

Feminismo posthumano y epistemología ch'ixi: vocabularios filosóficos para pensar el presente

Posthuman feminism and ch'ixi epistemology: Philosophical vocabularies for thinking about the present

Aránzazu Hernández Piñero

RESUMEN

¿En qué momento la palabra “crisis” se convirtió en un lugar común para interpretar el presente? ¿De qué vocabularios filosóficos disponemos y/o necesitamos crear para pensar el presente? En este artículo, mi objetivo consiste en plantear un diálogo entre el feminismo posthumano de Rosi Braidotti y la práctica teórica de la descolonización de Silvia Rivera Cusicanqui para elaborar una lectura afirmativa del presente a partir de la visión que estas pensadoras proponen sobre el tiempo, problemática común en la obra de ambas autoras. Se trata de dos perspectivas contemporáneas de pensamiento y práctica política densas e imaginativas que, hasta el momento, no han sido puestas en relación. Establecer y desarrollar los términos conceptuales en que esta conversación puede ser relevante para el análisis crítico de nuestra contemporaneidad y para configurar una comprensión creativa de la temporalidad constituirá el principal aporte de este trabajo. Para abordar esta temática, en primer lugar, atenderé al análisis de la experiencia contemporánea del tiempo como la vivencia de una “crisis sin fin” y me preguntaré, con Myriam Revault, acerca de la capacidad explicativa del término “crisis” para dar cuenta del presente. En segundo lugar, expondré el estudio llevado a cabo por Braidotti sobre la experiencia temporal en el capitalismo actual y discutiré su noción de “sincronización”. Por último, explicaré las fuentes y repercusiones de la multiplicidad y heterogeneidad de los tiempos según la epistemología ch'ixi de Rivera Cusicanqui.

Palabras clave: feminismo; posthumanismo; descolonización; temporalidad; epistemología ch'ixi.

Aránzazu Hernández Piñero 

Universidad de Zaragoza – España. aranzazu@unizar.es

<http://doi.org/10.46652/resistances.v4i7.111>
ISSN 2737-6230
Vol. 4 No. 7 January-June 2023, e230111
Quito, Ecuador

Submitted: March 03, 2023
Accepted: May 30, 2023
Published: June 20, 2023
Continuous Publication



ABSTRACT

At what point did the word “crisis” become a commonplace for interpreting the present? What philosophical vocabularies do we have and/or need to create in order to think about the present? In this article, my aim is to propose a dialogue between Rosi Braidotti’s posthuman feminism and Silvia Rivera Cusicanqui’s theoretical practice of decolonisation in order to elaborate an affirmative reading of the present based on the vision that these thinkers propose about time, a common problematic in the work of both authors. These are two contemporary perspectives of dense and imaginative political thought and practice that, until now, have not been put in relation to each other. Establishing and developing the conceptual terms in which this conversation can be relevant for the critical analysis of our contemporaneity and for shaping a creative understanding of temporality will be the main contribution of this paper. In order to address this issue, firstly, I will look at the analysis of the contemporary experience of time as the experience of an “endless crisis” and I will ask, with Myriam Revault, about the explanatory capacity of the term “crisis” to account for the present. Secondly, I will present Braidotti’s study of the temporal experience in today’s capitalism and discuss her notion of “synchronisation”. Finally, I will explain the sources and implications of the multiplicity and heterogeneity of times according to Rivera Cusicanqui’s ch’ixi epistemology.

Keywords: feminism; posthumanism; decolonisation; temporality; ch’ixi epistemology.

1. Introducción: “¿[v]ivimos en el mismo mundo?”

¿Por qué los análisis del presente en términos de crisis no han hecho más que proliferar en, al menos, las últimas tres décadas? ¿Cómo afectan las “narrativas de crisis” (Ahmed, 2015, p. 127) y el “imaginario del desastre” (Braidotti, 2005, p. 227) a nuestra actividad de pensar e imaginar? ¿Cómo interpretar el presente de otro modo? Estas preguntas me acompañan desde hace algunos años en mi camino de investigación. El interés por pensar el presente me condujo a considerar la cuestión de la temporalidad. La mención al futuro, que aparece en la convocatoria para este *dossier*, me animó a decantarme por atender a las experiencias y las concepciones del tiempo en el contexto contemporáneo, calificado de “posthumanista” por unas y de “postcolonial” por otras.

En su tercer libro, el segundo de la trilogía formada por *Sujetos nómades* (2000), *Metamorfosis* (2005) y *Transposiciones* (2009), Rosi Braidotti se interroga: “¿[v]ivimos en el mismo mundo? ¿En las mismas zonas temporales?”. Y agrega: “Actualmente, trazar esta cartografía es el comienzo del debate filosófico” (2005, p. 19). He tomado estas preguntas como punto de partida y fuente de inspiración. Así, a mis interrogantes iniciales sumé las siguientes: ¿cuáles son nuestros vocabularios filosóficos? ¿De qué vocabularios filosóficos disponemos y/o necesitamos crear para pensar el presente?

