

En lineal y en espiral: una mirada histórica-antropológica a las posibilidades del tiempo en el relato historiográfico¹

Gory Soto Mella²

Resumen

El tiempo como categoría estructurante al interior de la historia se ha configurado en función de los estatutos que la disciplina ha desarrollado como elemento canónico. En esta lógica, el tiempo se manifiesta con base en esas referencias que finalmente desembocan en el relato historiográfico como evidencia de un momento epistemológico en particular: pensamos un relato con base en el tiempo que percibimos. Las posibilidades de esta dimensión permiten pensar conscientemente en su posición antropológica como garante de una condición que, ante todo humana, permite abrir nuevos desafíos para el oficio. Pensar el tiempo es pensar el relato y el diálogo que finalmente adquiere el texto, el contexto y el escritor o escritora como parte de un mismo problema. El pensamiento en espiral, propuesta de lectura del mundo indígena, se entiende como una posibilidad que reconoce en la reflexión sobre la temporalidad la actitud necesaria para ampliar los límites del mismo oficio y de su comprensión.

Palabras clave: tiempo, relato, historiografía, tiempo lineal, tiempo en espiral.

Online and spiral A historical-anthropological look at the possibilities of time in the historiographical story

Abstract

Time as a structuring category within history has been configured according to the epistemic statutes that this discipline has developed as a canonical element. In this logic, time has been constituted base on those references that eventually lead to the historiographic account as evidence of a particular epistemic moment: we think of a story based on the time we perceive. The possibilities of this dimension as articulator of the story allow us to consciously think about its anthropological position as guarantor of a human condition that allows us to open up new challenges for the trade. To think about time is to think about the story and is to think about the dialogue that the text, context and writer finally acquires. Spiral thinking, a reading proposal of the indigenous world, is understood as a possibility that recognizes in the reflection on temporality the attitude necessary to extend the limits of the same job and its understanding.

Keywords: time, account, historiographic, linear time, spiral time.

¹ Este artículo se origina desde la tesis doctoral En torno al relato histórico *El tiempo como agente para una revisión de su escritura Experiencias en la historiografía mexicana y mapuche de principios del siglo XXI* (2019) USACH.

² Doctor en Estudios Americanos con mención Pensamiento y Cultura (USACH). Académico asociado al departamento de Educación General Básica. Facultad de Filosofía y educación. UMCE. gorysotomella@gmail.com

Recibido: 9 de octubre de 2019

Aceptado: 4 de enero de 2022

Introducción

Volver a pensar el tiempo más allá de su dimensión como “estructura” dentro de la historia, conlleva definiciones que intensifican esta elección sobre una disciplina que, con reparos, ha tendido más a la multidisciplinariedad en los últimos años (Ruggiero, 2003) ¿Es posible reconocer una potencia diferente en la reflexión sobre el tiempo y posicionar desde allí un nuevo referente? ¿Cuáles son las posibilidades reales que nos entrega el tiempo como campo de acción humana y narrativa? ¿Por qué volver a él? No es fácil plantear estas cuestiones, más aún cuando la posición de la historia en el mundo actual no es de las mejores. No porque no sea significativa, sino que porque su uso, o mejor dicho su mal uso, ha configurado un relato en donde su propia realidad queda confinada a las posiciones que la manipulación (*fake news*) ha llevado como estrategia hegemónica (Alonso, 2019).

A pesar de ello, hoy la historia sigue reconociéndose en un discurso donde, más allá de las instancias del lenguaje como problema metodológico, configura un dato simbólico y discursivo que interpela directamente la condición de lo real. La historia es historia porque apela a una realidad vivida del pasado humano. No puede escapar de aquello que pasó. Este referente tan obvio hace unos años, pero tan fácil de derribar en estos tiempos, es el único elemento que no podemos descontar ¿Pero por qué mencionarlo? Porque la posibilidad planteada por el tiempo, como dimensión por emancipar, expresa de una u otra manera la instalación de una nueva práctica en el oficio, o al menos en su intento. No podemos pensar el tiempo si no pensamos en el relato y por ende en sus relatoras/es y es justamente en este entramado historiográfico donde las primeras críticas se hacen sentir: el relato como una manifestación de poder.

Marx, Durkheim y Weber inspiraron las tres grandes escuelas históricas de Occidente en el siglo XX: el marxismo, los Annales franceses y la *modernization theory* de Estados Unidos (...)

Así entonces, generaron una reseña occidental que pretendía homogeneizar el estudio de todos los países y épocas con el modelo de desarrollo histórico de Occidente. Los historiadores esperaban que sus modelos –ya sea que acentuaran la lucha de clases (marxismo), los vastos cambios demográficos (Annales) o el desarrollo de nuevas redes de inversión y comunicación (*modernization theory*)– fueran válidos para el mundo entero, lo que intentaron demostrar con gran confianza. Nadie escaparía al proceso de modernización. (Appleby, 1998, p.p.82-83).

Las formas de abordar la realidad dependían de los modelos, los relatos que configuran el enclave para acceder al itinerario moderno. En este sentido, la modernización, como proceso constante, ha ido configurando su proyección como línea estructurante de la vida en su conjunto. Las formas mediante las cuales hemos reconocido esa diferencia, fuera de la modernidad, siguen siendo articuladas por su condición progresiva que homogeniza y confiere voluntad universal a aquello que difícilmente lo tiene. Es en esa dificultad donde el problema por el relato y su temporalidad se hacen presente. Ya lo decía Norbert Elías en *Sobre el Tiempo* (1989):

(con el tiempo) nos remitimos a la puesta en relación de posiciones y periodos de dos o más procesos factuales, que se mueven continuamente. Los acontecimientos en curso son perceptibles, pero la relación entre ellos constituye una elaboración de percepciones que hacen hombres con ciertos conocimientos. (p.p.20-21)

Es esa relación construida socialmente lo que acá nos interesa para entender la posición humana, abierta y múltiple en la cual “objetivamente” construimos el conocimiento histórico.

En esta línea y como hipótesis tentativa de este escrito, al reflexionar sobre el tiempo reconocemos los elementos necesarios para asumir el texto frente a otras posibilidades de construcción: referenciar la posibilidad del relato y abrirse en sus múltiples recovecos para ingresar otras sensibilidades que conduzcan finalmente a nuevas formas de pensar (se), leer (se) y reconocer (se). Es por lo mismo que el tiempo no puede quedar subsumido por el discurso del contenido como fuerza primera (ni del relato moderno *per se*). Las reales implicancias que tiene este, como guía del discurso, permiten reflexionar sobre la disciplina y la escritura en su conjunto, adquiriendo una espesura tanto dentro como fuera del texto. El tiempo logra iniciar desde su propia revisión la conciencia de la escritura histórica como evidencia no solo de una forma de hacer historia, sino que de una epistemología que se reconoce como parte de una construcción que sigue siendo ante todo humana. Es la manifestación del tiempo como una dimensión aún por descubrir en el relato y sus posibilidades.

