
Acerca del sueño de un tiempo universal. Elementos historiográficos para una discusión antropológica

Ricardo Uribe

Freie Universität Berlin / Colegio de Graduados *Temporalidades del futuro*

RESUMEN: Este escrito es una invitación a pensar en la posibilidad de un tiempo universal en medio de una sociedad y una academia absolutamente relativista. Un tiempo cuantitativo y sintético que se cimentó sobre el tiempo católico, pero que comienza a adquirir carta de universalidad mediante la expansión ibérica alrededor del mundo y los contactos planetarios que ello supuso. Gentes de aquí, allá y acullá que forjaron un tiempo franco como forma elemental de comunicación y de sentido práctico. El texto fue leído el 25 de junio de 2019 en el Lateinamerika-Institut de la Freie Universität Berlin. Corresponde a la presentación del proyecto de investigación *Relojes para el Nuevo Mundo: historia del tiempo universal. De Lima a Greenwich (1584-1884)*.

El principio de unidad solo tiene “valor subjetivo”, no es más que un “símbolo cómodo para la explicación científica” que “da una aproximación suficiente de las cosas”. Nada de esto se funda en la realidad: “lo heterogéneo no viene de lo homogéneo, sino de lo heterogéneo”. El asunto no es saber “cómo de lo único surge lo múltiple, sino cómo lo múltiple deviene en único”.

Émile Durkheim (citado en: Fournier 2019 [2007]: 73)

Ante la cuestión de si existe una o varias formas de medir y percibir el tiempo, es común que la respuesta se incline por la segunda opción y se descarte de tajo la primera, sustentando la decisión con ejemplos de sistemas temporales de otras sociedades, acudiendo a la bibliografía

escolástica de rigor o con experiencias a la mano del tipo: “a mí se me pasó el rápido tiempo, mientras que a otros se les hizo muy lento” [sic.].

No obstante, desconocer esta verdad equivaldría a tomar partido por una aseveración tan imprecisa como la de negar que en la vida práctica recurrimos a un tiempo que nos sirve para coordinar, compartir e incluso contrastar ese universo de temporalidades. Dicho de otra manera, resulta imposible refutar el hecho de que, con cada consulta del reloj y del calendario, no solo nos estamos dando la oportunidad de convivir con los demás y así acompasar semejante arritmia, sino que también estamos reproduciendo y legitimando un tiempo universal por más anacrónico que hoy nos suene la expresión.

Franquear las barreras que por más de siglo y medio nos hemos construido ante la posibilidad de pensar de que un tiempo universal no solo coexiste con un sinnúmero de temporalidades, sino que ante todo promueve su proliferación, resulta ser un proyecto que debe abrirse camino a contracorriente. Máxime si se plantea que ese tipo particular de tiempo no es un patrimonio de unos, sino de todos, y por lo tanto que no se trata de un producto inmutable ni teledirigido por un grupo particular de la sociedad ("las élites", "los blancos", "los europeos", "los capitalistas", etc.) hacia el otro sector de la sociedad ("el pueblo", "los indígenas", "los negros", "los proletarios", etc.).

Sobre este problema, lo que haremos a continuación es capturar unos datos para hacernos un panorama general sobre aquello que en otras épocas llamaron el tiempo universal, y a partir de ahí dejar expuestas algunas condiciones que nos posibiliten comprender cómo se trasfiguró este tipo particular de tiempo hasta prolongarse en el presente y extenderse prácticamente a todos los rincones del planeta (más allá de las "imposiciones", "resistencias", "colonizadores", "colonizados" y demás terminología que no le hace honor a la riqueza ni a la diversidad de este proceso social).

Comencemos aceptando que hoy, por razones que más adelante ampliaremos, nos suena descabellada e incluso anacrónica la expresión "un tiempo universal", pues hablar de una "dimensión" que abarque todas las temporalidades va en contra de las conquistas de la academia

contemporánea. He ahí la función de la palabra "sueño" en el título de esta lectura, clave para comprender que estamos ante una ilusión, ante un proyecto, ante una realidad esquiva pero por ello mismo un fin supremo e irrenunciable.

