

# Contrastes de tiempos inconexos y simultáneos: una lucha a través de las concepciones temporales entre pueblo y Estado.

Matías Rendón, Ana.

Cita:

Matías Rendón, Ana (2021). *Contrastes de tiempos inconexos y simultáneos: una lucha a través de las concepciones temporales entre pueblo y Estado*. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 24 (3), 455-465.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/ana.matias.rendon/9>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pvDf/Hth>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Para ver una copia de esta licencia, visite  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

*Acta Académica* es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

## Contrastes de tiempos inconexos y simultáneos: una lucha a través de las concepciones temporales entre pueblo y Estado

Ana Matías Rendón<sup>1</sup>

Recibido: 6 de septiembre de 2021 / Aceptado: 15 de noviembre de 2021

**Resumen.** ¿Cómo explicar los pueblos/naciones con diferentes concepciones temporales, de las cuales, un tipo se presenta como un régimen? ¿Cómo hacer de las velocidades inconexas, velocidades de aproximación? En este trabajo se ensaya sobre los contrastes y disparidades en las concepciones temporales de los pueblos originarios y los Estados-nación en Latinoamérica, con la intención de problematizar, epistemológicamente, en las luchas sociales. En la primera parte se explican las líneas de encuentro en las concepciones temporales de los pueblos originarios; en la segunda, se establecen las discordancias y, finalmente, se presenta una reflexión sobre los contrastes.

**Palabras clave:** filosofía; epistemología; concepciones temporales; luchas sociales; pueblos indígenas.

### [en] Contrasts of Disconnected and Simultaneous Times: A Struggle through Temporal Conceptions between People and State

**Abstract.** How can we explain the different temporal conceptions of indigenous peoples and nation states, of which one presents itself as a regime? How to make disjointed speeds, approach speeds? This paper explains the contrasts and disparities in the temporal conceptions of indigenous peoples and nation states in Latin America, with the purpose of reflecting, epistemologically, on social struggles. The first section presents the lines of encounter in the temporal conceptions of indigenous peoples; in the second, the differences are established and, finally, the reflection on the contrasts is presented.

**Keywords:** Philosophy; Epistemology; Temporal Conceptions; Social Struggles; Indigenous Peoples.

**Sumario.** Convergencias temporales. Tiempos divergentes. Regímenes temporales y tiempos en pugna. Bibliografía.

**Cómo citar:** Matías Rendón, A. (2021). Contrastes de tiempos inconexos y simultáneos: una lucha a través de las concepciones temporales entre pueblo y Estado. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 24(3), 455-465.

*Ésta es la palabra y el orden en que viene el tiempo...*

Libro de los libros de Chilam Balam

Tan difícil es asir las teorías temporales producidas por la filosofía, la ciencia y la economía, como las concepciones creadas y transformadas desde los pueblos originarios, que lo que se plantea en este ensayo es un asomo a las complejidades que surgen de las diferencias, de tal manera, que se muestra lo que de fondo subyace: las *epistemes* en pugna.

Las diferencias epistémicas (conocimientos/concepciones) y epistemológicas (construcción del conocimiento) se traducen en efectos cotidianos, en la falta de resolución política y en las confrontaciones entre los pueblos y los Estados-nación, así como en la falta de entendimiento entre las sociedades que producen el rechazo. Los contrastes, sin embargo, en ocasiones no tienen límites claros, porque concebir el mundo, responde a una lógica de significaciones

creadas por la misma *episteme*, en el que intervienen diferentes paradigmas<sup>2</sup> que dejan de reducirse a una sola cultura, además que los mecanismos de simulación, los vericuetos discursivos y la demagogia política complican el panorama.

Así, comprender un fenómeno, como las confrontaciones entre el pueblo y el Estado, tiene diferentes aristas. Los involucrados en el fenómeno crean también sus propias categorías para comprender el asunto, lo que conlleva que debamos acercarnos a sus configuraciones. En el caso de los pueblos originarios es todavía un mayor reto, debido a nuestro poco acercamiento a las lenguas y todavía más nuestros prejuicios contras sus culturas en el ámbito del conocimiento, sin embargo, al ir más allá de nuestro marco epistemológico el asunto se intenta subsanar.

<sup>1</sup> Universidad Nacional Autónoma de México  
Email: [anmarendon@outlook.com](mailto:anmarendon@outlook.com).

<sup>2</sup> Cf. T. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 2006, p. 237. Kuhn señala que “los paradigmas determinan al mismo tiempo grandes áreas de la experiencia”, un paradigma puede contener varias y distintas visiones internas.

Hablar de conceptos que se desprenden de las concepciones temporales también es situarnos en un rango espacial, o espaciales: son categorías indudablemente inseparables; aunque se hará mayor énfasis en el tema que aquí ocupa, no debemos ignorarlo. En la primera parte, se inicia con las concepciones temporales de algunos pueblos originarios, con la intención de dar un acercamiento general y poner en antecedentes a los lectores, posteriormente, se mostrarán los atisbos de las diferencias, así como los correspondientes a los Estados-nación, para finalmente reflexionar sobre las concepciones temporales inconexas, a veces simultáneas, pero en lucha.

### Convergencias temporales

Las concepciones temporales –unidas a las espaciales– de los pueblos originarios se desprenden de los conocimientos astronómicos. Esto fue así desde las épocas clásicas dando pie a la profundización en el conocimiento. En el caso de las sociedades mesoamericanas, el astrofísico mexicano, Galindo Trejo, señala: “tanto los cazadores-recolectores nómadas como los grupos sedentarios, habitantes de grandes centros urbanos, tuvieron en la práctica astronómica una indispensable herramienta para establecer patrones de organización espacial y temporal”<sup>3</sup>. La filosofía de estos pueblos hace que el universo devenga la totalidad, por lo cual, el ser humano se descoloca como eje particular de la existencia y deba retribuirle con respeto. Así, la interpretación del universo tuvo mayor incidencia en la organización de la vida cotidiana. Galindo Trejo explica que, como excelentes observadores de la naturaleza, los pueblos “trasladaron ingeniosamente peculiaridades del comportamiento de los objetos celestes a su ámbito ideológico, situándolos en la más alta jerarquía religiosa. Por ello, el esfuerzo por entender cómo se comportan los astros se convirtió en una forma especial de culto”<sup>4</sup>.

El universo, la totalidad, es espacio-tiempo. El conocimiento sobre nuestra galaxia, el sol, la luna, las estrellas, se convirtieron en metáforas del espacio-tiempo. Cada lengua, cultura y pueblo le dio sus propias particularidades, incluso dentro de un bloque cultural que comparta una raíz lingüística se encuentran variantes interesantes. Así, dentro de las lenguas podemos distinguir la totalidad en *It-Naxwiin* (mixes), *Mapu* (mapuche) o *Pacha* (quechua).

Al seguir los conocimientos astronómicos, los pueblos representaron nuestro universo en una espiral espaciotemporal, en bucles contrapuestos que die-

ron origen a una complementariedad, el uno siempre se desdobra, la unidad es dos. Un conocimiento que hoy día estamos en posición de comprender: nuestra galaxia tiene forma de espiral.

