intensa interacción entre naturaleza y cultura.

Los acontecimientos naturales que se suceden en el *tiempo* (noche/día, ciclos estacionales, etc.) y que se ubican en el *espacio* geográfico como dimensión de la realidad natural significa que tiempo y espacio sean entendidos como elementos de la naturaleza misma. La concepción del tiempo y del espacio depende de un uso de una cultura y ésta está condicionada por la experiencia humana acerca de la naturaleza y sus acontecimientos.

En el choque de culturas reivindicaremos el respeto por las identidades culturales *diferentes* a la cultura hegemónica, esto es, a la forma de concebir el mundo (y las relaciones entre las personas y entre éstas y el medio ambiente) impuesta históricamente sobre otras concepciones.

Las sociedades de cultura hegemónica irán ocupando el espacio de las *otras* culturas diferentes a través de las armas y/o con el uso de tecnologías superiores.

Cada comunidad precisa un *espacio* de identidad particular: necesita de un lugar en el mundo donde desarrollar los propios procesos de producción y de reproducción social condicionados además por una determinada forma de concebir el *tiempo*, esto es, el tiempo de vivir, el tiempo de reproducirse, el tiempo del *hacer* de cada comunidad.

El factor tiempo

El modo de concebir el mundo (la *cosmovisión* de cada civilización), de interpretarlo y de entenderlo implica el modo de pensar las cosas desde una determinada *perspectiva*. Las diferentes concepciones dependen del modo hegemónico de ver el mundo en cada época y en cada lugar, dependen del uso de una cultura, de un lenguaje común en una comunidad, dependen de las experiencias sobre la Naturaleza y la manera de explicarlas. El concepto *tiempo*, como categoría de la experiencia humana, es esencial. Gracias a las distintas percepciones históricas del tiempo podemos vincularlas a determinadas prácticas sociales: "(...) así, podemos entender que la percepción del tiempo *va ritmada* con la actividad social e individual, y que, consiguientemente, culturas basadas en actividades distintas ritman diversamente, cosa que también ocurre en el caso de actividades tecnológicamente diferenciadas (...)." ⁷

Por otro lado, el modo de concebir el mundo de cada cultura expresa el *cómo* es percibido el tiempo, es decir, la *concepción* del tiempo: "Más abstracta que la percepción del tiempo es su *concepción*. Pues la *concepción del tiempo* es en realidad la perspectiva desde la cual éste es percibido, y tiene que ver con el *sentido* cultural del tiempo como objeto o, dicho de otra manera, con la inserción de éste en la metafísica o concepción del mundo hegemónica en una cultura, en una sociedad: una metafísica que afecta, por lo común, a no pocas generaciones (...)." ⁸

No resulta difícil comprender, por tanto, que la particular concepción (hegemónica) del mundo de los conquistadores españoles y su evolución posterior hacia la modernización no fuera compatible con las cosmovisiones de las culturas autóctonas de los territorios colonizados, sobre todo si esta incompatibilidad se examina desde las diferentes *concepciones del tiempo*:

⁷ CAPELLA, Juan Ramón. *Los ciudadanos siervos*. Madrid: Trotta, 1993, p.14.

⁸ *Ibid.*

LA PERCEPCIÓN ESPACIO – TEMPORAL EN EL CHOQUE DE CULTURAS HISPANA E INDÍGENA EN IBEROAMÉRICA Y EL PROBLEMA DE LA MODERNIZACIÓN

La concepción del tiempo de los pueblos indios era una concepción tradicional (“lo que siempre ha sido”). El tiempo era *cíclico*, estaba en función de los acontecimientos de la naturaleza, de su cómputo y percepción. Los días, las estaciones o tiempos de sequías o de lluvias, etc., se sucedían rítmicamente. La cultura productiva estaba en función de estos ciclos naturales, que serían sacralizados y también mitificados, en cuanto la supervivencia de la comunidad dependía de éstos. En la explotación agrícola de zonas selváticas, por ejemplo, la actividad productiva se ajustaba típicamente a una alternancia estacional de períodos secos y húmedos, con preparación del campo efectuada durante la estación seca y el cultivo calculado para el aprovechamiento de las lluvias.