Me he forjado la idea, mediante la lectura más o menos atenta de algunos autores y gracias a una manía etnográfica que padezco, que frente al sentido práctico del ser humano parecen oponerse ciertas categorías propias de la academia. ¿Acaso la consulta compulsiva del reloj y del calendario no obedece a la necesidad perenne de concertar un axial para coordinar nuestras actividades, un marco temporal para vivir en sociedad, una matriz esencial para proyectar en el futuro cualquier aspiración, una retícula fundamental para calcular toda anticipación y por lo tanto indispensable para la construcción del mundo moderno y globalizado?

Semejante capacidad de síntesis y de sincronía que hemos logrado como humanos debería sorprender a cualquiera que no lo sea. Sin embargo, el homo academicus nos ha enseñado que el tiempo relativo prevalece frente al tiempo universal, que existen tantos tiempos como sociedades y que cada uno puede percibir el tiempo de manera singular. Esta forma tan peculiar de concebir el tiempo en realidad se inventó "ayer", es lo que llamaríamos una "anomalía antropológica", sobre todo en lo que tiene que ver con su aceptación por parte del grueso de la sociedad.

Permítanme ilustrar este punto viajando a

la sala de recepción de algún ilustrado en la segunda mitad del siglo XVIII. "Convidados estaban a un banquete diferentes amigos", nos dice el poeta español Tomás de Iriarte (1750-1791), uno de ellos que no llegó a la hora acordada pretendió disculparse con una excusa que inmediatamente causó polémica: él sacó su reloj de la faltriquera, aquel bolsillo pequeño en la pretina del pantalón, y mostrándolo a todos dijo: "¿No ven ustedes como vengo a tiempo? Las dos en punto son". "¡Qué disparate! —le respondieron—, tu reloj atrasa más de tres cuartos de hora". "Pero, amigos —exclamaba el tardío convidado—, ¿qué más puedo yo hacer que dar el texto? Aquí está mi reloj...".

La lectura de estos versos nos permite vislumbrar cómo unos y otros empezaron a apuntar a su reloj reclamando para sí la verdad del tiempo. Desde luego, unos tenían una hora y otros otra, un minuto más por allí y otros menos por allá, y "no hubo dos que conforme estuvieran". El versista no dejó de calificar este hecho como "absurdo", agregando que algunos, "como este señor", "se excusan con la primera autoridad que encuentran". Por fortuna para todos, el anfitrión era ávido con la astronomía, y consultando luego su infalible [su reloj], arreglado a una exacta meridiana [es decir a un reloj solar], halló que eran las tres y dos minutos, con lo cual puso fin a la contienda, y concluyó diciendo: "Caballeros: si contra la verdad piensan que vale citar autoridades y opiniones, para todo las hay; mas, por fortuna, ellas pueden ser muchas, [mientras que] ella es una" (compilado por: Santos Torroella

1953: 30-31).

Cien años después esta sentencia ya no tendría lugar, o por lo menos se pondría en duda que existiera un tiempo o un sistema mediante el cual se pudiera dirimir sobre este tipo de circunstancias. La proliferación de relojes había hecho mella desde finales del siglo XVII, sentando las bases para la explosión de percepciones. Pero en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX nos deslumbramos por el mundo automático naciente, nos alienamos por la cinemática, hallamos belleza en la mecánica y como párvulos nos obnubilamos por su magia.

Un contingente de mujeres telegrafistas transmitían mensajes para todo el mundo moviendo sus dedos a una velocidad esquizofrénica. Cineastas y científicos aunaban las distancias entre el arte y la ciencia para capturar en décimas de segundos las reacciones humanas. Algunos juraban que veían a los Alpes aproximarse a la ventana de sus casas, mientras otros sentían que las retinas se desprendían por la velocidad del tren. Un pensador latinoamericano se quejaba por el ruido incesante que producían "las mujeres de progreso que andan en zuecos y a trotecitos" (Caro 1887). La lavadora automáticamente asumía una parte engorrosa de los quehaceres, mientras otra máquina resolvía las operaciones matemáticas aligerando la existencia de los tenderos. Músicos, escultores, pintores, novelistas, poetas y demás especies de la zoología estaban insertos en esta nueva dinámica y no eran ajenos al cambio que por entonces se experimentaba.