No podemos acceder a otra mirada si no es en diálogo con otra disciplina como garante de la posición humana, diversa y múltiple. Por este motivo, la necesidad de una vinculación entre historia y antropología no solo es importante por el carácter “fáctico” de la misma empresa, sino porque su posición permite “hacer hablar” desde el campo de la cultura. Así, salta de la referencia clásica del “documento” (como información tradicional de la historiografía) para plantear discusiones que la configuración del relato moderno es incapaz por sí misma (aun cuando provenga de él). En esta perspectiva, es importante destacar el entramado transdisciplinar también como un lugar de enunciación, permitiendo “una comprensión de la complejidad organizada, en donde cada aspecto de la realidad se nos da a lado de otros, y en los que éstos pueden

alcanzar alguna validez y sentido” (Osorio, 2012, p.270). No podemos avanzar solos en nuestro camino.

Nuestro enfoque histórico-antropológico se reconoce como una matriz epistemológica y metodológica. En este sentido, este texto está configurado a partir de cuatro campos que permitirán adentrarse de mejor manera en la reflexión. 1) En un primer apartado nos centraremos en la configuración de la antropología del tiempo como una necesidad epistémica en el marco disciplinar de la historia y el cómo ha configurado desde allí la condición temporal de las diversas culturas. 2) Un segundo apartado en donde revisaremos las posibilidades y tensiones respecto al tiempo lineal y el tiempo cíclico. 3) Un tercer apartado que responderá a las posibilidades del pensamiento indígena como referencia de una tensión epistemológica. 4) Y un cuarto, y último, apartado en el que reconoceremos el potencial de la temporalidad indígena-mapuche como manifestación de las posibilidades “de estar” y por ende, del relato histórico.

1. El marco histórico-antropológico

Para comenzar, es importante acercarse al problema a su marco teórico que, como señalamos, reconoce el eje histórico-antropológico vital para entender la relevancia de los relatos como productos sociales, tanto en su contenido, su método, su estructura y su temporalidad. Bajo esa lógica, para el pensador Marc Augé (1998), la antropología como disciplina de la cultura otorga elementos constitutivos que le permiten posicionarse desde una triada que vincula su desarrollo histórico. Espacio social, método y objeto, “se invocan por turno el interés de la microobservación, de lo “cualitativo”, del testimonio directo, de la “vivencia”, por un lado, y el interés de las permanencias, de las dimensiones inconscientes, por el otro” (p.11). Es esa lógica “multidimensional” lo que permite a la antropología la posibilidad de articular un relato que reconoce en la historia elementos vinculantes. La relación entre antropología e historia se definen en un plano que permite observar las dos “almas” del debate en una búsqueda común donde el diálogo se reconoce como vínculo de dos formas de entender la historia; como estudio de culturas y como estudio de la circulación de sus rasgos (p.12)

La relación entre antropología e historia se establece en una lógica formal-metodológica donde la dimensión escritural y por cierto, epistemológica, permite acercarse a estas dos disciplinas. Ahora, si bien la diferencia entre ambas se puede observar en una relación binaria en tiempo/espacio, esa consideración dispone necesariamente la una de la otra “si el espacio es la materia prima de la antropología, se trata aquí de un

espacio histórico, y si el tiempo es la materia prima de la historia, se trata de un tiempo localizado y, en este sentido, un tiempo antropológico” (p.15).

El espacio antropológico es un espacio situado históricamente, de la misma manera que el tiempo histórico se posiciona desde un sentido que solo es dado por *la* forma de percibir/construir y reconocer el tiempo. Esa relación solo es posible de entender a partir de las huellas que el espacio y el tiempo han dejado en su vinculación por los derroteros de las ciencias sociales, permitiendo, que el sentido se organice desde la simbolización como referente de un pacto social y cultural.

Ese sentido, que permite el espacio simbólico (que organiza finalmente la vida), es el insumo que la historia considera para establecer su propio relato. La antropología es el espacio primero de búsqueda: no podemos organizar el devenir del tiempo sin primero experimentarlo. En este sentido, la intención de este artículo no es establecer una cronología, sino que, justamente fundar algunos elementos que nos permitan iniciar un diálogo en la estructura temporal, no solo como categoría dimensional, sino que también como experiencia y sentido primero. Esa dimensión que permite reconocer la narración histórica como una actividad que se evidencia en esa posibilidad donde temporalidad y narración se funden para dar vida al relato. El tiempo y su andamiaje en la estructura narrativa es el objeto de nuestro estudio.

Por lo mismo, resultan relevantes algunos elementos que nos entregan teóricos como el antropólogo Edmund Leach, quien tempranamente reconoció ese carácter cultural del concepto tiempo “hablamos de medir el tiempo como si el tiempo fuera un objeto concreto que esperara ser medido. De hecho, creamos el tiempo al crear intervalos en la vida social. Antes de esto no hay tiempo que pueda ser medido” (Leach, 1971, p.209) implicando que ante todo estamos frente a una necesidad, “es una de aquellas categorías que encontramos necesarias, más por el hecho de ser animales sociales que por alguna razón empírica que pueda surgir de nuestra experiencia objetiva sobre el mundo” (p.194). El tiempo como construcción está supeditada a la cultura, y por ende al lenguaje, lo que permite configurar su propio *ethos*. Ahora, Leach destaca también dos nociones presentes en el ámbito natural que predisponen también ese sentido: la circularidad (repetición en la naturaleza) y lo irreversible o lineal del proceso vital (nacimiento, crecimiento, desarrollo, vejez, muerte) lo que termina siendo siempre complejo para el entramado humano en general y por ende central para su marco de referencia simbólico “tenemos una aversión psicológica (y, en consecuencia, religiosa) a considerar la idea de la muerte o la idea del fin del universo” (p.195).

La posibilidad que permite esta nomenclatura es la de organizar temporalmente la sociedad: mientras que la repetición es homologable a la religión, donde el rito se evidencia como símbolo del retorno, lo irreversible del cambio se reconoce principalmente en las sociedades llamadas “modernas”, siendo allí donde la

cotidianidad se plantea en toda su dimensión. La visualización de un tiempo “pendular” se reconoce como la metáfora perfecta en la teoría de Leach, donde la dimensión temporal es vista como una “discontinuidad de contrastes repetidos” (p. 207) Es ese “entremedio” entre el movimiento pendular de un extremo a otro, donde la vida se piensa “el alma, por ejemplo, oscila entre la muerte y la vida continuamente” (Vargas, 2007, p.46).