En la cultura azteca el tiempo percibido cíclicamente es representado por un calendario circular. Las fechas señaladas, estacionales, se repiten eternamente de manera circular. También serían sacralizados los fenómenos naturales imprevisibles, generadores del caos, desorden, destrucción, aquellos fenómenos que ponían en peligro a la comunidad.

En la cosmovisión indígena el tiempo se sucedía en períodos más largos que los de la vida cotidiana de los conquistadores: el hecho de la dependencia cíclica de las estaciones para la producción agrícola de las comunidades indígenas de la serranía andina y dada la escasa productividad de éstas, en comparación con la civilización europea, exigía una dedicación temporal completa (que no significa *intensa* como lo entiende la cultura moderna) sin permitir una especialización.

En las culturas de las zonas costeras la especialización era una exigencia dada por el único producto que podían aprovechar en su espacio esas comunidades: la fauna ictiológica. El complemento alimenticio debían conseguirlo mediante el intercambio de productos con las comunidades agrícolas. La especialización para un sistema de amplia productividad toma usualmente la forma de trabajo a tiempo parcial. La dedicación temporal al trabajo productivo para la comunidad indígena condicionaba de alguna manera su concepción del tiempo.

Con la conquista de las Américas por los españoles se impuso sobre el territorio adquirido una nueva concepción del mundo, es decir, del *tiempo* en el ámbito cultural (y espiritual): la cosmovisión de la cultura cristiana y el comienzo de una nueva concepción espacio-temporal que trajo el propio hecho de la conquista de tierras desconocidas y la súbita y exagerada acumulación de riquezas.

Durante los años de colonización los conquistadores portaban el espíritu medieval que se vivía en España: los temores, supersticiones y una religiosidad muy acusada. El sentimiento de los conquistadores de predestinación a ensanchar la cristiandad y propagar el evangelio en “demorada réplica al imperialismo musulmán” era muy fuerte.

La concepción del tiempo *cristiana* exportada es una concepción *lineal* e irreversible. Se muestra gráficamente como una línea continua que representa el tiempo de espera entre dos acontecimientos: el nacimiento y la muerte. El tiempo de espera de este mundo es un tiempo de espera a otra *vida*. La vida supone un tiempo vacío de

espera hasta el momento del Juicio Final y ha de dotarse de sentido mediante la acción personal: el comportamiento que posibilitará la Redención para el pase a la *otra vida*. Buena cuenta de esta acción personal redentora lo dieron las diferentes órdenes misioneras en su actividad para la conversión de los indígenas al cristianismo y para su formación integrada en la civilización occidental.

En la concepción lineal del tiempo el futuro es incierto, no puede calcularse como en la concepción del tiempo cíclica. Se contradice con la idea del *retorno cíclico* pues ésta sustrae a la vida humana en el tiempo la *esperanza*. Esta última junto con la *fe* participan de un vínculo con el futuro: la felicidad final, resolutoria y *verdadera*: la redención del alma. En esta percepción puede verse embrionariamente la concepción moderna de progreso, esto es, la noción de futuro como *horizonte temporal de un fin determinado* en palabras de G. Marramao.⁹

La concepción temporal que se extendió en Europa y que luego se trató de imponer en las colonias a través del proceso *civilizador* fue la del mundo moderno impulsado por los nuevos descubrimientos, las nuevas conquistas, el crecimiento del comercio occidental y de la riqueza de las metrópolis por la acumulación de lo obtenido por los expolios de las tierras conquistadas (una realización práctica de la percepción del futuro como “horizonte temporal de un fin determinado”). La modernización supuso una ruptura con la concepción lineal de tiempo de espera del cristianismo.