El conocimiento científico fue un desarrollo paulatino, así como su metodología, entendemos que los astronómicos también sortearon los procesos históricos, religiosos y sociales de su época: “La imagen moderna del universo se remonta tan sólo a 1924, cuando el astrónomo norteamericano Edwin Hubble demostró que nuestra galaxia no era la única”<sup>5</sup>. En modo semejante, la construcción del conocimiento en los pueblos respondió a sus propios procesos e intereses. El perfeccionamiento de los conocimientos astronómicos iba en concordancia con la organización del pueblo, intentando establecer, con ello, un vínculo entre el universo, comunidad y persona.

El universo al comprenderse en complementariedad, es decir, en par y ser un desdoblamiento, se duplicará a su vez en cuatro y, así, sucesivamente. Miguel León Portilla lo llamaría para el caso mexicano y nahua como la dualidad o el ser dual: “Y es tal la persistencia y lo manifiesto de esta oposición, que no dudamos en afirmar que también los nahuas habían descubierto a su manera la dualidad o ambivalencia del mundo, que tanto ha preocupado al pensamiento occidental desde el tiempo de los presocráticos”<sup>6</sup>, lo cual se mantendría en culturas actuales. Josef Estermann, por su lado, dirá para la filosofía andina: “Estas «dualidades» más que oposiciones son polaridades complementarias”<sup>7</sup>. Fidencio Briseño, filósofo y poeta maya, señalará la complementariedad que no se define por los opuestos, sino por la *completud*, así cuando se enseña a hablar el maya –nos dice– se debe hacer en palabras complementarias; por ejemplo: arriba y abajo, mujer y hombre, frío y caliente: “no se enseña una palabra sin la otra”<sup>8</sup>. Esta complementariedad se describe a partir del concepto de “*Nuup*”, el cual significa “círculo, idea de complementariedad, completud”<sup>9</sup>.

Para Víctor Gavilán Pinto, en el caso mapuche, existe un *principio de paridad* que “conlleva también el concepto de vincularidad, entendido como la vinculación obligatoria con el cosmo, el mundo y la naturaleza”<sup>10</sup>, por lo cual “la unidad se produce porque los aparentes contrarios en el modelo mental indígena, son parte de la complementariedad. Paridad no es lo mismo que dualidad”<sup>11</sup>. Asimismo, señala un *principio de la oposición complementaria*, en el cual “la lógica de los opuestos pareados en el modelo mental indígena sólo puede ser entendido bajo el principio de

<sup>3</sup> J. Galindo Trejo, “La Astronomía prehispánica en México”, *Ciencia* 60, p. 18.

<sup>4</sup> *Idem*.

<sup>5</sup> S. W. Hawking, *Historia del tiempo del Big Bang a los agujeros negros*, México, Alianza Editorial, 2017, p. 70.

<sup>6</sup> M. León Portilla, *La filosofía náhuatl: estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 2006, p. 70.

<sup>7</sup> J. Estermann, *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, La Paz, ISEAR, 2006, p. 159.

<sup>8</sup> En ponencia del 29 de agosto de 2019, durante su participación en el Diplomado de Literaturas Mexicanas en Lenguas Indígenas (INBAL).

<sup>9</sup> *Idem*.

<sup>10</sup> V. M. Gavilán Pinto, *El pensamiento espiral. El paradigma de los pueblos indígenas*, Santiago de Chile, Ñuke Mapuförlaget, 2012, p. 21.

<sup>11</sup> *Idem*.

la oposición complementaria”<sup>12</sup>. Lo que nos muestra esta *complementariedad* explicada desde diferentes ángulos es un vínculo articulado, continuo, tangente, de elementos y ciclos, que son indisolubles. Por ello los ciclos de los tiempos se articulan en complementos: medio día-media noche, noche-día, vida-muerte.

La división de los cuatro caminos o regiones es otra línea de encuentro que tiene que ver con el espacio-tiempo entre los pueblos. En el Códice Borgia se puede encontrar “la concepción náhuatl del universo, con su centro y sus cuatro rumbos cardinales”<sup>13</sup>. Un encuentro que no es exclusivo para el caso de los pueblos nahuas o circunscritos a México. El caso mapuche (Chile-Argentina), igualmente, recoge en el *Meli-Witxan-Mapu* estas divisiones. Cabe indicar que las cuatro zonas, en realidad son ocho, un par que se despliega en forma horizontal y otra en vertical. Hoy día, colocamos estas zonas en concordancia con el plano cardinal, no obstante, como en el caso maya, de acuerdo con Fidencio Briseño, si deseáramos hacer una actual representación ésta tendría que ser en un plano inclinado.

Los cuatro puntos están en concordancia con los símbolos de cada cultura, aunque podemos ver que el nacimiento y el rumbo que sigue la tierra con respecto a su trayectoria con el Sol es un referente común. El Sol como medida temporal, y la Luna, son referidos en varios de los calendarios antiguos y, aún hoy, son motivo de interés para comprender la *episteme* de los pueblos.

Para ejemplificar, en el caso maya, la relación se muestra en la lengua: “en toda la familia mayence, existe la concordancia de la voz afín o cognada *q’iing* o *kinh*, el *kin* de los mayas yucatecos, con la significación constante de sol, día y tiempo”<sup>14</sup>. Esto se puede representar para otras culturas, como mixe (*Xëëw*), mapuche (*Antü*), náhuatl (*Tonalli*), quechua (*Inti*), en donde el Sol toma –en una de sus traducciones al castellano– el “día”, ya que lo que se señala es el periodo de camino, trazo, trayectoria que “sigue” el astro con respecto a la tierra y en complementariedad con la noche, en ciclos conjuntos, al igual que la Luna como medida temporal. La luna es el ciclo de 20 soles o días.

La organización temporal también advierte de la segmentación espacial, pues la conformación del periodo del día y la noche dan cuenta de las cuatro zonas. Las referencias astronómicas devienen en relaciones físicas del territorio (tierra) y cronológicas, siguiendo la espiral (históricas), asimismo, simbólicas, pues permiten organizar la vida comunitaria: civil, administrativa o religiosa, con respecto a las interpretaciones que cada sociedad realiza. El Universo y la Tierra están divididos en las mismas formas, pues

lo que sucede a nivel cosmos se replica en todo lo que se desprende de su existencia.

Otra división de concordancia es la que divide a la tierra y el universo en tres. La división tripartita se hace en dos pares, al igual que las cuatro zonas, en vertical y horizontal. Estas formas pares lo que nos indican es una configuración más compleja, en el que si bien el centro está definido por la zona de encuentro de los fraccionados, nos muestra una oscilación constante en el que se puede empezar en cualquier punto para llegar a la misma conclusión. La parte de en medio es la extensión terrenal en donde habitan los humanos. El mundo puede ser representado por dos jícaras unidas en sus bordes o un árbol sagrado, en el cual, el tronco es la tierra.

La representación temporal la podemos encontrar en otros elementos. En la arqueoastronomía, Galindo Trejo ha demostrado las alineaciones de las pirámides de los antiguos pueblos mesoamericanos con respecto a los conocimientos astronómicos. La orientación de las pirámides tenía el propósito de escenificar las hierofanías: “iluminación dirigida a intensificar el contenido ritual de algún momento particular del año”<sup>15</sup>. El *Kultrín* mapuche sería otro elemento que registra y representa los conocimientos astronómicos de los araucanos. Los incas por su lado también llevaron sus propias cuentas, en registros complejos como los quipus. En la medida que la espiral es una representación y símbolo del Universo, éste devino en un patrón matemático y una lógica de significaciones para conformar la vida cotidiana.