En medio de esta vorágine de temporalidades una voz se levantó para posicionarse como autoridad sobre el tema: "Señores: [...] el tiempo, la duración, es aquello que por su naturaleza misma resulta menos propicio para la expresión a través de signos, aquello que más escapa a la representación simbólica". Sobre esta frase, pronunciada por el filósofo francés Henri Bergson (2018: 99) el 9 de enero de 1903 en una sesión de clases en el Colegio de Francia, podríamos discutir si las teorías de Albert Einstein llegaron para cambiar un paradigma o para consumir una noción que desde antes era compartida por un sector de la sociedad. Efectivamente, el filósofo y el físico entraron en debate por años, y en realidad Einstein nunca pudo dar respuesta a la crítica de que él seguía pensando el tiempo como una cosa, como un objeto, como una medida, como materia (Canales 2015).

Dejaremos a los eruditos la respuesta de semejantes incógnitas. Para nosotros, seres terrenales, nuestro viaje responde en realidad a otros menesteres. Por lo tanto, quiero invitarlos a que nos quedemos con la postal de que, con este tipo de frases, Bergson pretendió disgregar al tiempo de cualquier soporte cronográfico, de aquellas representaciones que nos permiten su percepción. Su proyecto consistía, a modo general, en plantear la idea de pensar el tiempo como duración, como devenir constante, como una realidad pero temporal, y a partir de ahí concebirla como perpetuo hacerse y deshacerse en el que solo se pueden encontrar procesos y nunca estados o hechos.

Vemos aquí cómo nuestra palabra "sueño"

toma una forma más específica. Según esto, la representación gráfica del tiempo resulta ser un sueño inconcluso. Todo intento termina por ser una especie de diapositiva, la captura de algunos instantes, la aprehensión más o menos sofisticada de una duración. Los relojes, pero también los calendarios y demás dispositivos cronográficos, son, paradójicamente, desde este punto de vista, la petrificación de una dimensión que en realidad es dinámica, la "aniquilación" del tiempo que cambia con su propio acontecer - ya sea en su versión más esquemática o estética, o sea en su interpretación más cuantitativa o artística.

En realidad, Bergson era partícipe de un grupo de intelectuales que fueron llamados por sus contemporáneos, de una manera más o menos despectiva, temporalistas. Quienes se enfrentaron a tal posición por lo menos desde el ejercicio académico fueron los que hoy conocemos como los durkheimnianos, específicamente los jóvenes Henri Hubert, Marcel Mauss, Robert Hertz, Maurice Halbwachs y, desde luego, el maestro de todos ellos Emile Durkheim. Dicho a modo general, este grupo de sociólogos y antropólogos aceptaban que la realidad cambia en su propio devenir, pero también que ese *fluir* continuo adquiriría un aspecto estático, unos puntos en los que un grupo determinado encuentra conceso para aprehender "el tiempo" y así tener la posibilidad de guiarse dentro de esa agitación constante. Propuesta que, como sabemos, recogió y plasmó unas décadas después Halbwachs bajo el concepto de tiempo colectivo (Ramos Torre 1989).

Una vez más, no estamos en condiciones para tomar una posición concreta sobre este debate, en parte porque sigue abierto mediante las reimpresiones, traducciones y reediciones de las obras de Bergson y de los durkheimnianos. Pero más importante aún, porque al evocar a estos autores nuestro objetivo no era otro que ubicarnos en una época e identificar dos corrientes de pensamiento que conformaron y asentaron la noción de la relatividad del tiempo como una verdad por ahora irrefutable. Ya sea por la vía temporalista o por la vía sociológica, ambas propuestas abrieron el espacio a las percepciones subjetivas y a las categorizaciones colectivas del tiempo; ambas, en suma, configuraron el tiempo relativo y desplazaron la antigua noción del tiempo universal.