Con el advenimiento de condiciones económicas favorables para la expansión y la concepción de que todo es susceptible de racionalizarse¹⁰, la cosmovisión moderna se configura entorno a la idea motora de *progreso*, esto es, *mejoramiento gradual* de la situación del ser humano en el mundo. La *concepción del tiempo del progreso* se asienta sobre el hecho del incremento de la capacidad humana en la obtención de medios de vida y en la consecución de modos para alcanzar tales medios. En el ámbito social esto se traduce en la idea convertida en mito de un “mejoramiento social”, en cuanto que la *idea* de progreso significa un perfeccionamiento gradual e infinito, donde el sujeto universal es *la humanidad*¹¹.

La nueva concepción del tiempo del progreso que se vive y se *percibe* de manera cada vez más *acelerada* forma parte de la transformación cultural en las sociedades europeas de las metrópolis. En las sociedades coloniales esta transformación se produce a menor velocidad?. Las comunidades indígenas deben integrarse ahora a una nueva forma de percibir el tiempo y a una nueva concepción del mismo, que se imponen sobre sus formas tradicionales de percibirlo y concebirlo, ya suficientemente adulteradas por el cristianismo, con el objeto de *ritmar* con la producción y reproducción social que exige el proceso de modernización.

⁹En MARRAMAIO, Giacomo. *Poder y secularización*. Barcelona: Ed. Península, 1989, pp. 78-79.

¹⁰La medición del tiempo, el proceso de secularización para favorecer la expansión de la producción y generación de riqueza, la aplicación de nuevas tecnologías en la producción, el nuevo orden social capitalista, los nuevos modelos de poder jurídico-político creados tras la Revolución Francesa, todo eso es resultado de un proceso de racionalización en la moderna concepción del mundo.

¹¹CAPELLA, Juan Ramón. *op cit.*, pp. 17-26.

El factor espacio

La historia de la organización y estructuración política del espacio geográfico se corresponde con la evolución histórica del *poder*. Éste, a su vez, viene condicionado por una determinada percepción y concepción cultural del espacio.

La concepción inmediata que uno tiene del espacio es la de una realidad natural y objetiva, una dimensión permanente e inmóvil, externa e independiente de las actividades humanas sean éstas de reproducción social o las de representaciones espirituales sobre el espacio. Es más, el espacio geográfico actúa como un factor que condiciona la vida humana.

Ya hicimos mención al diferente estadio evolutivo de las civilizaciones precolombinas con respecto a los conquistadores. Uno de los signos palpables de esa diferencia evolutiva hace referencia a los avances tecnológicos en favor de la civilización occidental. A pesar de los temores y supersticiones medievales sobre lo que se pudiera hallar en el inmenso espacio marino desconocido, la tecnología naval pudo facilitar la superación de esas creencias tradicionales y vencer el desafío de la, en principio, superioridad del espacio sobre el hombre.

En su evolución las sociedades indígenas se vieron limitadas por su estadio primitivo en el ámbito tecnológico. Las balsas, cargadores y recuas de camélidos (llamas) constituían los únicos medios técnicos de transporte y desplazamiento para largas distancias. La rueda no fue usada como elemento técnico para la producción o el transporte¹². La mayoría de pueblos indígenas eran sedentarios o seminómadas, y los principalmente nómadas, dadas las dificultades técnicas y orográficas, cubrían distancias modestas.

La movilidad espacial de las comunidades indígenas estaba en función de los condicionantes ecológico-ambientales (sequías, agotamiento de recursos, la orografía del terreno) o políticos (guerras o conflictos interétnicos). En las sociedades indígenas la supervivencia colectiva estaba en función de la explotación de los recursos del espacio donde se hallaban asentados y su supervivencia cultural se circunscribía en dicho espacio.

Así, en la sierra sureña del Altiplano, para la obtención de productos diversos las comunidades se valían del sistema de *enclaves ecológicos* consistentes en núcleos permanentes de poblaciones que controlaban pisos ecológicos diferentes (terrenos de cultivos diferentes según su ubicación) y distantes por medio de colonias multiétnicas.