La concepción temporal de la espiral es diferente a la linealidad y circularidad, sobre todo, con respecto a esta última, de la cual se ha dado por entendido como una interpretación generalizada de los pueblos, en tanto eterno retorno. Esto está muy alejado, pues no se trata de círculos que se repiten, dando pie sólo a las eventualidades. Se trata de ciclos articulados, con un referente espacial concreto, con lo cual se van haciendo las transiciones. En cada cultura, encontramos los sabios o sabias, lectores del sol, lectores del universo, que interpretan dichos ciclos. Los ciclos son cómo hélices, formando bucles espaciotemporales. En los calendarios antiguos mesoamericanos, podemos encontrar una representación más cercana. Los calendarios que han sido analizados, como mexica o maya, tienden a mostrar dos calendarios diferenciados, el agrícola y el ritual. Ambos, no obstante, deben verse como periodos que conforman un mismo registro<sup>16</sup>.

Manga Quispe, al considerar el *eterno retorno* de Mircea Eliade, señala que “la concepción andina siguió utilizando como medida del tiempo los «ciclos», pero de un modo distinto que en Occidente y

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>13</sup> M. León Portilla, *op. cit.*, p. 25.

<sup>14</sup> M. León Portilla, *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya*, México, UNAM, 2003, p. 35.

<sup>15</sup> J. Galindo Trejo, “Arqueoastronomía: una recuperación del cielo mesoamericano”, *Revista de la Universidad de México* 627, 2003, p. 49.

<sup>16</sup> Cf. A. Caso, *Calendarios prehispánicos*, México, UNAM, 1967. En el caso de México, Alfonso Caso plasma sus estudios en los calendarios de origen nahua, otomí, tarascos, mayas, zapotecos y mixes. Este texto ha influido en el conocimiento y estudios sobre los calendarios.

Oriente, pues en el mundo andino sigue presentándose como espirales (visto desde arriba) o en sucesión (visto de frente)<sup>17</sup>. La espiral gira en el sentido contrario a las manecillas del reloj, de arriba hacia abajo; en el caso mixe, Juan Carlos Reyes explica: “el tiempo tiene una disposición lineal vertical (que transcurre de arriba hacia abajo) pero que, según hemos visto, la mejor manera de representarlo es mediante el trazo de una espiral que parte del centro de los cuatro grandes rumbos del universo y avanza hacia la izquierda”<sup>18</sup>.

En la medida que la espiral es una concepción diferente, nuestras ideas de pasado, presente y futuro, no se entenderán como la linealidad temporal. En el caso mapuche, Víctor Gavilán explica: “La vida es una curva en espiral y la muerte el termino de un ciclo para pasar a otro superior de la misma espiral que continúa con su expansión como un cosmos en miniatura”<sup>19</sup>. Un ciclo completo abre un nuevo ciclo, de tal manera que va surgiendo la espiral. Juan Ñanculef explica algo similar: “En el Pueblo Mapuche la vida es un círculo permanente que cumple muchos ciclos. «Inchiñ tayiñ mogen wall-wall miaykey», dicen las machi. «La vida es cíclica», dicen los mapuche. Nosotros los mapuche creemos que nacemos para cumplir un ciclo, y morimos para cumplir otro y así sucesivamente, por los ciclos de los ciclos”<sup>20</sup>.

En el caso andino, Manga Quispe señala “el «futuro se proyecta y dibuja desde atrás, o sea, desde el pasado» y que el futuro es una acción consecencial del presente. En tanto, esta «consecuencia» (acción pasada) puede convertirse por la ley de filiación descendente en causa o fuente de otras consecuencias”<sup>21</sup>. En los pueblos, mayas, zapotecas, nahuas o mixes, se encuentra esta misma formación. Juan Carlos Reyes, señala en los mixes que: “las cosas que ya han sucedido han quedado abajo, los que han de suceder están por venir de arriba”<sup>22</sup>.

Esta configuración temporal, por la cual los pueblos originarios comparten códigos epistémicos, también condiciona la forma de concebir el mundo y, sobre todo, el orden de los sucesos y la construcción del conocimiento. Por su lado, Mariano Martín, señala que el tiempo andino “avanza de espaldas hacia el futuro, ante la mirada todo es presente; los ojos, que miran adelante, contemplan el pasado (que ya nos pasó y huye delante de nosotros); en cambio de-

trás está el futuro, y está detrás porque todavía no lo vemos, pues no ha llegado todavía”<sup>23</sup>. Esta imagen es también recurrente en otros bloques culturales. Los mapuche dicen: “*estamos avanzando al pasado y regresando al futuro*”<sup>24</sup>. Por lo que, como indica Gavilán Pinto: “De manera entonces que el tiempo en el mundo indígena no es unidireccional de pasado a futuro, sino que bidireccional. El futuro puede estar atrás y el pasado adelante o viceversa”<sup>25</sup>.

Es interesante resaltar cómo, desde la concepción de la espiral, el “pasado” también se muestra como lo que ha quedado abajo o en el fondo, de ahí que también podamos encontrar las imágenes del tiempo en el río, o en los primeros mujer-hombre. Esta configuración de un tiempo en espiral hace que “el pasado-inmediato influye en las características de un determinado futuro coyuntural”<sup>26</sup>, e incluso de un pasado lejano. Una de las recriminaciones en contra de los pueblos indígenas es su afirmación constante sobre la invasión/conquista/colonización, sin revisar que esto muestra que el pasado es parte del presente y, en donde el futuro se escribe viendo al pasado; Manga Quispe indica: “Esta concepción espiral de tiempos superpuestos nos plantea la anulación del futuro contingente o estructural de concepción lineal (futuro indefinido no y previsible)”<sup>27</sup>.

En consecuencia, mostrar algunas concepciones temporales de los pueblos nos permite entender cómo nos relacionamos con el mundo, un sistema epistémico en el que el universo se representa por una espiral, cuyos círculos internos abren nuevos ciclos, evitando la idea de un principio teleológico, por el contrario, que estamos en constante transformación. También nos deja abrir la puerta para comprender sociedades en cuya base filosófica, principio y fin son conceptos ineludibles, porque de este modo han concebido el mundo y una temporalidad lineal.

Araceli Rojas expresa que

el tiempo no es homogéneo ni uniforme (como Einstein diría), pero está lleno de marcadores naturales. El día, el transcurso del Sol desde que aparece en el horizonte, desaparece y vuelve aparecer, puede considerarse la unidad primordial en todo el mundo. En Mesoamérica, dada su situación geográfica entre las latitudes de 25° y 10° aproximadamente, se puede medir incluso el paso del Sol por el cenit<sup>28</sup>.

<sup>17</sup> E. Manga Quispe, “Dos concepciones espacio-temporales para dos mundos. *Ñawpa y ñawpa-n: encaminadores de kay pacha*”, *Ciberayllu*, 2010. Artículo en línea: [http://www.ciberayllu.org/Ensayos/EMQ\\_Concepciones.html](http://www.ciberayllu.org/Ensayos/EMQ_Concepciones.html)

<sup>18</sup> J.C. Reyes Gómez, “Tiempo, cosmos y religión del pueblo ayuuk”, Tesis publicada para obtener el grado de Doctor en Antropología, Leiden, Leiden University Press, p. 11.