La amplia obra de Rosi Braidotti y Silvia Rivera Cusicanqui ofrece unas miradas y unos vocabularios filosóficos no solo críticos sino también creativos, que ponen en juego formas alterna-

tivas de pensar. Ambas efectúan una potente crítica al pensamiento lineal y a la lógica de lo Uno y construyen opciones epistemológicas propias: el nomadismo filosófico, la ecofilosofía de las pertenencias múltiples o el feminismo posthumano en el caso de Braidotti; la epistemología *ch'ixi* en el de Cusicanqui.

Desde el inicio de su trayectoria, la filósofa italo-australiana caracterizó el posthumanismo como una apuesta por repensar lo humano, tanto como efecto de las innovaciones tecnocientíficas como consecuencia de la irrupción de lo que ha denominado “los otros” del humanismo clásico: el otro sexual (las mujeres), el otro étnico (el amplio espectro de lo no-blanco) y el otro natural (la naturaleza). En esta línea crítica, señala al dualismo y a su entramado de oposiciones jerárquicas como el modo de pensar del humanismo, argumentando el estrecho vínculo entre la definición clásica del sujeto y la masculinidad normativa; o, en otras palabras, entre el humanismo, el androcentrismo y el antropocentrismo (2005, 2009 y 2015). El posthumanismo resulta, entonces, de que estas otras y otros del humanismo se hayan convertido en sujetos de discurso, desplazándose del lugar asignado en y por la tradición filosófica occidental como objetos del discurso. Tal desplazamiento implicó la emergencia de nuevas posiciones de sujeto, que ya no coinciden con las características modernas de la subjetividad. A estas posiciones de sujeto diversas Braidotti se refiere con las expresiones de “sujetos nómadas” o “sujeto no unitario” y a partir de ellas configurará un pensamiento que afirma la diferencia (2005, 2009 y 2018).

Estas nuevas figuraciones de la subjetividad exigen una reconsideración de la temporalidad, ya que el correlato de la no unicidad del sujeto es la multiplicidad del tiempo. Para la filósofa, una de las características que define la contemporaneidad es la contradicción. Ya en 2002 describía el inicio de siglo como un tiempo extraño, cambiante y acelerado generador de “un acontecer simultáneo de efectos contradictorios” (2005, p. 13). Así, cambio, paradoja y contradicción son palabras que aparecen con frecuencia para dar cuenta de lo que en esta obra aún llamaba “condición histórica posmoderna” (p. 16) y que en *Transposiciones* empezará a denominar “condición posthumana” (2009). En este marco de interpretación, una de las consecuencias más significativas de la aceleración, y las contradicciones relacionadas con ella, en la transformación de la experiencia temporal actual es la sensación de “*jet lag*” (2005) o “desfase horario” (2009), la cual introduce una vivencia de disincronía o desincronización. Esta constituye la razón por la que Braidotti propone la “sincronización” como una práctica de resistencia a las formas postindustriales dominantes de subjetivación.

Por su parte, la socióloga boliviana de ascendencia y autoidentificación aymara Silvia Rivera Cusicanqui también aborda el carácter múltiple, heterogéneo y contradictorio de la temporalidad. Sin embargo, su planteamiento será otro: los “tiempos heterogéneos” (Rivera, 2018, p. 44) no son tanto un indicio de la “desincronización”, que ha de ser armonizada, cuanto un signo de la complejidad de un presente configurado por el colonialismo. Esta perspectiva de análisis es posible debido al punto de partida y propósito de la pensadora, a saber, el reconocimiento del hecho colonial y su

interés en desentrañar los modos en que opera el colonialismo interno. En este sentido, Cusicanqui ha desarrollado una larga reflexión acerca del colonialismo interno como forma de subjetivación en la que tiempos heterogéneos se dan de manera simultánea y contradictoria (2010b y 2018). En el curso de esta reflexión, ha discutido con distintas comprensiones del marxismo, ha profundizado en la apuesta metodológica y epistemológica de la historia oral con el proyecto del Taller de Historia Oral Andina, ha transitado desde la historia oral a la sociología de la imagen (2015) y reformuló sus planteamientos al entrar en contacto con los trabajos del Grupo de Estudios Subalternos de la India, del que seleccionó y tradujo, junto con Rossana Barragán, la primera compilación traducida al español de esta corriente de pensamiento (Rivera & Barragán, 1997). Como ha observado Mária Millán, su obra resulta “pionera en el cruce de los estudios de la subalternidad y la crítica feminista” así como “en el cruce de la razón poscolonial con la crítica marxista” en el ámbito latinoamericano (2011, p. 15).