En la sierra central (Perú), las condiciones geográficas distintas hicieron que los indígenas adoptaran un modelo económico propio adaptado a las condiciones reinantes en la región:

¹² Las culturas mesoamericanas anteriores a la conquista ya comprendían el principio de la rueda al menos lo suficientemente bien como para aplicarla en juguetes de niños, tal como lo demuestran los yacimientos arqueológicos.

“El señorío de Canta comprendía ocho ayllus y, para atender a los cultivos situados a diversos niveles ecológicos, idearon un trabajo en común de los ocho ayllus de manera rotativa y de temporada. Para ello se mudaban de un lugar a otro con el objetivo de cumplir con determinadas faenas agrícolas. Esta transhumancia limitada les obligó a poseer, además de sus pueblos permanentes, unas aldeas comunes abitadas sólo temporalmente mientras cumplían sus labores en una zona.”¹³

Si el sistema económico andino venía condicionado por el espacio, propio de la orografía andina y de la meseta del Altiplano, se entiende que en el espacio costero el modelo fuese diferente:

“(…) la región yunga, a pesar de sus dilatados desiertos, es una región rica en recursos naturales renovables. Su mayor fuente de bienestar proviene del mar, un mar que era extraordinariamente abundante en su fauna ictiológica. (...) Estas primeras manifestaciones culturales se desarrollaron gracias a la explotación de los productos del mar (...). Los pescadores formaban grupos establecidos en las cercanías del litoral y, a pesar del tiempo, conservaron sus características propias. Ellos no poseían tierras de cultivo ni acudían a la *mita agrícola* de las aldeas vecinas de los agricultores. Poseían sus playas y lagunas propias, cuya explotación era valiosa para los pescadores (...). El excedente de la producción ictiológica era salada y secada y dio lugar a un trueque, no sólo en el mismo valle,(...) sino que les permitió establecer un intercambio con la sierra. (...) Se formó una complementariedad entre los asentamientos de pescadores y aquellos de los agricultores.”¹⁴

En las sociedades indígenas, la configuración del espacio físico fomenta determinados comportamientos en la relación con el propio entorno (el espacio y todo aquello que lo configura) y en consecuencia en la relación entre los sujetos. El factor espacio se percibe y se concibe como representación simbólica de las culturas indígenas en función de los fenómenos naturales y las realidades geográficas.

Pero tal y como son *percibidas* por una cultura las realidades espaciales “(...) éstas constituyen el resultado de una práctica estructurante del espíritu humano (...)”¹⁵

En las comunidades indígenas la idea mítica del parentesco del hombre con todo lo que existe, expresada a través de la representación *ánimica* de todas las cosas, explica el vínculo de lo humano con las fuerzas de la naturaleza (el espacio desconocido es una fuerza). Esta idea se refleja en el comportamiento individual y social determinado por un parámetro esencial en las comunidades indígenas: la

¹³ ROSTWOROWSKI, María. “Los modelos económicos”. *El sistema colonial en la América española*. Barcelona: Crítica, 1991, p.12.

¹⁴ ROSTWOROWSKI, M. *op. cit.*, pp. 13-14.

¹⁵ HESPANHA, Antonio M. *La gracia del Derecho. Economía de la cultura en la edad moderna*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993, p. 86.

**LA PERCEPCIÓN ESPACIO – TEMPORAL EN EL CHOQUE DE
CULTURAS HISPANA E INDÍGENA EN IBEROAMÉRICA Y EL
PROBLEMA DE LA MODERNIZACIÓN**

culturales, en una labor de inculcación ideológica, especialmente de valores sociales dominantes y de constitución de una determinada imagen del orden social.”¹⁷

La división política del espacio se convierte en un instrumento de poder que sirve tanto para organizar y estabilizar el poder de determinados grupos sociales como para decapitar políticamente a otros. Este fenómeno se impondrá en la ciudad indiana como modelo urbano que inicia su proceso de modernización en un racionalismo en su planeamiento destinado a ubicar los nuevos poderes administrativos, que tienden a desvincularse de la Corona, y a maximizar el comercio y la explotación agrícola de la región, es decir la ciudad concebida como centro de decisión y de producción.