<sup>19</sup> V. M. Gavilán Pinto, *op. cit.*, p. 8.

<sup>20</sup> J. Ñanculef Huaiquino, *Tayiñ mapuche kimün. Epistemología mapuche*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2016, p. 71.

<sup>21</sup> A. E. Manga Qespi, “Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo”, *Antropología Americana* 24, 1994, p. 179.

<sup>22</sup> J. C. Reyes, *op. cit.*, p. 28.

<sup>23</sup> M. Martín, “El pensamiento precolombino como factor de integración social: el caso de Perú”, *Pensares y Quehaceres. Revista de Política de la Filosofía* 5, 2007, p. 44.

<sup>24</sup> V. M. Gavilán Pinto, *op. cit.*, p. 6.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>26</sup> A. E. Manga Qespi, “Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo”, p. 179.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 185.

<sup>28</sup> A. Rojas Martínez, *El tiempo y la sabiduría. Un calendario sagrado entre los ayōök de Oaxaca*, Oaxaca, Culturas Populares-Conaculta, 2014, p. 125.



Los marcadores naturales guían al observador o lector astronómico. Las posiciones cardinales son invenciones que sirven de marcadores o guías del conocimiento. La “posición” también es una dirección del pensamiento y una dimensión espacial.

Quienes decidieron el posicionamiento en “América” y sus subsecuentes divisiones, dieron un sentido específico al mundo que creaban. Al igual que los pueblos que compartieron los códigos epistémicos dieron un sentido al mundo al leerlo a partir de la salida del sol y leyendo una rotación a la inversa del sentido de occidente. Las significaciones que una sociedad ha construido es el meollo del asunto. La arbitrariedad en las diferentes sociedades (europeas, indígenas, afros o mestizas) es lo que dio sentido al mundo configurado conjuntamente. Y, allende, de los modelos que nos heredaron y nos heredan, es en los desajustes en donde encontramos las inflexiones que tendrán mayores implicaciones para la vida. Entonces las diferencias nos brindan los modos de configurar la existencia y de comprender la percepción en los acontecimientos de acuerdo con la sucesión e intervalos del tiempo. La concepción espaciotemporal en espiral se trastocó ante un modelo lineal, pero no dejó de estar presente al adherirse otra forma.

### Tiempos divergentes

La concepción temporal de la espiral la podemos encontrar en varios pueblos originarios, sin embargo, no podemos uniformar los sentidos que se crean, pues también dependen de los procesos sociales para transformar su lógica de significaciones, así como de las relaciones en el ejercicio del poder. Tanto por la forma en cómo se originaron estos conocimientos – intercambio, confrontación o negociación, considerando la falta de idea sobre la propiedad intelectual, las fronteras políticas o cualesquiera de los aspectos por los cuales los conocemos hoy día–, como por sus propias formas de darle sentido al mundo, podremos comprender que existen variantes al interior de los bloques culturales, además de sus relaciones específicas con otros pueblos, ya sean indígenas, afros o mestizos.

Las líneas de semejanza o encuentro permiten un conocimiento general, éstas no obstante obtienen grados diferentes de adhesión de otras formas de comprensión del tiempo cuando las *epistemes* de distintos grupos étnicos europeos y africanos intervienen en los procesos de los pueblos, amén de otros grupos que se fueron sumando con los siglos. Así, estamos frente a un raudal de múltiples concepciones. La concepción de la espiral no se elimina por completo, se transforma, pero respondiendo a la *episteme* de los pueblos.

Igualmente hay que considerar que el tiempo lineal europeo-virreinal y, posteriormente, latinoamericano, fue una construcción que también tuvo sus propios procesos y de modificación debido a su *terra*

*nova* y, por supuesto, en el caso africano de choque cultural o de amalgama ocultada, puesto que, para algunos pueblos y naciones, su presencia tendrá también una gestación elemental.

Así, en las modificaciones en los pueblos, también mediaron las decisiones políticas y bélicas con respecto a su posicionamiento ante los europeos. Para los pueblos que se adhirieron al nuevo sistema, la religión y los cambios en el calendario, en las formas de entender el territorio y las medidas temporales, se dieron en un pacto para mostrar su lealtad a la alteza y autoridades virreinales. En México, están los pueblos nahuas, como los tlaxcaltecas, o zapotecas de las élites de Valles Centrales. Esto por supuesto, no implicaba que las personas cambiaran de un día a otro sus filiaciones, pero permitía que fueran dándose al interior bajo sus esquemas.

Caso contrario lo encontraremos en pueblos en abierta confrontación, como los pueblos mapuche para el Virreinato Peruano, o el de los mayas contra el Virreinato de la Nueva España, e incluso algunos menos afamados como los mixes que tuvieron que luchar contra diferentes avanzadas. Un análisis también de las reterritorializaciones en los virreinos como en las formaciones Estados-nación latinoamericanos, nos llevan a visualizar las dificultades para delimitar, definitivamente, las identidades, territorios y alianzas de los pueblos originarios, pues no es como entender “todos los mapuche”, sino una gran parte; o en el que al señalar la identidad “mixe”, estamos hablando también de otros pueblos que fueron parte de una alianza, como popolucas, chinantecos y zoques.

Lo ideal sería ver a cada pueblo, cada entidad, como un cuerpo epistémico independiente de su símil más cercano, con todo y que compartan la lengua o se encuentren a una distancia mínima, pues cada uno tiene la autodeterminación y autonomía para decidir sus relaciones con un pueblo cercano o lejano. Asimismo, de este modo, podremos entender que lo que define a uno, no necesariamente, aplica al otro, además de comprender la pluralidad en las líneas constructivas del conocimiento y de las historias que los conforman.

En este sentido, el Sol que medía un lapso temporal (espacial) y era eje central en la vinculación simbólica de la organización de la vida, rompe con los paradigmas que lo sostenían. Un cambio de horario parece una nimiedad, excepto cuando se le coloca en su justa dimensión. El pueblo tenochca y el pueblo inca tenían una relación estrecha con el Sol parecida a la de otras comunidades, excepto que estaba ligado con el poder, algo que no sucede en otros, y al perder en la guerra contra la alianza española, estos modos particulares de expresarse con los elementos correspondientes al astro (palabra, religión, guerra, entidades superiores), diferencian los modos de actuar.

En el caso mexicana, Guilhem Olivier nos recuerda el vínculo entre los gobernantes, el sol y el fuego: “La muerte del rey se equiparaba con la llegada de la noche y la elección de un nuevo *tlatoani* con el rena-

cimiento del Sol”<sup>29</sup>. El cambio de gobernante tenochca mostraba los cambios en los ciclos de los tiempos (sol-día / luna-noche), pero también los espacios concretos (vida-muerte). Así, se trata de los modos temporales como de los significados producidos en la jerarquización de una sociedad.

Algo similar escribía Danièle Dehouve: “al soberano se le comparaba con el Sol y a su reinado con la ruta del astro diurno, que salía durante su entronización y se unía a su muerte”<sup>30</sup>. En este tipo de sociedades, en donde los vínculos son extremadamente estrechos, separar una línea argumentativa sin reparar en los elementos que lo sostienen, resulta insuficiente, pues inexorablemente, las concepciones más profundas están siendo fragmentadas para generar nuevas formas de entendimiento. Si bien, del pueblo tenochca sólo tenemos renuentes, pues los pobladores no sobrevivieron o se diseminaron en otros poblados, podemos comprender los cambios que otras comunidades nahuas asentadas en el Lago de Texcoco, pudieron experimentar.