Otro autor importante a la hora de abordar este fenómeno histórico-antropológico del abordaje sobre el tiempo es Alfred Gell (1992), quien da cuenta de una perspectiva diferente a la planteada por Leach. A diferencia de este, Gell reconoce la imposibilidad de establecer efectivamente la reversibilidad del tiempo como una condición natural o inmutable de este. El conflicto clásico entre sincronía y diacronía, visto como opuestos temporales, Gell lo configura como parte de un entramado mayor que da cuenta, más que de tiempos, de sistemas clasificatorios del mundo “se pueden clasificar entidades (sincrónicamente) de acuerdo con los acontecimientos de sus historias diacrónicas, del mismo modo como se pueden clasificar entidades sincrónicamente de acuerdo con su color, tamaño, precio en el mercado, cuántos hay, etc.” (p. 53) de este modo se trasluce la conjetura mayor: la construcción de símbolos formas, clasificaciones de procesos frente a la realidad de los acontecimientos como eventos no normativos. Esa tendencia remarca el encubrimiento del tiempo que Leach defiende en el rito.

En este sentido y haciéndose cargo de ambas referencias, el texto *Tiempo y poder: la antropología del tiempo* de Gabriela Vargas (2007), propone esa tendencia antropológica como vital para plantear el problema “el tiempo es parte de nuestra experiencia cotidiana en formas y sentidos que se aparecen como “naturales”, pero que son profundamente culturales” (p.42). El tiempo no solo se organiza culturalmente, sino que se experimenta de manera diferente por esa misma condición las y los seres humanos producimos el tiempo “(...) nuestra comprensión del tiempo es, más aún, inmanente a nuestra forma de cimentar culturalmente nuestro entendimiento de lo que es la sociedad y las estructuras de poder que nos rodean” (p.42). La comprensión y entendimiento se expresan solo en la mediación que la experiencia del tiempo establece sobre nosotros, donde la lógica de poder adquiere su mayor definición.

Es por ello que las vertientes que aseguran un tiempo natural como referencia del condicionante sociocultural existente, no dejan de ser una suerte de engaño: el tiempo se construye en la medida que sus referencias organizan de manera específica las relaciones de producción y por ende de poder. Y es el inicio para asumir el primer debate: el tiempo como algo intrínseco o como algo *fuera de mí*. En este sentido, la posibilidad de una posición única, unida por la experiencia del “afuera” se reconoce en un contexto interesante donde el proceso de colonización ha instalado un nuevo

“contrato”. A pesar de que la cultura noratlántica ve al tiempo como uno solo y lineal, la economía, como otras disciplinas sociales, incluyendo a mucha de la antropología, desagrega el tiempo para vincular temporalidades diversas con distintas sociedades. “Esta práctica de representación nos lleva a considerar que múltiples temporalidades coexisten. Es por esto que unas sociedades pueden aparecer como el futuro de otras y otras ser vistas como el pasado común de las demás” (Vargas, 2007, p.55).

Esta situación no es menor. La evocación de diversas historias o tiempos entramados culturalmente nos permite reconocer dimensiones temporales y por ende narrativas diferentes. La imposición colonizadora se planteó en una lógica temporal que configuró la consistencia de un tiempo del afuera que debe ser aprendido.

Los supuestos defectos de razonamiento que hacían pensar a los colonizadores europeos que los grupos indígenas eran humanamente inferiores habrían sido, en realidad, formas alternativas de pensamiento en las que el tiempo no ocupaba un lugar central, como ya era el caso en Europa en ese momento (Vargas, 2007, p.53).

El tiempo como actitud fundante de la vida no era pensado de la misma manera, de hecho, por el contrario, era posible reconocer en su relato la multiplicidad misma de los tiempos y sus historias donde se evidencia el carácter espacial como categoría vinculada y estrecha. Es la territorialización del problema.

“Si el mundo había sido creado de una manera, no podía haber sido creado de otra” dijo un colono inglés ante la contradicción que le generó la “presencia” de dos historias sobre el origen del mundo (Adán y Eva y una historia indígena), frente a lo cual un indígena le dijo “mira a tu alrededor, ¿ves la tierra que nos circunda? Es muy amplia. Aquí cabe tu historia sobre el comienzo de la humanidad, y también cabe la nuestra. Hay espacio suficiente para todas las historias” (p.52).

Bajo esa lógica ¿Cómo es posible la consideración de dos o más tramas dentro de la articulación del tiempo? ¿Es posible pensar el tiempo en otro registro?

2. Tiempo lineal y tiempo cíclico

El enfrentamiento sobre las versiones del pasado es un hecho concreto de las tensiones entre culturas contrapuestas. El cómo recordar o el desde dónde forman parte de los registros que remarcan la diferencia entre unos y otros como señala Ana Ramos (2011) “son un rasgo prominente en la lucha hegemónica, puesto que las interpretaciones del pasado y los orígenes comunes son terreno de disputas entre los miembros de un grupo y de éstos con la sociedad mayor” (p.141). Es en el carácter práctico donde las posiciones temporales comienzan a chocar y la posición hegemónica del forastero europeo a configurar este “nuevo” espacio. “Este orden colonizador es el

que ha arrebatado el tiempo, el sentido del tiempo de las historias no occidentales” (Salinas, 2017, p.540).

Es aquí por tanto donde el problema adquiere un carácter político con relación a la configuración social y comunitaria donde estas posiciones (tiempo indígena/cíclico y el tiempo colonizador/lineal) comienzan a situarse. Para autores como Maximiliano Salinas (2016) la diferencia entre lo lineal y lo cíclico establece como punto nodal la articulación del tiempo “tecno-económico” como una toma de conciencia sobre la realidad de la producción burguesa y capitalista. Una posición europeizante, colonial y productivista del sistema temporal.

El tiempo burgués inició su itinerario de expansión planetaria en la Europa moderna entre los siglos XVI y XVIII. Nació con la pretensión de conquistar el orbe terrestre para el capitalismo. El tiempo pasó a ser una empresa destinada a asaltar el espacio del mundo, entendiendo la historia como una línea recta y secuencial, incesante, el progreso continuo de una codicia (cupiditas) a otra (Salinas, 2019, p.50).

La particularidad de la perspectiva burguesa termina convirtiéndose en el paradigma frente a las culturas indígenas. “Nuestra civilización de horarios rinde obcecado culto a la dictadura del reloj, cuyo sagrado mandamiento –‘el tiempo es oro’- arbitra nuestra vida entera, envenenando el amor” (Pino & Urquieta, 1992, p.19). El tiempo, el reloj y la producción como manifestación de esta posición lineal de la configuración también del espacio. El progreso lineal e infinito que nos invita a asumir su articulación en el seno de la sensibilidad burguesa, reparando y oponiéndose de manera totalizante a las marcas propias del referente indígena. Es la tensión con el pensamiento cíclico aun cuando provengan de una misma matriz.