En este artículo sugeriré que la mirada descolonizadora que configura Cusicanqui gracias a su epistemología *ch'ixi* permite discutir y complejizar la interpretación del presente ofrecida por Braidotti, ya que nos posibilita conformar una idea más completa e integral de la modernidad. Aunque desarrollar a cabalidad esta tesis excede los objetivos y límites del presente trabajo, considero oportuno esbozarla: estimo que una dimensión relevante del debate guarda relación con la representación de la modernidad, su relación con el colonialismo y la tarea de la descolonización mental. Braidotti no parece elaborar una historia larga de la condición posthumana, no despliega la “memoria larga”, sino que articula una “memoria corta” (Rivera, 2010a) que, pese a sus esfuerzos por atender a voces de distintas procedencias geopolíticas y culturales (2009, 2015 y 2022), quizás, sigue aún demasiado eurocentrada y anglocentrada. Por ejemplo, sus consideraciones acerca del colonialismo se inscriben, salvo excepciones (como su diálogo con la obra de Édouard Glissant), en el marco de referencias de los estudios postcoloniales y culturales anglófonos (principalmente, generados en Reino Unido, Estados Unidos y Australia). Las relaciones entre estos estudios y el pensamiento anticolonial y descolonizador latinoamericano, por un lado, y los recientes estudios decoloniales, por otro, son objeto de intensa controversia en las últimas dos décadas en Abya Yala (Para una aproximación a la discusión: López Nájera, 2018 y Rivera, 2014). En este contexto, resulta pertinente traer a colación la pregunta que hace poco se (y nos) formulaba la lingüista mixe Yásnaya Aguilar con motivo de la conmemoración de los quinientos años de la caída de Tenochtitlan en 1521: “¿[a] quién le sucedió lo que sucedió hace 500 años?”. Aguilar señala:

El establecimiento del orden colonial comenzó, aunque insospechadamente para los protagonistas de estas tierras, con el desembarco de Cristóbal Colón y, posteriormente, el de Hernán Cortés. Ambos hechos comenzaron un proceso que fue estableciendo el orden colonial que sigue vigente hasta nuestros días. Desde este punto de vista, el establecimiento del orden colonial inaugurado hace quinientos años no ha afectado solamente a dos países sino que creó el

actual sistema con el que funciona el mundo de hoy, un sistema compuesto por patriarcado, capitalismo y colonialismo profundamente entremezclados. (2021, párr. 2)

Abrir el diálogo entre el feminismo posthumano de Braidotti y la práctica teórica de la descolonización de Rivera Cusicanqui podría contribuir a confeccionar una lectura más certera e integral de nuestro presente, en la que poder hacernos cargo del interrogante de Aguilar juega un papel clave.

He identificado la temporalidad como una temática común en la obra de ambas autoras y cardinal a la hora de imaginar nuevas formas de pensar, razón por la que articulé mi investigación en torno a ella. Me centré en las obras en las que la temática de la temporalidad era abordada de manera detallada (Braidotti, 2005; 2009, Rivera, 2010b; 2018). No obstante, también rastree la presencia y el tratamiento de ésta en otros textos en los que aparecía de un modo significativo para la argumentación de ambas pensadoras, pero no era explicada de manera explícita o amplia (Braidotti, 2015, 2018; 2022, Rivera, 2014; 2015). En esta labor de exégesis textual y análisis conceptual, he trabajado a partir de las ideas-metáforas de afinidad y resonancia: identificando afinidades temáticas y escuchando resonancias metodológicas, es decir, las reverberaciones en las preguntas que plantean y las formas en las que piensan Braidotti y Cusicanqui.

En este artículo, mi objetivo consiste en plantear este diálogo para elaborar una lectura afirmativa del presente a partir de la visión que estas pensadoras proponen sobre el tiempo. Se trata de dos perspectivas contemporáneas de pensamiento y práctica política densas e imaginativas que, hasta el momento, no han sido puestas en relación. Establecer y desarrollar los términos conceptuales en que esta conversación puede ser relevante para el análisis crítico de nuestra contemporaneidad y para configurar una comprensión creativa de la temporalidad constituirá el principal aporte de este trabajo. A tal fin, en primer lugar, atenderé al análisis de la experiencia contemporánea del tiempo como la vivencia de una “crisis sin fin” y me preguntaré, con Myriam Revault, acerca de la capacidad explicativa del término “crisis” para dar cuenta del presente. En segundo lugar, expondré el estudio llevado a cabo por Braidotti sobre la experiencia temporal en el capitalismo actual y discutiré su noción de “sincronización”. Por último, explicaré las fuentes y repercusiones de la multiplicidad y heterogeneidad de los tiempos según la epistemología *ch'ixi* de Rivera Cusicanqui.

2. ¿Crisis?: lectura(s) del presente.

Crisis económica, crisis de la política, crisis de la representación, crisis de seguridad, crisis climática, crisis alimentaria, crisis civilizatoria. Crisis del tiempo. ¿En qué momento “crisis” se convirtió en una palabra recurrente para interpretar el presente? ¿Por qué los análisis del presente

en términos de crisis no han hecho más que proliferar en, al menos, las últimas tres décadas?

La filósofa Myriam Revault (2012) ha llamado la atención sobre este uso generalizado de la palabra “crisis”. Según Revault, la generalización de su uso abre preguntas sobre el significado de la noción y su capacidad explicativa. En la antigüedad griega, de donde procede la etimología de la palabra, crisis remitía a un momento crítico, decisivo, en el que había de tomarse una decisión. Sin embargo, en la actualidad, “la crisis se ha vuelto permanente” (p. 10), se ha convertido en “la crisis sin fin”. Pero, se interroga, “¿una crisis permanente sigue siendo una crisis? El uso de la palabra perdura, pero ¿qué ocurre con su significado?” (p. 10). A lo largo de *La crise sans fin*, la autora explora la relación entre la forma de entender la crisis y las concepciones y experiencias del tiempo en las que se inscribe. En este análisis, la modernidad europea es presentada como un parteaguas con respecto a las concepciones precedentes del tiempo en la historia europea. Así, la experiencia moderna del tiempo supuso una transformación significativa, marcada por la ruptura con la tradición y orientada hacia el futuro, imaginado, a partir de entonces, en términos de progreso. Sin embargo, la experiencia contemporánea del tiempo no parece responder a esta descripción, sino que implica “mutaciones cualitativas” (p. 13). A esta nueva cualidad de la experiencia temporal, Revault la denomina “destemporalización” y la atribuye a “una crisis de proyección hacia el futuro” (pp. 14-15):