Bajo el anterior ejemplo, los pueblos incas también tendrán otro tipo de transformaciones, no sólo porque en su conformación están los pueblos quechua-aymara, sino porque en el basamento cultural, son los aymaras los que tienen mayor influencia, a pesar de ser el quechua el fundamento de lo inca<sup>31</sup>. Además, en la conformación de los Estados-nación los pueblos virarán de acuerdo con la adscripción nacional impuesta.

Otras complejidades a partir del Sol se desprenden de los pueblos en resistencia. En los pueblos mexicas e incas, su registro calendárico fue interrumpido por el control de las autoridades virreinales, pero en otros, el cambio se dio en distintas vertientes. En el caso mapuche, debido a los tratados durante el virreinato y la primera mitad del siglo XIX, pudieron mantener sus propios registros. En la actualidad mantienen un basamento cultural milenario; Juan Ñanculef Huaiquinao señala: “para nuestras nacionalidades indígenas, el inicio de un nuevo año está marcado por el acercamiento sistemático del sol al hemisferio sur del globo terráqueo. Este acontecimiento cósmico sucede el día 21 de Junio en la línea del Ecuador, pero al Wall-Mapu o país mapuche llega ese mismo sol el día 24 de Junio”<sup>32</sup>.

En los mayas, en el Libro de Chilam Balam, correspondiente a los pueblos de la península yucateca o el Maya’ab, podemos ver cómo el cambio paulatino

en los periodos de los katunes, va adhiriendo las nuevas formaciones temporales y de registro (con todo y la lengua castellana), mientras que en los mixes, podemos hallar que las transformaciones son más paulatinas, debido a las guerras prolongadas, los reajustes<sup>33</sup> y los ocultamientos.

Ahora bien, en los procesos de las sociedades virreinales y nacionales la fuerte creencia de una percepción lineal del tiempo está impregnada de la influencia religiosa (judeo-cristiana) y la filosofía en la construcción de la historicidad, sobre todo a partir de Kant. El tiempo lineal que marca el “progreso” de las “civilizaciones” demanda que los pueblos tengan una historia. Debido a que el espacio y el tiempo no se han pensado igual en las diferentes épocas, Foucault<sup>34</sup> ha expuesto cómo en los países europeos, en la época clásica, el tiempo fue en una primera instancia lo que se reflexionaba y se vivía, hasta el siglo XVIII, en que el giro cambia hacia el espacio (Kant, quien será el punto de inflexión filosófico y que a nuestros días sigue influyendo en la percepción del espacio ontológico al que se le llena de objetos). Foucault menciona en una entrevista:

El espacio es lo que estaba muerto, fijado, no dialéctico, inmóvil. Por el contrario, el tiempo era rico, fecundo, vivo, dialéctico. La utilización de términos espaciales tiene un cierto aire de anti-historia para todos aquellos que confunden la historia con las viejas formas de la evolución, de la continuidad viviente, del desarrollo orgánico, del progreso de la conciencia o del proyecto de la existencia. Desde el momento en que se hablaba en términos de espacio se estaba contra el tiempo. ¡Se “negaba la historia”!<sup>35</sup>

El tiempo quedó supeditado a la ciencia, una disciplina que poco a poco iba encontrando sus cauces, lo cual influyó para Latinoamérica. Vendrán también los cambios en la percepción debido a las dependencias económicas.

En los pueblos originarios, los registros, entre ellos, los calendarios fueron alterados, al igual que otros modos de entender el tiempo. Las cuatro zonas emparentadas con los lapsos temporales del Sol se mueven en su localización espacial para conformarse con los puntos cardinales. Mover los cuatro caminos o zonas hace que las temporalidades y espacios se establezcan acorde con otro conocimiento.

<sup>29</sup> G. Olivier, “Las metamorfosis divinas del rey en el México central prehispánico”, en Ó. Mazín (ed.), *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, México, Colmex, 2012, p. 43.

<sup>30</sup> D. Dehouve, “Rey y reo. Los dos rostros del soberano mesoamericano”, en Ó. Mazín (ed.), *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, México, Colmex, 2012, p. 66.

<sup>31</sup> Cf. L. K. Vergara Romani, *Las lenguas indígenas peruanas: una panorámica histórica, estructural y sociolingüística*, México, INAH, 2007.

<sup>32</sup> J. Ñanculef Huaiquinao, “We txipantu - We txipan antü - Wiñol txipantu. El regreso del sol, «el solsticio de invierno». El año nuevo de los pueblos indígenas en el cono sur de América, el encuentro con la naturaleza”. *UChile Indígena*, 2015. Artículo en línea: <https://www.uchileindigena.cl/el-ano-nuevo-de-los-pueblos-origenarios-en-el-cono-sur-de-america-el-encuentro-con-la-naturaleza/>

<sup>33</sup> Cf. A. Matías Rendón, “El registro del espacio-tiempo mixe y su (re)inicio”, *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la cultura*, 43, 2021, pp. 69-103.

<sup>34</sup> Cf. M. Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 2010.

<sup>35</sup> Herodote, “Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía” (esta entrevista fue publicada en la revista francesa Herodote en 1975, con motivo de su primer número), 2018: <http://lobosuelto.com/preguntas-a-michel-foucault-sobre-la-geografia-herodote/>

La diferencia en el punto para situarse de oriente –el nacimiento del Sol o medio día, dependiendo del pueblo y época–, al norte, despliega una gama de significaciones, dentro de las cuales, la posición en conjunto con otras modificaciones –por ejemplo, la lengua–, van extendiendo las disparidades de las concepciones, haciendo que en ocasiones se vivan de manera disyuntiva, al igual que de forma simultánea o alterna.

Para los países europeos y latinoamericanos el norte es un sistema de referencia (científico y geográfico) que guía sus modos de vida (navegación, la cartografía, la brújula, el horario, etcétera), en los cuales hallamos el desarrollo paulatino de dichas concepciones (septentrión, meridión, levante y poniente), consintiendo a partir del plano cartesiano un diseño representativo del posicionamiento. Estamos, así, ante mediciones que no sólo jerarquizan, sino que condicionan los modos de existencia.

La división de las cuatro regiones, no son exclusivas de los pueblos originarios, otras culturas las han expresado, como los pueblos orientales, sin embargo, quizá podemos mostrar cómo esas diferencias van consiguiendo que las inferencias respondan a su propia lógica de significaciones<sup>36</sup>. Las cuatro regiones presentes en los jardines persas desembocarán en los cementerios occidentales, en donde el centro de los cuatro caminos sería el templo o lugar sagrado<sup>37</sup>. Igualmente, los cuatro elementos de la *physis* de los filósofos presocráticos aún siguen siendo un referente de la ciencia:

Aristóteles creía que toda la materia del universo estaba compuesta por cuatro elementos básicos: tierra, aire, fuego y agua. Estos elementos sufrían la acción de dos fuerzas: la gravedad o tendencia de la tierra y del agua a hundirse, y la ligereza o tendencia del aire y del fuego a ascender. Esta división de los contenidos del universo en materia y fuerzas aún se sigue usando hoy en día<sup>38</sup>.