Dos posiciones principales se perfilan en la antropología contemporánea con relación a este problema: la primera es que el tiempo, en efecto, existe fuera de la conciencia individual y es de carácter lineal y dinámico. Esta visión propone que existen al menos dos formas subjetivas de experimentar el tiempo, una cíclica y una lineal, pero la cíclica es en realidad, (...) una subcategoría del tiempo lineal³³ (Vargas, 2007).

¿Cómo se reconoce entonces esta doble dimensión de lo lineal y lo circular? ¿Existe una posibilidad única y extra corpórea de definir el tiempo al cual nos adaptamos? ¿O solo es una construcción situada en su contexto de producción? Dependiendo de las instancias, el tiempo será construido, producido y entendido a partir de las formas que las sociedades requieran para su propio funcionamiento, lo que evidencia el carácter subjetivo que, como parte de ellas, las sociedades imprimen en una relación simbiótica. En esta triada, tiempo, espacio y poder es que la construcción de la temporalidad se organiza en una categorización de lo político. Las formas de

³³ Ver Lasky, 2002.

producir una sociedad responden a mecanismos que mantienen y conservan su sustancia, en eso, el tiempo como forma de diálogo entre un adentro y un afuera organiza y jerarquiza ese modo de producción. Es por ello que las sociedades, independientes de su condición, imponen su “naturaleza” del tiempo: la presencia del tiempo y la existencia de la sociedad como “forma” se relacionan recíprocamente permitiendo una la existencia de la otra.

No hay nada que pueda indicarnos que el tiempo es cíclico, lineal o de ninguna forma geométrica; esa es una idea originalmente europea que el cristianismo, con la teleología que va de la creación al juicio final, logró establecer firmemente primero en lo que hoy es Europa y luego en lugares de ocupación europea (Vargas, 2007).

La producción de la cultura va de la mano con la producción y articulación de su pensamiento temporal y, por ende, de su impronta política. Relocalizar una lectura y producción del tiempo no solo nos invita a considerar formas diferentes de pensar, sino que también a reconocer que transformaciones importantes se han producido cuando cosmovisiones se han enfrentado. La dominación de unos sobre otros se entiende, también, como formas de control donde el tiempo y sus estructuras se mantienen o destruyen en el objetivo de establecer un sistema sobre otro. La posición que constata la colonización europea en América da cuenta de esta situación donde las formas de reconocerse en el mundo se diferenciaban ante todo en su construcción temporal.

El tiempo unilineal europeo y el tiempo indígena constituyen experiencias nítidamente diferenciadas. En el horizonte indígena, el tiempo es la experiencia omnipresente de la tierra como sustento de la vida, intuición mística de un tiempo/espacio acogedor y nutricional, respetuoso de los ritmos biocósmicos (*Pachamama, Mapu Ñuke*) (Grebe, 1987; 1990). En el imaginario europeo moderno, el tiempo es una cosa, un objeto que se mide y se tasa: es la experiencia objetiva y científica de la historia (Salinas, 2015).

Mientras que para los europeos el tiempo se reconoce como algo cuantificable, arrojado al progreso y de la mano de una cientifización de la experiencia, para el mundo prehispánico la vida y el tiempo se *experiencian* en un contexto donde tiempo y espacio se confunden en la omnipresencia que la tierra posee en este correlato.

Es en esta diferencia que la “esencia” de una forma temporal se observa: el mundo europeo y blanco se instalan en un momento de la historia donde el progreso y el desarrollo se comenzaban a entender en el lenguaje que la ciencia imprimía como vector de un “correcto” funcionamiento “el tiempo lineal europeo con su creencia en el progreso infinito se vulgarizó en el siglo XIX gracias al triunfo de las ideas evolucionistas propias de la era del imperialismo” (Salinas, 2015, p.212). La posición del mundo europeo se fue construyendo con base en la concepción que la ciencia trajo consigo. Bajo ese paradigma, la sociedad y su estructuración asumieron formas *de hacer y de ser* que

se planteaban en un correlato temporal claro y específico: el tiempo va hacia adelante porque nuestro sentido como seres humanos es el del progreso, forma de hacer carne la experiencia de la vida. Considerando más de 500 años de esa colonización, el tiempo moderno europeo se fue reconociendo en un contexto social específico donde la realidad temporal era entendida a la par de la cotidianidad, con la diferencia que, en el mundo industrial europeo, cotidianidad y trabajo comenzarían a operar bajo una misma intensidad. No es el complemento ni la armonía del tiempo tribal, es la hegemonía de un aspecto de la vida sobre otros.

A medida que el sistema capitalista se comienza a desarrollar, asumir y fortificar el arrojado de la sociedad ocurre de manera inmediata, asumiendo prosaicamente el carácter productivo del tiempo lineal como parte de su *ethos*. Es en esta “decisión” que el sistema reconoce que el tiempo e historia lineal se entienden como “las formas” de contar, no solo porque es una forma de hegemonía cultural, tan importante para cualquier tipo de transformación radical, sino que ante todo, porque era un modo de control social y económico. En la misma perspectiva Maximiliano Salinas (2015) citando a Walter Mignolo señala que “desde el siglo XIX la historia rectilínea clausuró el tiempo de los pueblos indígenas, con sus culturas y sus formas propias de existencia social y espiritual. El presente enunciativo era el presente del tiempo occidental, único lugar de Enunciación” (p.12). La sumisión de una forma sobre otra no solo constituye una ganancia a todas luces para el modelo europeo, sino que también, en sentido más profundo, fue la exclusión de una episteme sobre otra. La forma lineal y progresiva fue convirtiéndose de manera exponencial no solo en la visión hegemónica, sino que también totalizante de ese mundo. Su posición no permite diferencias. El pensamiento lineal avanza en el carril del progreso donde todos y todo se vuelve un verdadero “torbellino social” (Berman, 1982) que, finalmente, tiene como resultado la objetivación de todo lo existente. La clausura del tiempo indígena del que habla Salinas es finalmente la consecuencia de un proceso avasallador que necesita de su cosmovisión para dar vida al sistema que configura.

3. Aproximaciones al pensamiento indígena

La constatación de una temporalidad indígena se constituye antes que nada bajo la categoría de su pensamiento que, en los derroteros del tiempo, ha permeado en el quehacer epistémico moderno. Una primera cuestión de la que debemos que tener claridad es el carácter colonizador del conocimiento que ha articulado una forma en específico de reconocer el mundo y sus historias como punto de partida para cualquier revisión

Lo escrito hasta el día de hoy ha sido bajo la mirada de la dominación y en el mejor de los casos desde la mirada que discrimina positivamente, la cual desde el indigenismo ha planteado algunas propuestas en torno a nuestra causa, faltando aún nuestra visión acerca de cómo ha sido el camino por el cual desde tiempos inmemoriales nuestro pueblo viene transitando (Contreras Painemal, 2003).