Según puede observarse en las tradiciones indígenas, hay muchas comunidades reacias a la fundación de ciudades. En general el espacio indígena acoge variadas formas de movilidad espacial: la vida nómada o seminómada y la vida sedentaria de los grandes asentamientos urbanos precolombinos. En algunas áreas culturalmente desarrolladas había verdaderas ciudades asentadas en torno al espacio dedicado al culto religioso. Como el caso de los centros urbanos aztecas en México.

En este último caso los conquistadores aprovechaban los asentamientos transformando el aspecto del casco urbano y se apropiaron de los mejores solares. La vecindad indígena quedaba confinada a determinados barrios suburbanos.

El proceso de reubicación de las comunidades indígenas en nuevos espacios urbanos (ordenado mediante cédula de *congregación de naturales* de 1540) y la congregación de indios en espacios específicos con el propósito de reordenar la tierra bajo el orden semifeudal de las encomiendas, desocupando las tierras que poseían para fundar poblados de españoles y de mestizos (hacia 1550), supuso una política de *reducciones* de los asentamientos indígenas tradicionales para concentrarlos en lugares productivamente pobres, malsanos y superpoblados. Este proceso acabó fracasando por desequilibrios de abastecimiento y de producción.

A partir de la segunda mitad del siglo XVI se impulsó el proyecto de creación de un nuevo mundo indígena abandonando los escasos privilegios que aún conservaba la aristocracia indígena: *la república de indios*. Este proyecto contempló la congregación de todos los indios en pueblos y la redistribución de las tierras conforme a la imagen de las aldeas campesinas europeas de la época. Los núcleos urbanos quedarían definitivamente reservados para los españoles como espacios de dirección de la administración y la cultura hispanas.

Pero la mayoría de las ciudades de la colonia eran de nueva fundación. La ciudad indiana surgió por interés común del Estado (la Corona) y de los individuos (españoles). Le interesaba al Estado porque la concentración urbana facilitaba el control de sus colonias. Le interesaba a los individuos, primero por una fuerte tradición urbana peninsular más un interés estratégico, económico y político frente a la Corona.

¹⁷ HESPANHA, Antonio M. *op. cit.* p. 88.

Las ciudades de tipo mixto, en las que moraban españoles mestizos e indígenas, se planificaron separando a los indios en uno o más barrios periféricos (los *cercados*). El lugar de máxima categoría y donde se concentraban las autoridades era el centro urbano alrededor de la plaza cuadrangular donde se hallaba la catedral. La periferia, la zona de *baldfos* de tierras no aprovechadas (ni aprovechables en su mayoría) solían recibir el asentamiento de grupos de indígenas que no lograban poseerlas de manera estable ya que estos terrenos eran objeto de especulación. La historia urbana de los indígenas, desde la conquista, se resume en una constante marginación espacial forzosa hacia lugares cuyas condiciones materiales nos describen asentamientos *contra natura*, máxime si pensamos que la base cultural de los indígenas, en su concepción del espacio, es contraria a esa nueva realidad impuesta.

Para la concepción moderna del espacio deja de existir un espacio con un mismo valor, un único significado y una única distribución. Las conquistas y la expansión espacial del sistema de producción capitalista para la obtención de materias primas y la creación en las metrópolis de los Estados-nación centralizados, contribuyen a una concepción plural y polivalente del espacio, dándose correlativamente una apropiación heterogénea de la extensión espacial en los diferentes niveles de la actividad humana¹⁸.

Con la creación por parte del poder colonial de fronteras artificiales que dividen comunidades coexistentes y agrupan comunidades enfrentadas, las diferentes concepciones espaciales que ahora coexisten dentro de una organización de un gran espacio son contradictorias y conflictivas entre sí: la distribución cultural, la distribución política y la distribución económica no coinciden, creándose diferentes tensiones entre múltiples y distintas fuerzas.