Por otro lado, es interesante ver cómo durante el Virreinato el signo cuatro se manifiesta como número cabalístico, conjuntando las creencias astrológicas, el estatus jerárquico de poder y las virtudes humanas. Solange Alberro señala que el orden astral era una

metáfora fundamental de la monarquía, jerarquía y poder, que era replicado en el orden terrenal: “en las fiestas virreinales –y peninsulares– se atribuía por principio a los soberanos y a los virreyes, sus lugartenientes, las virtudes cardinales o sus derivadas, relacionadas con los signos zodiacales”<sup>39</sup>. De este modo: “las virtudes teologales son la Fe, la Esperanza y la Caridad”<sup>40</sup> y “las «cardinales», o sea, las que corresponden a los cuatro signos zodiacales –Aries, Cáncer, Libra y Capricornio– en los que la entrada del sol marca el cambio de estaciones, son la Prudencia, la Justicia, la Fortaleza y la Templanza”<sup>41</sup>.

Las espacialidades y temporalidades no se reducen a sólo un ámbito o modelo en la organización matemática o de medición, sino a una serie de mecanismos en los cuales irán moviéndose y produciéndose nuevas categorías en los diferentes ámbitos de la vida, también con respecto a las épocas de guerras y confrontaciones cotidianas a través de los siglos, de tal suerte que, al hablar de nuestro tiempo, tendríamos que preguntar ¿cuál tiempo?

Al colocar sobre la mesa el tema de la Nación Mapuche (*Wallmapu*) o la Nación Mixe (*Ayuuk Kajp*), ¿estamos debatiendo a partir de los mismos sentidos? Ambas nociones se unen en español, pero con distintos paradigmas, los propios de los pueblos que los conforman como de las miradas extranjeras. Al hablar de los Estados-nación, en el que cada uno defiende sus concepciones, las épocas (colonia, modernidad, posmodernidad) o las magnitudes de una relación de medición (aceleración, retraso, progreso), con su derecho “legal” sobre el territorio enmarcado en el país, se muestra el conflicto con los pueblos que también defienden sus modos temporales (espiral, cuatro zonas, sol) y espaciales (tierra ocupada), así, aunque haya habido un intercambio incesante de algunos paradigmas, lo que determina las pugnas son las posturas que amparan los modos particulares de la existencia.

## Regímenes temporales y tiempos en pugna

¿Cómo atender y entender los pueblos-naciones y Estados-naciones con diferentes concepciones temporales y velocidades contrapuestas? ¿Cómo establecer

<sup>36</sup> Cf. J. A. Castorina y M. Claros, “Entrevista a Rolando García. Piaget, las ciencias y la dialéctica”, *Revista Herramienta, debate y crítica marxista*, 19, 2002. Artículo en línea: <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-19/piaget-las-ciencias-y-la-dialectica> En la entrevista que le realizan a Rolando García –cuando se le cuestiona ante la crisis epistemológica y los intentos de superar el positivismo lógico–, explica los modos de diferenciación en la construcción del conocimiento, particularmente, científico en Occidente y Oriente, con lo que permite entender cómo se diferencian los sistemas epistemológicos y las implicaciones que tienen para los contextos cotidianos (que abarcarían los políticos, sociales, culturales, etcétera). Además de señalar la influencia kantiana en la comprensión del espacio-tiempo y la separación de la filosofía con la ciencia –después de la teoría de la relatividad de Einstein, desatándose a su vez, la crisis en la física–, expone que no hay ninguna manera de conciliar la filosofía con la nueva física en la fundamentación del conocimiento que tanto se le debía a la filosofía y de la que la ciencia es ahora depositaria. Después de explicar la forma de entender la inercia, para Oriente y Occidente, García señala: “Lo que era absolutamente evidente a los chinos le resultaba absurdo a Occidente hasta el siglo XVII”.

<sup>37</sup> Cf. M. Foucault, *op. cit.*

<sup>38</sup> S.W. Hawking, *op. cit.*, p. 107.

<sup>39</sup> S. Alberro, “Reyes y monarquía en las fiestas virreinales de la nueva España y del Perú” en Ó. Mazín (ed.), *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, México, Colmex, 2012, p. 291.

<sup>40</sup> *Idem.*

<sup>41</sup> *Idem.*



la relación que los liga cuando hay diferentes fuerzas actuando?

Existen diferentes tipos de percepciones y teorizaciones sobre las concepciones temporales, entre las cuales, la multiplicidad es lo único de lo que tenemos certeza. Ahora bien, no son tanto las formas como los posicionamientos colectivos que existen con respecto a nuestra *episteme* lo que hace que entre en funcionamiento nuestro mundo. Estos posicionamientos tienen doble implicación.

Las temporalidades en espiral están de fondo en cada lucha social, en cada expresión de los pueblos, aunque hayan cambiado: “El pensamiento en espiral busca establecer una cultura de los derechos individuales y colectivos, una real concepción de la libre determinación de los pueblos”<sup>42</sup>, hay una concepción profunda que guía la lógica de la actuación, así como aquellos que se rigen por un tiempo lineal. Dado que, estamos involucrados por los procesos sociales, políticos, económicos o culturales, una concepción temporal de cualquier índole responde a estos otros ámbitos.

En cuanto a un acercamiento epistemológico, por un lado, podríamos señalar la importancia de cada una de las posturas para comprender la forma en cómo las sociedades se relacionan; por otro, que el conocimiento tiene efectos concretos en nuestras formas de vincularnos con los demás, por ello, las preguntas políticas o sociales, no están de más.

La construcción de la linealidad histórica, como del avance científico-tecnológico, ha colocado a los pueblos como pueblos sin historia, estancados en el pasado, por el contrario, a las naciones como pueblos con historia en pos del progreso. Esta conformación del pensamiento filosófico, científico, económico, político y cultural, que se fue formando durante los siglos, primero en Europa y luego con el criollismo en los Virreinos, es un estigma que ha impedido ver a los actores indígenas como interlocutores en relaciones semejantes.

La filosofía ha cuestionado este pensamiento, pero sigue en funcionamiento en la cotidianidad, en las sociedades que se rigen bajo los sistemas neoliberales y neocapitalistas. Los Estados Plurinacionales o Multinacionales han sido insuficientes para una política integradora, sobre todo, cuando los intereses económicos se colocan por encima de los derechos de los pueblos.

En este sentido, son los megaproyectos parte de una concepción temporal del progreso, cuyo régimen ha intentado controlar a los pueblos a través de los procesos de dominación. El Estado y las

empresas transnacionales se basan en el extractivismo para el sostenimiento del sistema-mundo<sup>43</sup>. Los megaproyectos son una constante que intenta entrelazar en Latinoamérica una macroeconomía de las políticas neoliberales, en contraposición, las luchas sociales de las comunidades originarias intentan impedir el despojo a sus tierras y conservar sus modos de vida. Pero lo que hay de fondo en un enunciado de esta índole, es la gran diversidad para homogeneizar a los pueblos como a los Estados-nación a un solo modelo. Un problema que tiene siglos sin acotarse a un periodo. Los conflictos entre las élites gobernantes en el Virreinato, como en los Estados, vistos a partir de las luchas y guerras de los pueblos manifiestan, justamente, concepciones que los han llevado a una falta de gobierno en común y un acuerdo duradero.