Las formas de construir conocimiento y sentido históricamente han estado configuradas bajo los estímulos de los discursos oficiales. Apelar a la diferencia de sujetos “marginados” epistemológicamente es una forma de asumir esa construcción intencionada. El planteamiento de un conocimiento colonizado es una perspectiva no solo crítica, sino que por cierto de renovación ante la episteme occidental: “la revolución en las comunicaciones, las bibliotecas virtuales y los nuevos conocimientos de comienzo del siglo XXI revelan que estamos llegando al final de la llamada “ciencia convencional”. Vale decir, los principios y aproximaciones lineales y deterministas están caducando” (Gavilán, 2011. p.2).

En este contexto de crisis epistemológica, la configuración del pensamiento indígena pasa también por la configuración de los sujetos interpelados por esas identidades “sujetos de procedencia indígena cuya producción intelectual gira en torno al compromiso con sus colectivos culturales de origen, que reconocen el peso de las circunstancias históricas en su obra y se constituyen como sujetos intelectuales en torno a ellas” (Zapata, 2008, p.116). En esta perspectiva, la doble dimensión del “contenido” como primer lugar y del “método” o la “forma”, como segunda instancia, permiten dar cabida a esas posibilidades de fisura en el canon del conocimiento.

La aproximación del mundo en manos del progreso como fuente inagotable de felicidad, se mide críticamente ante un mundo que ha rebasado sus normas y modos de funcionamiento. Las formas de comunicarse han modificado los modos de relacionarnos constituyendo transformaciones culturales, sociales y, por cierto, políticas. La forma de un mundo científico mutaría a una nueva organización que requeriría también de una nueva consciencia. Ante esto, Víctor Gavilán, autor de *El pensamiento en espiral: el paradigma de los pueblos indígenas* (2011), propone el pensamiento en espiral, como vínculo hacia el pensamiento indígena, como lenguaje inicial para este nuevo mundo que se materializa “hemos ingresado de lleno al surgimiento de una consciencia en espiral, de la diversidad, la incertidumbre y, por ende, al diálogo” (p.2). La vuelta a un pensamiento originario como lugar de enunciación pareciera ser, en efecto, la única salida para la hegemonía que la producción “industrial” ha tenido como garante de la sociedad moderna.

La exclusión del pensamiento indígena dentro del metarrelato moderno se desarrolla en el plano de lo oficial, mas no en el lugar que, desde la modernidad del siglo XIX ha tenido, que es el de la comunidad. Como síntoma de su propia crisis, la

comunidad indígena⁴ ha establecido en su propio seno el constructo de su episteme, asimilando el mundo moderno dentro de los márgenes que su pensamiento prístino históricamente ha tenido.

Considerando elementos comunes entre diversas tribus y pueblos en Latinoamérica (puntas de flechas, juegos o referencias visuales) es posible reconocer que, más allá de su cercanía o lejanía, existen elementos que nos permiten hablar de un modo de pensar simbólicamente “común”: “los pueblos indígenas han descubierto hoy que son un solo gran pueblo en América. Todos son portadores de la misma cosmovisión, la misma filosofía y del mismo modelo mental de pensamiento” (Gavilán, 2011, p.13). Esa misma cosmovisión de ninguna manera los homogeniza, sino que, por el contrario, tal como el hombre moderno europeo llegaba a América portando el sentido de un nuevo mundo, independiente de la condición del Estado-Nación, el mundo indígena también era portador de una forma universal de reconocer el mundo. Ese es el pensamiento en espiral, el pensamiento de los pueblos originarios, como alternativa complementaria al modelo de pensamiento lineal (p.15).

La dimensión filosófica de raíz moderna se convierte en la esencia de la forma en la cual los europeos se vinculan con el mundo. La espiral en cambio en sus múltiples posibilidades y texturas se observa como parte de un orden natural:

la espiral es una elocuencia en sí misma, es una figura hermosa. Ella integra todas las partes del todo por iguales (...) La vida es una curva en espiral y la muerte el término de un ciclo para pasar a otro superior de la misma espiral que continua con su expansión como un cosmos en miniatura. (p.8)

El cosmos, referencia del afuera y del orden primero, nos recuerda que la relación con él es la primera relación de los seres humanos fuera de su ser material y social. En ese sentido, la propuesta de Gavilán, de volver a un pensamiento espiral, se entiende en un juego de símbolos donde su recuperación es también una vuelta a entendernos como parte de un todo. ¿Pero cómo es finalmente ese pensamiento en espiral y de qué manera se vuelve conciencia en el pensamiento indígena?

El primer punto tiene que ver con la incapacidad del pensamiento lineal para convertirse en motor de una real comprensión del todo. Debido a su condición determinista, este no logra reconocer las múltiples relaciones existentes en un contexto de múltiples dimensiones. Por ello el pensamiento espiral se plantea como oposición, ya que “nos permite conocer la naturaleza de las cosas sin abstracciones, con todas sus partes conectadas unas con otras” (Gavilán, 2011, p.16) Contrario a la velocidad de un tiempo que mira hacia adelante y solo hacia adelante, la espiral constituye su primera gran frontera en la relación que establecen las partes entre sí. La necesidad del

⁴ Entendida como espacio autónomo del ideario moderno de sociedad.

conocimiento no se reconoce en una intención “productiva”, sino que ante todo es holística en cuanto las diferentes formas vincular una parte con otra para su real comprensión.

El modelo de pensamiento en espiral constituye desde el primer momento un nuevo inicio, donde el cosmos y la naturaleza se entrelazan en un solo lenguaje. Tal como la física cuántica codifica el lenguaje de la razón en términos de la ciencia, el pensamiento en espiral pone en evidencia las dimensiones del pensamiento en sí, otorgando nuevas referencias para construir sentido. La simbolización como acto performático no solo es el resultado de un proceso cultural, sino que también se reconoce como parte fundamental en la antesala del rito como espacio de repetición.

El modelo mental del hombre occidental se ha centrado en la palabra mientras que el ser indígena piensa en símbolos, actos concretos y ritos.

La palabra, como código primero, responde a un modo de organización mental e ideológico que da al discurso la posibilidad de instalarse como mensaje, articulando las posibilidades que finalmente el discurso establece como tal en el contexto moderno: dispositivo de control. Pero para el caso del pensamiento indígena, ese primer espacio de codificación es condensado por la imagen del símbolo que se moviliza en el evento ritual como manifestación de una verdad superior. La experiencia se convierte en la fuente de la vida y desde allí se organiza el mundo donde espacio y tiempo responden también a un contexto y experiencia determinada por esa conciencia premoderna. Es por lo mismo que el tiempo recobra tanto sentido, no solo porque organiza el contexto desde otras referencias, sino que también porque responde a un movimiento y armonía diferente.