El tiempo ya no se dinamiza en una fuerza histórica, ya no es el motor de una historia por hacer, de una tarea política por realizar. Se ha convertido, tras el colapso de la creencia en un futuro orientado teleológicamente, en un tiempo sin promesas. El esquema predominante hoy es el de un futuro infigurable e indeterminado. (Revault, 2012, p. 13-14)

Si atendemos a la escritura del fragmento, encontramos que la explicación se articula en torno a la negación y la carencia: “no” y “sin”. Un “no” y un “sin” con respecto, sobreentendemos, a un “antes” (la concepción y la experiencia moderna del tiempo), que opera de patrón de la comparación: la fórmula “ya no” se repite en la primera frase. Que la noción acuñada por Revault sea “destemporalización” ilustra igualmente el modo en que conceptúa la experiencia contemporánea del tiempo. La filósofa elabora su diagnóstico en diálogo con los análisis de Reinhart Koselleck, Hartmut Rosa, Zygmunt Bauman y François Hartog, principalmente. Comparte con estos autores la descripción del presente en clave de aceleración y desincronización del tiempo, fenómenos que Revault engloba en la ya citada noción de “destemporalización”. No obstante, la autora cuestiona los presupuestos y las conclusiones de los teóricos mencionados, que califica de pesimistas y catastrofistas. Revault señala que las conclusiones pesimistas y catastrofistas se derivan del presupuesto de que el futuro está contenido en el presente, que no es más que “la deducción del presente” (p. 140). Esta premisa respondería a la misma lógica de la filosofía de la historia pensada en torno a la idea de progreso, siendo su reverso: en lugar de ante un horizonte temporal determinado por el

progreso, nos sitúan ante un horizonte determinado por el desastre (pp. 140-141). Como observa la autora, inspirada en el pensamiento de Hannah Arendt, este planteamiento sería susceptible a las mismas críticas que la filosofía de la historia:

Al igual que la idea de dominio sobre la historia ha sido derrotada por los resultados imprevisibles e incontrolables de la acción, el tema de la impotencia radical que parece surgir del pesimismo de estos análisis no deja espacio para la contingencia de la acción. (Revault, 2012, p. 141)

No obstante, las observaciones críticas de Revault, la palabra “crisis” se asocia con otras tales como catástrofe, apocalipsis, colapso, desastre... Palabras que hegemonizan tanto los análisis teóricos como el imaginario colectivo actual sobre nuestro tiempo en los que el futuro aparece, invariablemente, como una amenaza. Si bien Revault insiste en que la “crisis sin fin” no significa, desde su punto de vista, “un fin”, es decir, un final (2012, p. 16), lo cierto es que las “narrativas de crisis”, como las denomina Sara Ahmed (2015, p. 127) no han hecho más que proliferar. Éstas escenifican, a la vez que prefiguran, fines del mundo (Danowski y Viveiros de Castro, 2019). Las descripciones de un presente sin futuro, que encontramos en la propia formulación de Revault cuando describe la contemporaneidad como “un tiempo sin promesa” (2012, p. 14) o en la expresión “presente sin porvenir” recogida por Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro (2019, p. 29), por mencionar dos casos, ejemplifican estas narrativas. Ya en 2002, en su obra *Metamorfosis*, Rosi Braidotti mostraba la tendencia a la catástrofe de los imaginarios de la ciencia ficción, denominándolos “imaginario del desastre” (2005, p. 227). Estas narrativas, como subraya Sara Ahmed, no solo describen o explican la crisis, sino que la producen: “no se trata únicamente de que estas crisis existen y que los miedos y angustias surgen como efecto necesario de su existencia. Más bien, lo que es crucial es la producción misma de la crisis”. La declaración de una crisis conlleva una cierta lectura del hecho (del presente, en nuestro caso) capaz de transformarlo en una justificación moral y política. Ahmed argumenta que anunciar una crisis implica “producir la justificación moral y política” para “mantener ‘lo que es’ en nombre de la supervivencia futura”. No obstante, lo que generan dichas narrativas “como medio para preservar lo que es, es el miedo” (2015, p. 127). En los relatos de la emergencia climática, aunque se propugna la urgencia del cambio en lugar de la necesidad de “mantener ‘lo que es’”, se moviliza, sin embargo, la misma emoción: el miedo, por ejemplo, el miedo al colapso climático o a la extinción. Esta es la razón por la que Braidotti ha criticado la recreación de la idea de humanidad como “categoría reactiva” a partir de la noción de vulnerabilidad común (2015, p. 222).