Nada de ello sería un problema si no fuera por el hecho de que los académicos tendemos a ignorar que nuestros instrumentos de análisis producen una distorsión sobre los hechos que observamos, confundiendo no en pocas ocasiones el aumento producido por el monóculo con el tamaño del objeto que se observa. Así, apelando a la relatividad del tiempo que se nos presenta en diferentes formatos, colores y sabores, hemos encapsulado el tiempo de las sociedades estudiadas, hemos desconectado sus relaciones con otros tiempos, hemos aprisionado su ingenio para coordinar acciones con los seres más disímiles, hemos ignorado su destreza para mestizar los tiempos: hemos, en definitiva, desconocido su capacidad de universalizar. Dicho sea de paso, con ello hemos perdido nosotros

los mismos el principio de extrañamiento que nos permite preguntarnos ¿Cómo es que, en medio de tanto subjetivismo, aún logramos ponernos de acuerdo a pesar de que todo es relativo?

Sin temor a equivocarnos, en cuanto al tiempo se refiere, a lo largo del siglo XX y lo que va del XXI, las ciencias sociales han bebido directa o indirectamente de estas aguas (Hirsch 2016; Gairdner 2008). Los ejemplos abundan, pero es suficiente con memorar los nombres de algunos de los autores más emblemáticos: en la historiografía Jacques LeGoff y E. P. Thomson; en la antropología Clifford Geertz y de Evans-Pritchard, Tom Zuidema y Miguel Portilla de León; y en la sociología Alexander Szalai. Autores sin duda brillantes que nos iluminaron muchas sombras y despejaron bastantes dudas, pero que a la luz de nuestro objeto de estudio ejemplifican muy bien cómo se particularizó el tiempo en unidades sociológicas, minando de antemano cualquier mezcla, mestizaje, aprehensión, apropiación.

Recientemente, desde el campo de la historiografía, un par de trabajos han insinuado la idea de una sincronía de carácter global, aunque no específicamente de la noción del tiempo universal. Hablo en concreto sobre los libros de Vanessa Ogle (2015) *The Global Transformation of Time*, y de Jürgen Osterhammel (2014) *The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century*. Se trata de obras que profundizan sobre temas más o menos esbozados con anterioridad. La primera, nos ilustra sobre cómo se

acordaron e implementaron los husos horarios en el mundo tomando como referencia el meridiano de Greenwich, cuya decisión se concertó en una reunión en Washington en 1884 con la participación de 24 países (11 de ellos fueron parte de los imperios ibéricos: Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, España, Guatemala, México, Paraguay, El Salvador, República Dominicana, Venezuela). La segunda obra, en realidad, dedica un apartado al tema del tiempo en medio de un tomo voluminoso, afirmando que es a finales del siglo XIX cuando se logra una sincronía de carácter global.

Estos libros resultan ilustrativos, pero cometen el equívoco de afirmar que la universalización del tiempo cuantitativo (husos horarios, relojes y calendarios) fue un hecho que se conquistó en el siglo XIX gracias a la fábrica, al ferrocarril y al ingenio anglosajón. Greenwich es, en realidad, el resultado de un proceso cuyas bases fueron asentadas por lo menos desde finales del siglo XVI, concretamente el 4 de octubre de 1582. Recordemos que después del Concilio de Trento, la Iglesia católica acordó que era imprescindible reformar el calendario juliano, pues su día insigne, la Pascua, una fecha movable que se computa con las lunaciones, se encontraba desfasada por diez días debido a unas imprecisiones cometidas por Sosígenes de Alejandría en el año 46 a. C. Así pues, los teólogos y astrólogos de los monasterios y universidades se dieron a la tarea de dar con el cálculo más exacto y enviar sus propuestas al Sumo Pontífice. Finalmente, la operación más acertada salió de las aulas de las

Universidad Salamanca, con un margen de error ínfimo que hoy por hoy no requiere corrección (Nothaft 2018; Carabias Torres 2012; Baschet 2009).