En el modelo mental indígena el tiempo es también cíclico, responde a la espiral, y es comienzo y fin al mismo tiempo (...) El espacio es una red interconectada de relaciones cósmicas, naturales y humanas. En el modelo mental indígena el hombre vive en un micro-cosmos territorial que es el tiempo y el espacio. La *Ñuque Mapu* para los mapuche y la Pachamama para los andinos es el tiempo y el espacio. El hombre no está solo en la tierra. El tiempo es solo una relacionalidad cósmica y siempre presente en el espacio. El futuro no es algo que está por venir ni el pasado algo que se fue (Gavilán, 2011).

La espiral como forma de pensar el mundo observa la realidad desde un modelo binario, vinculado y complementario, donde el cosmos se resuelve como parte fundamental del horizonte del pensamiento. En este sentido, la difusa línea que existe entre tiempo y espacio se hace “carne” en la importancia que la tierra tiene como soporte material y espiritual en esa conciencia. Tal como nos señalaba la física cuántica respecto a la partícula y las ondas, su existencia es posible en un “ahora”, en un “posiblemente” y en un “ya ha sido”. De la misma manera se desenvuelve esta

consciencia indígena en espiral. El tiempo indígena de este pensamiento en espiral sigue esa misma forma: de manera cíclica hace referenciar el orden cósmico natural como punto de partida donde el planteamiento pasado, presente, futuro se rearticula y reordena para dar paso a un posicionamiento diverso que permite reconocerse en diversos lugares “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. El hombre indígena vive el presente en una realidad de continuo movimiento cíclico de la naturaleza y su cultura” (Gavilán, 2011, p.20).

El resultado de nuestras acciones es, en el deber que nos sugiere y exige la naturaleza, sustento de nuestra realidad social y cultural. Es esa condición “holística” lo que hace a esa epistemología del pensamiento indígena una consideración completamente diferente de la tradición judeo-cristiana. Considerando su carácter subjetivo, cultural y diverso, el tiempo se reconoce como el sustento de una organización social e identitaria respecto a su propia cotidianidad. Así, “frente a la unicidad del cronotopo histórico occidental, el rasgo más notorio de los cronotopos históricos mesoamericanos es su pluralidad y variedad” (Navarrete, 2003, p. 40).

4. Temporalidad indígena: tiempo-espacio mapuche

La posición de este tiempo múltiple y diverso del pensamiento en espiral y del pensamiento indígena se constituye en la organización no solo del “tiempo” como categoría, sino que también del espacio. Los regímenes de representación indígena que podemos reconocer en las culturas actuales algo nos pueden orientar. El clásico ejemplo de la Minga⁵, como actividad comunitaria presente hasta el día de hoy en diversos lugares de Latinoamérica, nos presenta estas formas temporales que plantean una diferenciación con el régimen moderno

La minga escapa del régimen de representación que busca definirla entre los lenguajes del pasado: como la práctica ancestral del trabajo comunitario, y los lenguajes del futuro: como el fenómeno de movilización social y resistencia política que se atribuye a la minga. (López, 2018, p.3)

El fenómeno comunitario irrumpe en la dimensión espacio-temporal asumiendo un vínculo entre pasado y presente configurado en la acción misma: es la comunidad quien profiere sentido en el momento que permite plantearse en el campo

⁵ Durante el Tawantinsuyo (1450-1532 d. C.), en un período de ausencia del capitalismo, se practicaba diversas formas de organización del trabajo colectivo, siendo el ayni y la minka los tipos más empleados. Estos modelos de reciprocidad y colectivismo de la organización del trabajo habrían sido la fuerza motriz que dinamizó el desenvolvimiento de las sociedades complejas andinas. (Altamirano, A. Bueno, A. 2011, p 45)

contemporáneo. Es volver hacer carne el tiempo original en el cuerpo de la comunidad. La concreción de la imagen espacial como representación del tiempo, es la manifestación de un régimen representacional y por ende temporal propio respecto a su realidad “los ríos que fluyen inexorablemente hacia el océano, porque entonces, como hoy, cualquier representación humana del tiempo tiene que ser forzosamente espacial, ya sea un río, una línea ascendente en un plano cartesiano, un malacate que da vueltas, una espiral o una montaña” (Navarrete, 2003, p.30). El espacio y el tiempo adquieren una relación transversal. Es en el espacio donde observamos también las manifestaciones divinas hacerse presentes con esa comunidad.

En este sentido, para grupos como los mapuche, el carácter hegemónico del pensamiento europeo, significó, sin dudas, una re-definición de los planteamientos cósmicos, no tanto por el proceso sincrético, sino que porque originó la exclusión de su “presencia” como referencia y “parachoques” del mundo. Autores como Torres y Quilaqueo (2011) generan reflexiones en torno al tiempo y espacio mapuche como respuestas a coordenadas específicas de un contexto determinado por su comunidad considerando justamente las propuestas de Gainza, Acosta y Bernal (2008) “los conceptos de tiempo y espacio en contexto mapuche son el resultado de una construcción histórica y social que ha sustentado el modelo de producción y subsistencia en la familia y la comunidad, lo que define conocimientos que son necesarios para garantizar la perpetuidad de una sociedad” (Torres, Quilaqueo, 2011, p.3). Por ende, el primer elemento necesario a considerar es que el *leit motiv* de un tiempo y espacio mapuche, se entienden en una construcción histórica donde la familia ejemplifica ese orden universal, plenamente vinculado a su origen cósmico. Es por lo mismo que el círculo, como figura total, aparece como la referencia simbólica de lo sagrado y holístico que expresa el correcto funcionamiento del universo.

Es el símbolo perfecto de los pueblos originarios (ya que) representa la totalidad de las cosas. Lo que está dentro del círculo es solo una cosa, y también sería el espacio. La temporalidad del círculo consiste en abandonarlo, consiste en moverse de un lado a otro, pero siempre volvemos a nuestro círculo, porque en esencia representa la totalidad de las cosas en el tiempo y en el espacio (Gavilán, 2011, p.29).

La experiencia del tiempo se manifiesta en un pensar circular, donde todo vuelve a su punto de partida, y que anida en su retorno, el despunte de la nueva vida. El círculo es la expresión perfecta de un tiempo que permite la diferencia porque engloba todo bajo su poder repetitivo, y del rito como expresión de un tiempo “capturado” en su propia dinámica.