En los análisis del presente como crisis y “destemporalización”, en tanto crisis del tiempo, incluido el de Revault, la multiplicidad temporal es explicada como una consecuencia de la desincronización. Los términos de la explicación, como vimos, son la pérdida y la falta: en concreto, “pérdida de la orientación hacia el futuro” (Revault, 2012, p. 128) y falta de “sentido unificador”

(p. 14), que nos remitirían a la sensación de “crisis sin fin”. A diferencia de estos estudios (Reinhart Koselleck, Hartmut Rosa, Zygmunt Bauman, François Hartog y Myriam Revault), en los que, por lo general, se sobreentiende la modernidad como un fenómeno universal (aunque se describe exclusivamente en su articulación europea) sin indagar ni cuestionar su configuración geopolítica y epistemológica, la investigación de Rosi Braidotti parte de un ejercicio de localización, que, desde el inicio de su trabajo, inscribe en la teorización feminista de la política de la localización (Rich, 2001 y Braidotti, 2000 y 2005). A partir de *Transposiciones*, la filósofa italo-australiana dedica una atención mayor a la dimensión temporal de esta localización y desarrolla el análisis de la temporalidad propia de la subjetividad nómada. Es en este contexto en el que sostiene que, dado que las localizaciones espaciales son múltiples, las temporales también lo son. Esta multiplicidad produce intersección o choque, pero, en pocas ocasiones, sincronización. De aquí que la sincronización sea concebida como una suerte de proceso mediante el cual creamos coincidencias. Es, sin embargo, una noción esquiva en el entramado teórico de la autora (2009, pp. 136-137 y Hernández, 2017) y parece perder protagonismo en su segunda trilogía, compuesta por *Lo posthumano*, *El conocimiento posthumano* y *Feminismo posthumano* (2015, 2020 y 2022).

En cambio, el análisis que nos brinda Silvia Rivera Cusicanqui sobre la multiplicidad temporal es otro: los “tiempos heterogéneos” (2018, p. 44) no son tanto un indicio de la “desincronización”, que ha de ser remediada, cuanto un signo de la complejidad del presente calificado de “abigarrado” (p. 75). Estos tiempos son simultáneos y yuxtapuestos. El planteamiento de Cusicanqui, lejos de proponer armonizarlos, busca comprender tales simultaneidades y yuxtaposiciones y aprender a habitarlas:

Vivir en tiempo presente tanto el pasado inscrito en el futuro (“principio esperanza”), y como el futuro inscrito en el pasado (qhipnayra), supone un cambio en la percepción de la temporalidad, es decir la eclosión de tiempos mixtos en la conciencia y en la praxis. (...). En momentos de crisis e intensificación temporal, ocurren simultáneamente la promesa de la renovación y el riesgo de la catástrofe. (2018, p. 91)

La noción aymara de “*pachakuti*” contiene ambas posibilidades: renovación y catástrofe. Significa “la revuelta o vuelco del espacio-tiempo, con la que se inauguran largos ciclos” (Rivera, 2015, p. 177). Este sentido de giro o vuelco repentino se halla también en la etimología griega de la palabra “catástrofe” (Solnit, 2020). En el presente, entonces, laten diversos tiempos, “tiempos mixtos” y este es imprevisto e imprevisible.

3. Sincronización: Braidotti.

Si Myriam Revault caracteriza la experiencia contemporánea de la temporalidad como “desincronización”, Braidotti, una década antes, empleó la metáfora del *jet lag* para dar cuenta de esta experiencia:

Hay una acusada brecha entre el modo en que vivimos –en el seno de las sociedades emancipadas o posfeministas, multiétnicas, equipadas con sistemas de telecomunicación y de tecnología avanzada, supuestamente sin fronteras y en medio de una intensificación de los sistemas de control, por citar sólo algunos ejemplos- y las formas en las que representamos la familiaridad con la que experimentamos estos modos de vida. Esta pobreza imaginativa puede verse como un problema de jet-lag [“desfase horario”] causado por vivir simultáneamente en diferentes zonas temporales, de acuerdo con el modelo esquizofrénico que caracteriza la época histórica de la posmodernidad. Suplir esta brecha con figuraciones adecuadas es el gran desafío que plantea el momento actual. (2005, p. 19)

En *Transposiciones*, la filósofa vuelve sobre esta imagen del desfase horario: “[l]a economía espectral del capital –sostiene- desincroniza el tiempo e introduce el fenómeno del desfase horario sistemático” (2009, p. 374). La autora relaciona la desincronización del tiempo neoliberal con la velocidad y la aceleración. La aceleración es la responsable de la sensación de “desfase horario”, que describe como la sensación de estar siempre “estructuralmente detrás de la época”, “de no estar nunca al día” (p. 212). A su vez, paradójicamente, tales fenómenos producen un “estrechamiento del horizonte temporal” (p. 372). Este estrechamiento se debe a un doble movimiento en el que se juega el presente y el futuro: por una parte, el presente se satura y, por otra, el futuro se concibe o bien como un tiempo de reserva (un tiempo a consumir) o bien como un tiempo ahorrado (una mejora para la productividad) (p. 212). Así:

...la saturación capitalista de nuestro espacio social que produce el consumismo nos roba el presente; nos priva del tiempo mientras nos ofrece toda clase de aparatos tecnológicos que prometen que nos ahorrarán tiempo. Es un sistema que detiene los flujos del devenir. (Braidotti, 2009, p. 211)

Si bien Revault (así como los autores con los que dialoga en la obra examinada en el apartado anterior) y la propia Braidotti atribuyen la desincronización a la aceleración de los tiempos capitalistas, el filósofo Byung-Chul Han ha sostenido que la “disincronía” no responde a la aceleración,

sino a la atomización y dispersión del tiempo, siendo éstas efecto de la pérdida de la duración, la continuidad y el sentido. En ambas interpretaciones, no obstante, la disincronía genera la paradójica consecuencia de “un tiempo sin tiempo” (Braidotti, 2018, p. 159) o de “des-tiempo” (Han, 2015, p. 13). Han denomina también a esta experiencia del tiempo “tiempo discontinuo” y “tiempo-ahora” (Han, 2015, p. 63 y p. 64), un tiempo que, según el autor, carece de sentido porque no es posible narrarlo. De hecho, analiza la experiencia del tiempo de la posmodernidad en clave de “final de la narración” (Han, 2015, p. 10). La aceleración sería, desde su punto de vista, no causa, sino consecuencia. No podré detenerme en esta cuestión, ya que excede los propósitos y límites del presente artículo. No obstante, querría señalar la relevancia de esta idea para discutir las características de la experiencia contemporánea del tiempo y considerar en qué sentidos la experiencia contemporánea difiere de la experiencia moderna. Desde un marco teórico distinto tanto al de Revault como al de Braidotti, el autor apunta fenómenos temporales afines a los que abordan ambas filósofas: la dispersión del tiempo, la duración y la instantaneidad del presente. A este respecto, Han explica:

La disincronía no es el resultado de una aceleración forzada. La responsable principal de la disincronía es la atomización del tiempo. Y también a esta se debe la sensación de que el tiempo pasa mucho más rápido que antes. La dispersión temporal no permite experimentar ningún tipo de duración. No hay nada que *rija* el tiempo. La vida ya no se enmarca en una estructura ordenada ni se guía por unas coordenadas que generen una duración. (Han, 2015, p. 9)

Si atendemos al argumento del autor, la idea de aceleración conlleva las de linealidad y proyectualidad: la unidireccionalidad, el tiempo imaginado como una flecha hacia delante, es decir, hacia el futuro, y la teleología, que la define en términos de la noción de progreso, permiten entender la aceleración como un incremento de la velocidad orientada al futuro. Revault tiende a considerar que la experiencia contemporánea de destemporalización sigue respondiendo a la concepción lineal del tiempo, una suerte de consecuencia exacerbada de la modernidad. Sin embargo, Braidotti y Han interpretan que este fenómeno marca un cambio cualitativo en la experiencia de la temporalidad entre la modernidad y la posmodernidad. Como observa Braidotti, mientras que la modernidad se caracterizó por una “fe sin límites en el futuro”, la posmodernidad “[n]o tiene ningún plan para el futuro” (2009, p. 373). En el capitalismo actual, la concepción del tiempo ya no es lineal ni teleológica.

El capitalismo no tiene un objetivo teleológico intrínseco, una estructura lógico-histórica, sino que es un sistema tendente a la autoimplosión que no se detiene ante nada con tal de realizar su objetivo: el beneficio. Este sistema intrínsecamente autodestructivo nutre, para luego destruir, las condiciones mismas de supervivencia: es omnívoro y, en definitiva, lo que come es el futuro en sí. (Braidotti, 2018, p. 142-143)

Además de la ausencia de linealidad y teleología, la temporalidad neoliberal convierte todo en presente, pero este presente no solo está saturado, como señala Braidotti, sino que es instantáneo, un “tiempo-ahora”, como lo califica Han, “discontinuo y puntual”. La instantaneidad del presente neoliberal se traduce en disponibilidad: “Se trata de hacer que todo esté a disposición aquí y ahora” –afirma el autor (Han, 2015, p. 61). En esta caracterización del presente como presente instantáneo y saturado coinciden los estudios de Revault, Braidotti y Han. ¿Cómo traer el presente al presente? ¿Cómo resguardar el futuro de la voracidad del capitalismo? ¿Cómo repensar el futuro sin “volver a proponer linealidad, es decir, reafirmación de la unidad del espacio y el tiempo como horizonte de la subjetividad”? (Braidotti, 2018, p. 144).

Braidotti también aborda la cuestión de la duración, pero, a diferencia de Han, lo hace desde una perspectiva que no pretende restaurar ninguna (ficción de) unidad, sino desde la filosofía de la diferencia como principio de lo no-Uno (2009, p. 364). En el marco de su propuesta acerca de la subjetividad nómada o posthumana, la autora conduce su reflexión sobre la duración a través de las nociones de “persistencia” y “sustentabilidad”. En *Transposiciones*, la autora convierte la pregunta espinosiana-deleuziana sobre lo que puede un cuerpo en el interrogante acerca de “cuánto puede soportar un cuerpo” (p. 310). ¿Hasta qué punto podemos discrepar de nosotras mismas sin dejar de persistir? O, formulado, en otros términos, ¿cómo y cuánto somos capaces de devenir sin (auto)destruirnos?