Así, en 1582, en los territorios pontificios y en los reinos de Felipe II, es decir en un área no menor del planeta, el día 4 de octubre pasó automáticamente a ser el 15 de octubre. Solo unos meses después, en 1584, se imprimió en la ciudad de Lima la así llamada “Pragmática de los diez del año”, primer impreso producido en una imprenta de la América Meridional y cuyo contenido ordenaba que todos los funcionarios a nivel imperial ejecutaran dicha reforma. Todo ello acompañado de la introducción y manufactura de relojes públicos para el gobierno —cronométrico y sincronizado— de las reales audiencias, casas de la moneda, cabildos, secretarías y demás despachos de la Corona.

En aquella monarquía global, donde en verdad no se ocultaba el sol, las cuatro partes del mundo se embarcaron en la difícil tarea de consolidar un tiempo universal: desde Nápoles hasta Filipinas, desde México hasta Santiago de Chile, desde Flandes hasta Panamá, desde Lima hasta Greenwich; pues en 1752 los ingleses, y demás regiones protestantes, por fin aceptaron que el calendario gregoriano era el más acorde, el más sincrónico con las revoluciones de los astros. Para ello resultó crucial la cultura escrita, impresos y manuscritos que fueron producidos y reproducidos mediante la lectura individual o colectiva, por la oralidad, la memoria y la repetición. El sistema cognitivo y el cuerpo, la lectura y

la escritura, las retina y las falanges fueron – literalmente - medios para incorporar la Reforma, para que cada uno pudiera apropiarse del tiempo y tomar partido de él (tal como lo hizo aquel amigo incumplido que supo excusarse con su reloj).

La realización de tablas como forma de sintetizar un cúmulo de información surgió entonces como paliativos en medio de una sociedad ciertamente “mundializada” (vocablo por cierto de época), sociedad conectada que estaba pendiente de lo que ocurría al otro lado del mar (Brendecke 2012). Las listas o, más precisamente, los calendarios se hicieron entonces más sintéticos, por no decir escuetos, desnudos de su cualificación y reticulados por la cuantificación. Unos y otros, los hoy llamados “europeos” y los entonces llamados “indios”, “blancos”, “criollos” y “mestizos”, apelaron a la tabulación dejando de lado los pictogramas de santos y deidades, los relatos mitológicos y las hagiografías.

Desde entonces, ninguna sociedad “podría volver a pensarse a sí misma como el único centro del mundo; ni tan siquiera como centro” (Gruzinski 2010; Chaunu 1973). Planeta barroco cuyo proyecto teológico-político se recogió bajo la consigna *Pluribus in unum*: otro sueño que anheló la pluralidad en la unidad pero en otros tiempos (Rodríguez de la 2012). ¿O no? “De varia traza y varios movimientos, varias figuras, rostros y semblantes. De hombres varios, de varios pensamientos... hombres y mujeres. De diverso color y profesiones, de varios estados y varios pareceres. Diferentes

en lenguas y naciones, en propósitos, fines y deseos. Y aun, a veces, en leyes y opiniones. Y todas por atajos y rodeos. En esta gran ciudad desaparecen de gigantes volviéndose pigmeos” (Balbuena 1604: 64-65). Versos que bien podrían describir a una ciudad cosmopolita como la Berlín de hoy, pero que en realidad responden a las impresiones que tuvo el poeta español Bernardo de Balbuena (1562-1627) sobre la Ciudad de México en los albores del siglo XVII.

¿Será que tantas gentes movilizándose de aquí para allá, enviándose innumerables cartas y tranzando incontables mercancías, haciendo del planeta una esfera sobre la cual el dedo índice circunnavegaba a voluntad, no tendría entonces percepciones distintas sobre el tiempo, proyecciones diversas sobre el futuro, aspiraciones y concepciones variopintas que se forjaron a la par de las europeas? En ese orden de ideas, vale la pena poner a prueba la hipótesis planteada por Norbert Elias (1989) en el marco de las configuraciones que se presentaron en aquella sociedad transoceánica que convencionalmente denominados el Imperio español: ¿Cuanto mayor es el grado de interdependencia entre un número más elevado de individuos, se volverá mayor la presión y la necesidad de crear y adaptarse a instituciones de determinación temporal más exactos y estrictos?