El diario vivir es el resultado de la manifestación de los astros que, día a día, conllevan el ritmo universal donde “tiene como elemento central la repetitividad cíclica expresada en las estaciones climáticas, el modelo económico y el entorno geográfico”

(Torres, Quilaqueo, 2011, p.16). Tal como planteaba el pensamiento en espiral, la vinculación de las partes por el todo se constituye como elemento fundamental para la correlación entre naturaleza y cultura, donde la repetición como fundamento del cosmos se constituye también en la referencia del rito como “carne” de ese tiempo cósmico y universal. Bajo esa lógica, es interesante la importancia que adquiere el *kultrún*, el clásico tambor mapuche, como expresión concreta de una forma de pensar el tiempo, el espacio y el mundo “el kultrún mapuche y todos los tambores indígenas son una espiral, son el cosmos en miniatura. El kultrún representa la cosmovisión del mundo mapuche” (Gavilán, 2011, p.48).

En el kultrún, el círculo como expresión del orden cósmico se presenta de manera abierta, estableciendo ese carácter complementario: cielo y tierra se encuentran como referencia de un tiempo y espacio que todo lo cubre. El pensamiento holístico del mundo mapuche permite entender que las relaciones entre espacio y tiempo se resuelven en un plano material que dispone como elemento central la tierra y el cosmos. Su diferencia no es contraria ni oponible, sino que complementaria. Las fuerzas del orden cósmico se relacionan, vinculan y fluyen en un sistema social que se reconoce como parte de una lógica mayor. Para el mundo indígena la historia tiene su propia dinámica “para las primeras naciones el tiempo no es lineal y por tanto la historia no tiene el sentido de un registro cronológico de los hechos. La historia es la experiencia vivida por la comunidad” (Gavilán, 2011, p.93). El primer elemento que es necesario considerar recae en la experiencia de la comunidad como cuerpo referente de esa historia, siendo dotada de significado a partir de los eventos que expresen dicha comunidad.

Un determinado año del pasado puede ser recordado por la excelencia de la siembra o la cosecha, por las mingas del trabajo en comunidad. Un año de tiempo pasado puede ser recordado por la construcción de los caminos o la construcción de viviendas o tal vez el año en que las frutas silvestres crecieron en abundancia. El año en que la comunidad o la nación firmaron un trato, un pacto, o hizo las paces con sus adversarios, eso es historia en la comunidad indígena (Gavilán, 2011, p.93).

La consideración de lo histórico se asume con relación a aspectos que engloban la vida cotidiana de la sociedad mapuche. Cada hecho puede ser entendido en ese orden en la medida que convoque el sentido de pertenencia de la comunidad. El reconocimiento de una historia abierta que se nutre de la vida misma podría hacer referencia a una relación simbiótica entre vida cotidiana y “memoria”, lo que en definitiva constituye la esencia de esa historia. Pero, fuera de lo que se podría pensar, la historia en el mundo mapuche no reconoce a la comunidad en sí como agente histórico, ni como motor de ella.

La historia no se hace repitiendo las ceremonias o eventos religiosos o comunitarios porque se hicieron en el pasado; sino que la validez del evento está dada porque este genera poder en la comunidad, ha renovado las energías del pueblo y ha generado bienestar a la comunidad. Eso es historia, es decir, un registro de la experiencia colectiva de la comunidad particular. (Gavilán, 2011, p.94)

La comunidad, quien experiencia la historia, no es un “actor” en ella, ya que la referencia contextual está “dada” por el cosmos como orden natural-universal. La constitución de un ordenamiento “progresivo” solo es posible en el marco lineal. En la historia mapuche el “orden” es en definitiva la renovación de la cultura mediante la sacralidad del rito, manifestación y renovación del vínculo sagrado-mundano.

5. Comentarios finales

En el mundo actual y como resultado de un proceso de colonización progresivo, ha sido dificultoso plantear formas de pensar que pudiesen mirar de manera crítica el orden existente en su dimensión temporal. Durante siglos hemos visto como la articulación de un *ethos* epistemológico, para el caso de Latinoamérica, se ha construido en base a las pugnas de poder que han establecido referentes simbólicos foráneos, modernos, como ejes del pensamiento situado.

La articulación de una mirada histórica-antropológica tiene como primer objetivo abrir ese lenguaje disciplinar, inicial y reconocer en ello la posibilidad de “hacer hablar” desde otras instancias. En esta perspectiva, es importante señalar justamente como primera “conclusión” que la situación del conocimiento como algo construido, articulado, permite en primera instancia abrir el diálogo no solo de las disciplinas, sino que de sus formas. ¿Cómo podríamos entender la historia, las experiencias, los relatos del mundo indígena si no es al menos ocupándonos de su carácter epistemológico? ¿Cómo reconocer su historia si no ponemos atención a su vinculación témporo-espacial? Es necesario asumir esa tarea de ampliar los modos de entendernos y reconocernos: abrir el orden discursivo. En este sentido, las posibilidades de la educación como primera frontera entre el pensamiento holístico, general y situado del pensamiento indígena y el pensamiento lineal hegemónico del diario vivir permiten una articulación diferente. Tal como ya nos han señalado Torres y Quilaqueo (2011):

la educación familiar mapuche se sustenta en una racionalidad que responde a las necesidades educativas del contexto sociocultural en el que se desarrolla la vida de los niños y jóvenes. De este modo, se fundamentan conceptos de tiempo y espacio que difieren de la concepción planteada por el conocimiento occidental. (p.2)

No podemos seguir asumiendo que tiempo y espacio significan lo mismo para todos y todas porque corremos el riesgo no solo de negar una realidad, sino que también las posibilidades de “narrarse” y “construirse” en su propia particularidad como comunidad. La educación juega un rol fundamental en esa tarea, plantear en el espacio educativo la primera necesidad de reencontrarnos. Este tema no es menor. Para el caso de la educación chilena, cuestión que hoy en día aún responde a premisas racionales y laborales (sobre todo en su objetivo homogeneizador) no permite la posición de un pensamiento que reconozca otras texturas y formas. La educación se vuelve un dispositivo colonizador que construye su relato en base al progreso ilimitado y homogeneizador. Más allá del posicionamiento de una educación inclusiva, lo que finalmente hace es impedir que otras formas de conocimiento, igual de válidas, puedan reconocerse como tal y puedan constituir su propio conocimiento. La cancelación y la caducidad de una posición epistémica diferente es el resultado de condiciones que apelan a objetivos claros respecto a un contexto industrial de producción.