Para “aliviar” dicha tensión, el poder político del Estado-nación, organizador del espacio, opta por fortalecer y centralizar su poder de decisión, aunque *a posteriori* descentralice su facultad de gestión administrativa. Los instrumentos del poder para ello son: la creación de una estructura legal-racional de dominación moderna y un aparato burocrático organizado.

Los avances tecnológicos, sobre todo en el campo de la comunicación, permiten distribuir las redes de dominación política a lo largo y ancho del territorio, superando los accidentes geográficos naturales, introduciendo una nueva percepción espacial entre las comunidades indígenas aisladas tradicionalmente y limitadas en el ámbito de su conocimiento de los límites reales del territorio.¹⁹

¹⁸ HESPANHA, Antonio M. *op.cit.* p. 89.

¹⁹ Para Antonio M. Hespanha las técnicas de comunicación político-administrativa basadas en la oralidad (vehículo de transmisión jurídica propio de las comunidades indígenas) exigen contacto personal por lo que necesariamente limita el radio de la acción político-administrativa, por tanto la concepción administrativa del espacio (*op. cit.*, p.101).

3. La Pretensión de la Universalización de la Idea de *Modernidad* en Iberoamérica y con lo que ésta se Topa

El paradigma maximalista moderno de universalizar la ética de la racionalidad liberal-individualista, la racionalidad lógico-formal centralizadora del Derecho producido por el Estado, el sistema de producción capitalista que configura un espacio de relaciones depredadoras del medio ambiente y de las relaciones humanas mediatizadas por el interés de la contraprestación, la funcionalidad, el trabajo alienante y la artefactualidad, supone una dinámica de simplificación de las complejidades (conflictivas) sociales en un proceso de homologación de la vida. El proceso de universalización de este paradigma es una *pretensión*, y no un logro, dado que choca frontalmente con aquellas comunidades diferentes que sin embargo también forman parte de la realidad social actual. Estas comunidades *diferentes* se fundamentan en una ética de la resistencia a la absorción por el proceso de homologación moderno. En su persistente lucha en la reafirmación de la propia identidad y, consecuentemente, en la libre organización política y social de su vida, estas comunidades suponen un claro obstáculo al desarrollo universal del paradigma moderno.

Por otro lado, la desestructuración social interna de las comunidades indígenas producida por la colonización cultural del paradigma moderno y su sistema de producción económico, que llevan a la ruptura de los vínculos sociales tradicionales, ha creado una base social carente de las condiciones práctico-materiales necesarias para esa *integración social* que pretende la modernización.

Para culminar el proceso de modernización en Iberoamérica, según el esquema occidental europeo y norteamericano, se necesita una base social y cultural más o menos homogeneizada que en esa región no existe. Allí la multiétnicidad, la heterogeneidad social y cultural de comunidades indígenas, mestizas y grupos sociales marginales que malconviven en un mismo espacio con la sociedad occidentalizada provoca un dinamismo en la intervención del Estado que toma necesariamente un carácter autoritario y represivo en aras de sofocar el trauma del conflicto social originado por los intereses en conflicto y alcanzar su objetivo de modernización.

El conflicto social viene generado no sólo por el propio proceso de homogeneización de las diferencias en conflicto en un modelo social y cultural aceptable para el proyecto de expansión capitalista, sino por lo que este mismo proyecto demanda para su funcionamiento: la disponibilidad de grupos sociales subalternos y la exclusión (incluido el exterminio) de los grupos más marginales o resistentes. En el caso de América latina, según nuestro parecer, no es seguro que se desee alcanzar algún día la *modernidad europea*, dado que la lucha por el funcionamiento efectivo del proceso de modernización, sobre la base del desarrollo y expansión de la economía capitalista, precisa una forma autoritaria del Estado para garantizar las inversiones de capital ahogando el conflicto social.