Siguiendo a Braidotti, “la sustentabilidad expresa el deseo de persistir” (2009, p. 310). Simultáneamente, persistir demanda modos sustentables de devenir. La persistencia remite a la continuidad del sujeto, a la capacidad de “perdurar a través de múltiples variaciones discontinuas” (p. 216). La posibilidad de que el sujeto dure o persista radica en la capacidad de expresar y aumentar la propia potencia. Esto ocurre a través del cultivo de las pasiones alegres (la alegría y todas las pasiones afirmativas). Los procesos de devenir de la subjetividad han de consistir en la transformación de las pasiones negativas (miedo, resentimiento, frustración, envidia, nostalgia, amargura...) en positivas, esto es, en la mutación de la negatividad en positividad. La persistencia, entonces, guarda más relación con el cambio que con lo fijo o inmutable. O, dicho de otro modo, el devenir requiere de la persistencia para su realización, para su fluir. La persistencia significa, en palabras de la filósofa, en una suerte de “fidelidad de la duración”, es decir, “la expresión del apego continuado a determinadas coordenadas temporoespaciales dinámicas” (p. 217).

Persistir, para Braidotti, es resistir: resistir al presente en tanto tiempo saturado y resistir en el presente en cuanto imprevisto. La experiencia contemporánea del tiempo consiste en “la simultaneidad o sincronización de diferentes zonas temporales” (2009, p. 307). No obstante, aunque simultaneidad y sincronización son términos que podrían operar como sinónimos, este último denota una acción más que una condición, esto es, sincronizar requiere una acción para hacer coincidir en el tiempo dos o más fenómenos. La conciencia emerge como un fenómeno temporal fruto de esta sincronización: la “sincronización es la clave para despertar la conciencia” puesto que

“la conciencia -argumenta- es la capacidad de representar y narrar la relación que una tiene con las variables que estructuran la propia localización en el espacio social”. Por ejemplo, en su caso, mujer, adulta, blanca, humana, lesbiana, sana, urbanizada, anglohablante (p. 136). En este sentido de acción dirigida a hacer coincidir en el tiempo interpreto la siguiente afirmación: “[r]esistir a los modos postindustriales dominantes de subjetivación exige la sincronización de elementos heterogéneos” (p. 213). La resistencia implica, entonces, una acción o acciones de “sincronización de elementos heterogéneos”. Esta sincronización remite a y requiere la ya mencionada transformación de las pasiones negativas en afirmativas, de “nuestras reacciones pasivas en deseo activo” (2009, 213).

La resistencia, entendida como persistencia, sustentabilidad y sincronización, abre el horizonte temporal y construye “futuridad”. Por un lado, abre el horizonte temporal gracias al carácter afectivo e interrelacional de las subjetividades en devenir, o sea, debido a la capacidad de afectar y ser afectadas; y, por otro, vinculada con lo anterior, la persistencia y la sustentabilidad construyen futuros posibles. La futuridad consiste en un “presente sostenible que se actualiza en la modalidad que dura”: “el futuro –sostiene la filósofa- no es otra cosa que la posibilidad del presente sostenible” (2008).

4. Presente abigarrado: Silvia Rivera Cusicanqui.

Como señalé en el segundo apartado, el análisis que nos brinda Silvia Rivera Cusicanqui sobre la multiplicidad temporal es otro: los “tiempos heterogéneos” (2018, p. 44) no son tanto el indicio de una “destemporalización”, que se manifiesta en la “desincronización”, cuanto el signo de la complejidad del presente. Un presente “abigarrado” (p. 75) conformado por el colonialismo: “el aquí-ahora como un estrato de temporalidad marcado por el hecho colonial”-sostiene (p. 20).

Para analizar la heterogeneidad temporal de la sociedad boliviana, la autora desarrolla la idea de diferentes “horizontes históricos” del “colonialismo interno” (el horizonte colonial, el liberal y el populista) que constituirían los sustratos del presente. Cusicanqui representa estos horizontes y su relación con el presente mediante la forma de un triángulo. También podríamos interpretar el gráfico como estratos geológicos: el presente aparece como la superficie de distintas capas de sedimentos, donde cada estrato simboliza un horizonte histórico (Ver el diagrama en Cusicanqui 2018, p. 75. Para las elaboraciones de estos horizontes históricos: Cusicanqui, 2010b, p. 39-63).