En este sentido, y asumiendo ese lugar no explorado por la hegemonía del pensamiento moderno, es que las posibilidades de constituir un conocimiento diverso se ven limitadas por esas posiciones predominantes. Teniendo eso en cuenta, las preguntas en torno al canon epistemológico de cualquier “ciencia” son posibles asumiendo que el carácter moderno reconoce como “objetivo” aquello que solo su lenguaje es capaz de traducir. El pensamiento “opuesto” que constituye el pensamiento indígena y en espiral nos instala desde otro lugar, donde la vinculación con el orden natural no solo nos plantea en un universo más allá de nuestra cultura, sino que también recompone nuestra relación con ese entorno del que somos parte y del cual históricamente hemos renegado. El contexto, espacio y tiempo ligado de manera “sacra” al orden universal cósmico es lo que nos permite preguntar por otras referencias discursivas.

La construcción del relato historiográfico no puede pensarse si no se piensa en una temporalidad. No porque sea solo un acto necesario sino porque es insustituible. En ese ejercicio la localización de la cultura como referente único permite establecer

que el tiempo, tanto fuera como dentro del relato, siempre va a depender de su forma de construcción, experiencia y conciencia que finalmente observa al tiempo como lo que es: una forma humana de pensarse en el mundo. Si esas formas son construidas, las formas de “estar” en el relato también. Si la conciencia sobre el mundo la vamos construyendo, las formas de relatarse y estar también lo están. Las posibilidades que nos entrega el pensamiento en espiral no dinamitan en ningún caso la realidad del sistema académico ni epistemológico, pero presentan una alternativa, reconocen en su haber un corpus lingüístico y cultural que permite justamente esta acción: la de pensarse en otro plano donde el conocimiento es construido desde otro lugar y otros saberes que permitan abrir finalmente el diálogo desde una perspectiva equitativa y fuera del paternalismo como primera frontera entre unos y otros. Es la educación por tanto el primer espacio a disputar y desde donde la apertura misma del canon historiográfico, de su relato moderno, pueda abrirse. La historia y su narración siguen en disputa.

Referencias

- Alonso, M. (2019). “Fake News: desinformación en la era de la sociedad de la información”. *Ámbitos, Revista internacional de comunicación* n. 45. Universidad de Sevilla, España.
- Altamirano, A. Bueno, A. (2011). *El ayni y la minka: dos formas colectivas de trabajo de las sociedades pre-Chavín* Enciso Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú.
- Appleby, J, Hunt, L y Jacob, M. (1998). *La verdad sobre la historia*. Barcelona, España: Editorial Andrés Bello.
- Auge, M. (1998). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona, España: Ed. Gedisa.
- BROW, J. (1990). *Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past. Anthropological Quarterly*, Nº 63, V. 1. The George Washington University Institute for Ethnographic Research. Washington, Estados Unidos.
- Contreras Painemal, (2003). *Primer Congreso Internacional de Historia Mapuche*, realizado en febrero del 2002 en Siegen, Alemania
- Gainza. Acosta. Bernal. (2008). *Territorio, tecnologías del conocimiento tradicional y desarrollo. Apuntes para la gran amazonia continental suramericana*. XI Jornadas de Economía Crítica- Bilba.
- Gavilán, V. (2015). *El pensamiento en espiral El paradigma de los pueblos indígenas*. Santiago, Chile. Ed. Ñuke Mapuforlaget.

- Gell, A. (1992) *The Anthropology of Time*. Oxford, Berg.
- Grebe, M.E. (1987). "La concepción del tiempo en la cultura mapuche". *Revista Chilena de Antropología*, Número 6.
- Leach, E. R. (1971). *Replanteamiento de la antropología*. Barcelona, Seix Barral
- López, O. (2018). *Significados y representaciones de la minga para el pueblo indígena Pastos de Colombia*. Centro de Investigaciones Socio Jurídicas, Universidad Libre de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Marrou, H. (1999). *El conocimiento histórico*. Madrid, España. Ed. S.A. Idea Books
- Mignolo, W. (2011). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, España. Ed. AKAL.
- Morin, E. (2010). *Complejidad restringida, complejidad general*. En: Revista estudios, VIII presentado en el coloquio « Intelligence de la complexité: épistémologie et pragmatique », Cerisy-La-Salle, 26 junio de 2005. Traducido del francés por Pep Lobera.
- Navajas, C. (2013). "Sobre el tiempo histórico". *Revista historiografías* 5 Universidad de la Rioja, España.
- Navarrete (2004) ¿Dónde queda el pasado? *Reflexiones sobre los cronotopos históricos* p. 29-52 en Guedea, V (compiladora) (2004). *El historiador frente a la historia, el tiempo en Mesoamérica*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de investigaciones históricas.
- Norbert, E. (1989). *Sobre el tiempo*. Buenos Aires, Argentina. Fondo de cultura económica.
- Osorio, S. (2012) "El pensamiento complejo y la transdisciplinariedad: fenómenos emergentes de una nueva racionalidad". *Revista Facultad de Ciencias Económicas: Investigación y Reflexión*, vol. XX, núm. 1, junio, pp. 269-291. Bogotá, Colombia
- Palladino, L. (2020) *Construyendo el pasado territorial indígena. Comunalización y sentidos de pertenencia comechingón del Pueblo de La Toma (Ciudad de Córdoba)* Revista de Geografía Norte Grande, 75. Córdoba, Argentina.
- Pino, E. & Urquieta, M. (1992). *El arte del equilibrio erótico*. Santiago, Chile. Planeta.
- Ramos, A. (2005) *Narrativas de origen y sentidos de pertenencia*. Runa, archivo para las ciencias del hombre. P.p.123-142. Vol, 25, Núm. 1. UBA. Argentina.
- Ruggiero, R. (2003). *Multidisciplinariedad y renovación de la historia Contribuciones desde Coatepec*. núm. 4, enero-junio, 2003, Universidad Autónoma del Estado de México Toluca, México.
- Salinas, M. (2015). *El secuestro de las historias indígenas: itinerario y limitaciones del tiempo lineal en Chile*. Tabula Rasa, Bogotá Colombia, N 22.
- Salinas, M (2017). "Una reinención del tiempo: la conciencia de las representaciones amorosas de la convivencia humana en Chile y América del sur, Siglo XIX y XX". *Historia* 396, Valparaíso v. 7, N 2.
- Salinas, M. (2019). "Dilemas e invenciones del tiempo lineal burgués en Chile, siglos XIX-XXI". *Tabula Rasa*, N. 30.

- Torres, H. Quilaqueo D. (2011). *Conceptos de tiempo y espacio entre los mapuche: racionalidad educativa*. Pap. trab. - Cent. Estud. Interdiscip. Etnolingüíst. Antropol. Sociocult. no.22 Rosario. Universidad Católica de Temuco
- Vargas, G. (2007). *Tiempo y poder: la antropología del tiempo*, Biblioteca jurídica Virtual del instituto de investigaciones jurídicas UNAM. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Zapata, C. (2008). *Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista*. Revista Discursos/Prácticas, N2, Universidad de Chile. Santiago, Chile.