Aluz de estas ideas, los relojes de faltriquera, que solían portar en el siglo XVIII los oficiales de los despachos reales ubicados en diferentes partes del mundo, nos dicen

mucho cuando los comparamos con el astrolabio que sostiene el cosmógrafo real Pedro de Medina (1493-1567) en su famoso retrato de época frente al puerto de Sevilla. Salta a la vista la diferencia de tamaño entre los diminutos relojes y el astrolabio, pero más interesante resulta el gesto para emplearlo. Basta fijarse cómo, en el curso de dos centurias, las técnicas corporales que se requerían para hallar la puntualidad cambiaron notablemente. Los gestos por los que fueron reconocidos estos hombres garantes de la exactitud pasaron de los actos engorrosos al ademán dulcificado, del ajuste complicado de las piezas según la posición de las estrellas al conocimiento instantáneo del tiempo. Mientras que de un solo tirón se extraía el reloj de la faltriquera, con el astrolabio había que calibrar la red, con la araña y el tímpano hasta dar con el tiempo. Todo ello sin mencionar que el astrolabio era un computador portátil que reproducía la bóveda celeste, mientras en el otro el sol volaba solitario como un pájaro cautivo en el reloj.

Por otro lado, en la rama de la iconografía, la virtud de la sapiencia, la templanza y la medida, que desde la baja Edad Media se les otorgaba a las mujeres como mediadoras en los conflictos, encuentra una de sus últimas expresiones en el retrato de post mortem de Juana Inés de la Cruz. La leyenda del cuadro nos dice que ella “nació el día 12 de noviembre a las 11 horas de la noche año de 1651”, y que murió el día “diez y siete de Abril de el [sic] año de 1695: habiendo vivido 44 años, 5 meses, 5 días y 5 oras [sic]”, justo el tiempo de diferencia que indica el

reloj apostado en la parte superior de los anaqueles que están detrás de su figura. Un recurso alegórico para simbolizar la ecuanimidad con que llevó su vida, es decir la “puntualidad”, palabra que por cierto varió de significado a lo largo del siglo XVIII para hacer referencia simplemente a la exactitud horaria, tal como lo sugiere el gesto preciso y firme de sostener el reloj entre el pulgar y el índice que podemos ver en retrato de Juana Leandra Gómez de Parada (1751-1785), una mujer de la nobleza novohispana que compartía la moda de portar dos relojes encima de sus vestidos como muchas otras en España y América.

La representación gráfica del reloj sufrió cambios de naturaleza similar. En el siglo XVIII se penetraron las entrañas de los relojes despojándolos así de todo misterio, de toda alegoría. Algunos manuales, tratados y hojas sueltas impresos a lo largo del siglo XVIII en España y América, los cuales enseñaban el arte de componer y hacer relojes, eran acompañados con grabados que despiezaban el mecanismo de relojería. Hasta el siglo XVII, el reloj era la metáfora que servía para recordarle a los pecadores el llamado a una vida concertada, las pesas que proporcionaban la cuerda eran las tentaciones del mundo que asolaba a todo mortal y su mecanismo el freno o el arte de la prudencia al que se debía aspirar. Al destaparlos, los relojes perdieron su efecto evangelizador y así pasó a ser un mero instrumental.

Por otra parte, como se sabe, el arte de la memoria, la mnemotecnia o los diagramas de la sabiduría entraron

en desuso a causa de nuevas formas cognitivas que impuso el pensamiento ilustrado. Aquellos esquemas del mundo griego, que penetraron los mantras de la India y se reintrodujeron en Europa en el siglo XVI, fueron verdaderos mapas del conocimiento humano, una mimesis de las formas como estructurábamos el saber (Yates 2005). Así, una representación del tiempo que buscaba compatibilizar el calendario mexica con el cristiano, como la que hizo fray Diego Valadés (1533-1582), primer indio mestizo que publicó en Europa, se reemplazó dos siglos después por un diagrama de cinco centímetros de diámetro que se adhería a la parte interior de las tapas de los relojes para poder ajustarlos cada semana con el cenit.