Lo último tampoco se limita a los pueblos contra los Estados, pues como se ha señalado, hay pueblos que apoyan los regímenes, sino también a los conflictos intercomunitarios e interétnicos. Estamos ante un macrosistema latinoamericano en el que diferentes pueblos, con sus propias *epistemes*, por lo tanto, decisiones políticas y concepciones espaciotemporales se enfrentan, intercambian y negocian, reconfigurándose constantemente. Un deslizamiento continuo difícil de asir, más que por momentos breves. Una morfología de espacialidades y temporalidades fragmentadas, con significaciones múltiples, paralelas y en continuo desplazamiento.

Estas variaciones que dan una posición al pueblo con respecto al Estado también proporcionan los elementos para los conflictos étnicos. A través de los cambios en las concepciones espaciales, tanto del universo, como de la tierra (*Mapu, Nax, Anáhuac, Maya'ab, Pachamama*) en propiedad colectiva, como de sostenimiento legal del territorio resultan en: “factor de disputa y de relaciones de poder entre grupos, no solo en términos de recursos escasos y preciados por los que se compete, sino también como construcción simbólica, en la que el poder y la negociación se ejercen en relación con lo sagrado”<sup>44</sup>. Offen por su parte señala:

El Banco [Mundial] ha visto la titulación territorial [de indígenas y afros] como una condición para estabilizar los regímenes de propiedad, para sustraer tierras de alta biodiversidad de las oscilaciones de las fuerzas del mercado (asegurando que la propiedad colectiva sea intransferible), para fomentar la inversión extranjera directa, y para atraer tecnologías apropiadas en áreas de alta biodiversidad<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> V. M. Gavilán Pinto, *op. cit.*, p. 4.

<sup>43</sup> Immanuel Wallerstein en su libro, *Análisis de Sistemas-Mundo. Una introducción*, postula el sistema-mundo para exponer las profundas desigualdades económicas, en lo que respecta a Latinoamérica centra su postura en el proceso histórico-colonial a partir del siglo XVI. En este mismo sentido, Agustín Cueva, en su libro *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, ha también señalado el camino de las desigualdades en la conformación de los Estados-nación desde los siglos del Virreinato. En cuanto a la dependencia económica de Latinoamérica con Europa y sus formaciones en tratados internacionales, como la lucha por el territorio y sus riquezas Víctor Bulmer-Thomas, en su libro *La Historia Económica de América Latina desde la Independencia y la Dialéctica de la Dependencia* de Marini Ruy Mauro lo explican a detalle.

<sup>44</sup> A. M. Barabas, “La territorialidad indígena en el México contemporáneo”, *Chungara: Revista de Antropología Chilena* 3, 2014, p. 439.

<sup>45</sup> K. Offen, “O mapeas o te mapean: Mapeo indígena y negro en América Latina”, *Tabula Rasa* 10, 2009, p. 171.

La lucha por un territorio específico es también la lucha por un tiempo propio. Offen interpreta:

Una demanda territorial es una cuestión de poder, de afirmación de la identidad, de autogestión y de control de los recursos naturales. [...] Una demanda territorial, entonces, busca imponer una nueva territorialización que, al interior del espacio nacional y fundamentada en la ciudadanía territorial, intenta redefinir la relación de las personas con el Estado y con la nación<sup>46</sup>.

Pero más que imponer, es defender su derecho a la tierra, un aspecto que está presente desde las primeras guerras contra los europeos y que en Latinoamérica se sigue manifestando. Lo que no debemos perder de vista, es la lucha en las relaciones de poder.

Las transformaciones en las concepciones espaciotemporales y los vínculos subyacentes mudan las relaciones de poder entre los pueblos, al igual que su relación del Virreinato al Estado, es decir, con el sistema-régimen; Foucault explicaba:

De hecho, el poder en su ejercicio va mucho más lejos, pasa por canales mucho más finos, es mucho más ambiguo, porque cada uno es en el fondo titular de un cierto poder y, en esta medida, vehicula el poder. El poder no tiene como única función reproducir las relaciones de producción. Las redes de la dominación y los circuitos de la explotación se interfieren, se superponen y se refuerzan, pero no coinciden<sup>47</sup>.

En un sistema mantenido por Latinoamérica las fuerzas no tienen límites precisos, aunque podemos percibir las diferencias: “A cada instante la relación de poder puede convertirse, y en ciertos puntos se convierte, en un enfrentamiento entre adversarios”<sup>48</sup>. Los mecanismos mutan de acuerdo con los involucrados. Si bien, para Foucault se da una confrontación entre quienes resisten y quienes ejercen el poder: “el objetivo principal de estas luchas no es tanto atacar tal o cual institución de poder, o grupo, o élite, o clase, sino más bien una técnica, una forma de poder”<sup>49</sup>, por lo que “esta forma de poder se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata que clasifica a los individuos en categorías [...]. Es una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos”<sup>50</sup>, pero en este sentido, las condiciones de los sujetos actuantes, los colectivos actuantes, hace que al menos en Latinoamérica, se compliquen cuando los protagonistas tienen sus propios procesos y no sólo son sujetos de resistencia a los poderes, sino de independencia a éstos.

Salvador Gallardo explica: “El problema viene de pensar la técnica sólo como un desarrollo histórico.

«Evolución», «desarrollo» o «proceso de desenvolvimiento» quieren significar movimientos desde un centro”<sup>51</sup>. La industrialización, la ciencia, la economía entraron a esta formación, pensar más allá de lo dado es una tarea continua. Las formas de entender las relaciones de poder que provienen de las culturas hegemónicas también han permeado en Latinoamérica, lo que conlleva a velar los procesos de subjetivación: “los poderes de control contemporáneos son herramientas autoconstructivas de mantenimiento”<sup>52</sup>.

La cadena de megaproyectos desde la parte norte de México a la parte sur de Argentina no distingue entre aquellos pueblos que favorecen a algún partido político o las políticas públicas de un gobierno, pues son los recursos naturales y humanos de los territorios indígenas lo que se desea. Es aquí cuando diferentes concepciones del espacio y el tiempo se confrontan e intercambian condiciones, para crear nuevos nichos y bandos.

Así, al hablar de pueblos y Estados, como dos sistemas diferenciados, en el que se puede delinear un espacio-tiempo para cada uno, con sus propias configuraciones, también nos muestra las espacialidades y temporalidades que se van creando y se reconfiguran en un deslizamiento continuo, en el que, en un macrosistema, con diferentes sistemas creados por pueblos (indígenas, afros, nacionales o extranjeros) multiplica las concepciones espaciotemporales.

En los sistemas diferenciados, los pueblos y los Estados han permanecido a una distancia y velocidad constante de confrontación. Por ende, entender un fenómeno bajo una misma lógica resulta una quimera, tenemos que articular diferentes saberes. Las posiciones sobre un suceso, la distancia que existe entre los involucrados, las concepciones espaciotemporales, crean las complejidades en los vínculos y las zonas de intercambio.

Las macroeconomías han puesto a la velocidad como una magnitud temporal de régimen, cuyo concepto absoluto deja de lado la distancia y se centra en la aceleración. Lo que han hecho los pueblos es hacernos cuestionar si el asunto debe centrarse en la distancia antes que en la velocidad: ¿cómo disminuir la distancia entre el pueblo y el Estado?

Los tiempos de aceleración colisionan con los tiempos en espiral. Lo que este choque nos deja es que, para entender un fenómeno, no existe una sola forma de medir la distancia ni la velocidad. Tenemos una falta de estándar en las mediciones y en las formaciones de los vínculos.

¿Es posible establecer una relación simétrica sin medidas de poder? Los regímenes tratan sobre control, limitan las actuaciones. El régimen dicta las

<sup>46</sup> *Ibidem*, 170.

<sup>47</sup> Herodote, *op. cit.*

<sup>48</sup> M. Foucault, “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología* 3, 1998, p. 20.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>50</sup> *Idem*.

<sup>51</sup> S. Gallardo Cabrera, *Sobre la tierra no hay medida. Una morfología de los espacios*, México, Umbral, 2008, p. 51.

<sup>52</sup> *Ibidem*, 72.

normas de los movimientos políticos y las disposiciones económicas, pero, como en todo régimen, hay insurgencias, así desde los pueblos se cuestiona una velocidad de tiempo dirigida por el capitalismo. Además, al postular las autonomías y naciones indígenas muestran que en las conexiones se puede prescindir del Estado.

Por supuesto, los pueblos han absorbido la historicidad del tiempo, sin embargo, no tiene el mismo sentido que los Estados-nación, con todo y que en ciertos periodos han respaldado a un gobierno, pues siguen las estrategias de hace siglos: buscar el mantenimiento de su propia autonomía. Además, las temporalidades diferenciadas, desde los pueblos, reafirma que la historia no se limita al tiempo lineal, sino que se sigue caminando hacia el pasado de espaldas al futuro. La propia *episteme* condiciona las nuevas formas topológicas y cronológicas de acuerdo con su lógica de significaciones.

Los espacios-tiempos inconexos tienen sus métricas y demarcaciones que afectan las relaciones entre sí, al estudiar un suceso conformado por distintas posiciones y velocidades se sigue afirmando la distancia que existe entre los pueblos y los Estados. Las condiciones de nuestras formas de concebir el tiempo condicionan nuestro presente y la interacción, delimitando y menguando la zona de encuentro. Aunque las concepciones, posiciones y mediciones diferentes nos han dado un carácter singular, formando patrones y sistemas, queda pendiente saber cómo aplicar nuestros conocimientos a favor. El desmoronamiento de un macrosistema actual no hará desaparecer las medidas, sin embargo, si somos capaces de articular los diferentes saberes culturales (afros, indígenas, mestizos, extranjeros) podremos transformar los juicios de apreciación y reconfigurarán nuestras relaciones.

## Bibliografía

- Alberro, S., "Reyes y monarquía en las fiestas virreinales de la nueva España y del Perú", en Mazín, O. (ed.), *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, México, Colmex, 2012, pp. 275-300.
- Barabas, A. M. "La territorialidad indígena en el México contemporáneo", *Chungara: Revista de Antropología Chilena* 3, 2014, pp. 437-452.
- Caso, A., *Los calendarios prehispánicos*, México, UNAM, 1967.
- Castorina, J. A. y Claros, M., "Entrevista a Rolando García. Piaget, las ciencias y la dialéctica", *Revista Herramienta, debate y crítica marxista* 19, 2002. Artículo en línea: <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-19/piaget-las-ciencias-y-la-dialectica>
- Dehouve, D., "Rey y reo. Los dos rostros del soberano mesoamericano", en Mazín, O. (ed.), *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, México, Colmex, 2012, pp. 51-80.
- Estermann, J., *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, La Paz, ISEAR, 2006.
- Foucault, M., "El sujeto y el poder", *Revista Mexicana de Sociología* 3, trad. Corina de Iturbe, 1998, pp. 3-20.
- *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 2010.
- Galindo Trejo, J., "Arqueoastronomía: una recuperación del cielo mesoamericano", *Revista de la Universidad de México* 627, 2003, pp. 47-55.
- "La Astronomía prehispánica en México", *Ciencia* 60, 2009, pp. 18-31.
- Gallardo Cabrera, S., *Sobre la tierra no hay medida. Una morfología de los espacios*, México, Umbral, 2008.
- Gavilán Pinto, V. M., *El pensamiento espiral. El paradigma de los pueblos indígenas*, Santiago de Chile, Ñuke Mapuförlaget, 2012.
- Hawking, S. W., *Historia del tiempo del Big Bang a los agujeros negros*, trad. Miguel Ortuño, México, Alianza Editorial, 2017.
- Herodote, "Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía" (esta entrevista fue publicada en la revista francesa Herodote en 1975, con motivo de su primer número), 2018. Artículo en línea: <http://lobosuelto.com/preguntas-a-michel-foucault-sobre-la-geografia-herodote/>
- Kuhn, T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. Carlos Solís Santos, México, FCE, 2006.
- León Portilla, M., *La filosofía náhuatl: estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 2006. [10ª ed.]
- *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya. Ensayo de acercamiento*, México, UNAM, 2003. [4ª ed.]
- Manga Qespi, A. E., "Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo", *Antropología Americana*, 24, Madrid, Edit. Complutense, 1994, pp. 178-180.
- Manga Quispe, E., "Dos concepciones espacio-temporales para dos mundos. Ñawpa y ñawpa-n: encaminadores de kay pacha", *Ciberayllu*, 2010. Artículo en línea: [http://www.ciberayllu.org/Ensayos/EMQ\\_Concepciones.html](http://www.ciberayllu.org/Ensayos/EMQ_Concepciones.html)
- Martín, M., "El pensamiento precolombino como factor de integración social: el caso de Perú", *Pensares y Quehaceres. Revista de Política de la Filosofía* 5, 2007, pp. 39-49.
- Matías Rendón, A. "El registro del espacio-tiempo mixe y su (re)inicio", *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la cultura* 43, 2021, pp. 69-103.
- Ñanculef Huaiquinao, J., "We txipantu - We txipan antü - Wiñol txipantu. El regreso del sol, «el solsticio de invierno». El año nuevo de los pueblos indígenas en el cono sur de América, el encuentro con la naturaleza", *UChile Indígena*,

2015. Artículo en línea: <https://www.uchileindigena.cl/el-ano-nuevo-de-los-pueblos-originarios-en-el-cono-sur-de-america-el-encuentro-con-la-naturaleza/>
- , *Tayiñ mapuche kimün. Epistemología mapuche*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2016.
- Offen, K., “O mapeas o te mapean: Mapeo indígena y negro en América Latina”, *Tabula Rasa* 10, 2009, pp. 163-189.
- Olivier, G., “Las metamorfosis divinas del rey en el México central prehispánico”, en Mazín, O. (ed.), *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, México, Colmex, 2012, pp. 25-50.
- Reyes Gómez, J. C., *Tiempo, cosmos y religión del pueblo ayuuk*, Tesis publicada para obtener el grado de Doctor en Antropología, Leiden, Leiden University Press, 2017. Recurso en línea: <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/51102>
- Rojas Martínez Gracida, A., *El tiempo y la sabiduría. Un calendario sagrado entre los ayöök de Oaxaca*, Oaxaca, Culturas Populares, Conaculta, Secretaría de las Culturas y Artes, Gobierno de Oaxaca, Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, A.C., 2014.
- Vergara Romaní, L. K., *Las lenguas indígenas peruanas: una panorámica histórica, estructural y sociolingüística*, México, INAH, 2007.