Parece entonces que la tendencia fue la síntesis y la universalización, depurando toda carga etnocéntrica o topográfica, olvidando a santos y a deidades, desacralizando las fiestas y los ritos, reemplazando los discursos por morfemas, ponderando lo cuantitativo por encima de lo cualitativo. De ahí que a mediados del siglo XVIII el vocablo «universal» ya no fuera empleado para intitular únicamente a aquellas crónicas y reportorios de los tiempos que se redactaron justo cuando los pueblos de todo el mundo entraron en contacto.

Un grabado del siglo XVIII titulado “mostrador universal” nos remite por un momento a Urania, el Reloj Mundial ubicado en Alexanderplatz (Berlín). Invoquemos a los turistas y migrantes que se paran frente al nombre de su país de origen e imaginemos cómo ellos viajan

por unos segundos al otro lado del mar en busca de los suyos y de sus tierras. De la misma manera operaba aquel “mostrador universal”: un papel suelto, portátil, que mostraba la hora en cualquier punto del planeta y al mismo tiempo la diferencia horaria con respecto a donde se estuviera ubicado. Colocando un palillo en el centro de esta especie de planisferio, la luz del sol proyectaba una sombra sobre el impreso y tras ello se sumaba o se restaba lo necesario. Las horas de Lima, Panamá, Guatemala, México, Santo Domingo, Macao, Constantinopla, Conchinchina, las Islas Solitarias y cientos de ciudades de todo el planeta quedaban entonces a la mano.

Planteada la naturaleza general del fenómeno, ¿Acaso no resulta insuficiente el marco interpretativo de “vencedores y vencidos”, de “colonizadores y colonizados”, para identificar y comprender las configuraciones sociales que conllevaron a requerir de relojes y calendarios allende de las fronteras europeas? ¿No nos limita la historia maniquea a la hora de analizar el tiempo universal como un proceso evolutivo que se ha desarrollado a partir de las configuraciones sociales y las relaciones de interdependencia, y no por la mera instalación de relojes y elaboración de calendarios o por la imposición de un grupo hacia a otro? ¿Y si nos abrimos a la posibilidad de una historiografía en la que el tiempo sea un fenómeno que se produce de manera impersonal y a la vez por la interacción de los individuos, es decir, que sea el resultado azaroso de un sinfín de intereses personales y de planes concertados, pero para otros fines? ¿Y si

el tiempo universal es una de las máximas manifestaciones de la globalización cuya comprensión se pueda acceder precisamente en el siglo XVI cuando verdaderamente el tiempo plasmado en los relojes y los calendarios no era más que uno de los muchos tiempos de aquellas sociedades que en conjunto empezaron a conquistar una conciencia de globalidad?

En momentos en que el mundo digital desdibuja los espacios físicos en la medida que sustituye las aulas, las oficinas y los salones por pantallas virtuales, vale la pena volver la mirada hacia los relojes y los calendarios, concretamente hacia el tiempo cuantitativo. Pues a diferencia del espacio, este no solo se reproduce, sino que afirma su carácter universal, y es la referencia que nos permite “reunir” en un día y a una hora programada de antemano en una aplicación que abre la sesión puntual y automáticamente. Parece entonces que entre más proliferen las conexiones y tras ello las percepciones temporales, más sintética y universal será la estructura temporal que nos permita un mínimo de sincronía y coordinación. Lo más probable es que ante este fenómeno compuesto tanto por lo subjetivo y lo objetivo, los académicos sigan recurriendo a neologismos y terminología confusa que no hacen más que oscurecer lo que se supone que quieren iluminar. Evitan así la espinosísima tarea de investigar sujetos y prácticas concretas en contextos bien determinados, sin perder de vista la naturaleza dinámica y cambiante del tiempo que se petrifica cuando se cree que es suficiente con parafrasear calendarios, describir el funcionamiento de un reloj o

esquematizar los ritmos de una sociedad determinada.

Es por ello que este proyecto se propone estudiar cómo un tipo particular de tiempo terminó siendo universal, tiempo que en un principio no era menos singular que otros sistemas temporales, realidad que empezó a modificarse precisamente con la expansión ibérica en el siglo XVI alrededor del mundo y, por lo tanto, ese será el núcleo de esta investigación. Dicho de manera concreta: se trata de un estudio que se interesa por reconstruir las capas de relaciones que constituyeron al tiempo como un símbolo conceptual de una síntesis que avanzó paulatinamente. Una apuesta por comprender un proceso específico, el tiempo mestizo, que emergió entre los demás tiempos para posicionarse como universal no porque recoja a todos los tiempos posibles, sino porque puede coexistir con varios tiempos sin negar su existencia; un tiempo franco que sirve de canal de comunicación entre la pléthora de temporalidades y de percepciones que proliferan desde el siglo XVI hasta el presente como parte de ese proceso inconcluso que es la globalización.

Bibliografía

Balbuena, Bernardo de (1604): *Grandeza mexicana*, México: en la Empronta de Diego López Davalos.

Baschet, Jérôme (2009): *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, México: Fondo de Cultura Económica.

Bergson, Henri (2018): *Historia de la idea del tiempo*, Bogotá: Editorial Planeta.

Brendecke, Arndt (2012): *Imperio e información. Funciones del saber en el dominio español*, Madrid-Frankfurt: Iberoamericana Verbuert.

Canales, Jimena (2015): *The Physicist and the Philosopher. Einstein, Bergson, and the Debate that Changed our Understanding of Time*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Carabias Torres, Ana María (2012): *Salamanca y la medida del tiempo*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Caro, Miguel Antonio (1887): "El tiempo vale dinero", en: *Papel Periódico Ilustrado*, 107, 5, 1 de enero: 170.

Chaunu, Pierre (1973): *Conquista y exploración de los nuevos mundos: siglo XVI*, Barcelona: Editorial Labor.

Elias, Norbert (1989): *Sobre el tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica.

Fournier, Marcel (2019): *Émile Durkheim (1858-1917)*, México: Fondo de Cultura Económica.

Gairdner, William D. (2008): *The Book of Absolutes. A Critique of Relativism and a Defence of Universals*, Montreal: McGill-Queen's University Press.

Gruzinski, Serge (2007): *El pensamiento mestizo: cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, Barcelona: Paidós Ibérica.

Gruzinski, Serge (2010): *Las cuatro partes del mundo: historia de una mundialización*, México: Fondo de Cultura Económica.

Hirsch, Thomas (2016): *Le temps des sociétés: d'Émile Durkheim à Marc Bloch*, Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Nothaft, C., Phillip E. (2018): *Scandalous Error. Calendar Reform and Calendrical Astronomy in Medieval Europe*, Oxford: Oxford University Press.

Ogle, Vanessa (2015): *The Global Transformation of Time: 1870-1950*, Cambridge: Harvard University Press.

Osterhammel, Jürgen (2015) *The Global Transformation of Time, a global history of the nineteenth century*, Princeton: Princeton University Press

Ramos Torre, Ramón (1989): "El calendario sagrado: El problema del tiempo en la sociología durkheimiana (I, II y III)", en: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (46, 48 y 48), 23-50, 53-77 y 77-102.

Rodríguez de la Flor, Fernando (2012): *Mundo simbólico: poética, política y teúrgia en el Barroco hispano*, Madrid: Akal.

Santos Torroella, Rafael (1953): *Los números del tiempo: antología del reloj y las horas en la poesía castellana con 4 horarios y un reloj poético*, Madrid: Roberto Carbonell Blasco.

Yates, Francis A. (2005): *El arte de la memoria*, Madrid: Siruela.