Aunque la socióloga describe los horizontes históricos estableciendo una secuencia cronológica (p. ej., los 20.000 años de historia precolonial que sitúa en la base del triángulo, la fecha de 1532 como inicio del horizonte colonial, la de 1870 para el liberal y de la de 1952 para el populista), la conceptualización no es lineal, ya que no busca fijar periodos históricos, sino que pretende dar cuenta de cómo estos periodos o ciclos históricos interactúan en el presente. Si volvemos a la metáfora de los estratos, se trata de mostrar la presencia de distintos estratos en la superficie del

presente. O, dicho de otro modo, Cusicanqui señala cómo estos pasados son presente, cómo estos pasados se yuxtaponen y son contemporáneos al presente. Esta comprensión temporal, así como su representación gráfica, permite exponer y abordar, en palabras de la pensadora boliviana, “la simultaneidad de tiempos heterogéneos” (2018, 76). De esta forma, la autora retoma la noción de “abigarrado” de René Zavaleta e indaga en su dimensión temporal: de ahí que nos hable de un presente abigarrado. Desde esta perspectiva, las temporalidades son múltiples, simultáneas y contradictorias:

[...] el hecho es que todos esos horizontes -prehispánico, colonial, liberal y populista- confluyen en la “superficie sintagmática del presente”, en el aquí-ahora del continuum vivido, como yuxtaposición aparentemente caótica de huellas o restos de diversos pasados, que se plasman en *habitus* y gestos cotidianos, sin que tengamos plena conciencia de los aspectos negados y críticos de estas constelaciones multitemporales (2018, pp. 76-77).

Como leemos, Cusicanqui caracteriza a la multitemporalidad como “caótica”. Sin embargo, no busca ordenar el caos ni sincronizar los tiempos heterogéneos. La propuesta consiste en aprender a habitar la contradicción, propuesta que trabaja a través de la noción aymara de lo *ch'ixi*. La palabra contradicción es una de las que aparece con más frecuencia en su descripción de lo *ch'ixi*: “contradicciones que habitan sus múltiples pasados” (p. 78), “hilos perdidos de esos orígenes diversos y contradictorios” (p. 79), “condición manchada y contradictoria” o “magma de energías desatadas por la contradicción vivida, *habitada*” (p. 83), entre otras.

Para la pensadora, el hecho colonial hace que todos los tiempos, de distintas formas, se inscriban en el proceso colonial y que este se haya convertido en colonialismo interno. Estas contradicciones producen choques y divisiones en las subjetividades: el “*double bind*” o “*pä chuyma*” (2018, p. 30), es decir, la división o escisión interna generada por la imposibilidad de cumplir con dos imperativos en conflicto. En “En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino”, un texto de 1996, Cusicanqui introduce la noción de “narrativas divididas” (“*split narratives*”), que toma de Homi Bhabha, teórico integrante del grupo de Estudios Subalternos de la India, para explicar la ambigüedad de las estrategias identitarias colectivas en Bolivia, en particular, el discurso sobre el mestizaje. Significativamente, a lo largo de toda esta obra la palabra “mestizaje” aparece entrecorillada. La autora construye su crítica en torno al argumento de que el discurso sobre el mestizaje opera como una “construcción hegemónica” (2010b, p. 116), “a la vez patriarcal y colonial” (p. 131). En este sentido, la autora despliega el análisis del mestizaje como política oficial y estrategia de blanqueamiento, tanto en el periodo colonial, en su versión abiertamente segregadora, como en el de la república, en su versión supuestamente integradora (2010b, pp. 120-127), que encubre “los rastros coloniales de la dominación social” (p. 120). Es la introducción de la perspectiva feminista, o “una perspectiva de género” (p. 115) como la nombra la propia autora en este texto, ausente del trabajo de Cusicanqui hasta mediados de la década de los noventa, lo que le permite analizar el

carácter patriarcal del mestizaje. No encontramos, sin embargo, una articulación detallada de las dimensiones patriarcal y colonial, sino algunas consideraciones que apuntan a esta relación.

La forma en que Cusicanqui relaciona patriarcado y colonialismo parece oscilar entre la analogía y la co-constitución. Así, cuando al final de “En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino”, afirma, siguiendo a Denise Arnold y Juan de Dios Yapita, que “occidentalización y masculinización son dos procesos que van de la mano” (2010b, p. 133) parece indicar que la relación entre una y otra es co-constitutiva, esto es, que ambos procesos se constituyen mutuamente. También al reconocer “la importancia y regularidad de esta conexión fundamental” (p. 133). Mientras que cuando sostiene que “homologa las opresiones” (2018, p. 27) parece pensar, más bien, en términos de analogías y paralelismos (2010b, p. 205). A mi modo de ver, esta oscilación recorre la obra de la autora y la podemos encontrar en el interior de un mismo texto. Por ejemplo, en “La noción de “derecho” o las paradojas de la modernidad postcolonial: Indígenas y mujeres en Bolivia”: en este trabajo indaga en los “nexos históricos” entre la opresión colonial y la patriarcal (p. 205) al mismo tiempo que caracteriza la “occidentalización” y la “patriarcalización” como dos “procesos paralelos” (p., 206). Las expresiones “indios y mujeres” o “indígenas y mujeres” son frecuentes en sus escritos de la década 1996-2006 (2010b y 2015). Esto puede hablarnos de la dificultad de pensar la imbricación o también de las tentativas de la autora en un momento inicial de aproximación a los enfoques feministas (Para un acercamiento a las discusiones en torno al colonialismo, el patriarcado y el estatuto colonial del género en Abya Yala: Espinosa et al., 2014 y Fulchiron, 2021).

En cualquier caso, Cusicanqui sostiene que el mestizaje es colonial en su configuración histórico-política y que su matriz colonial atraviesa los ciclos históricos antes descritos (colonial, liberal y populista). Las “narrativas divididas” proceden, a juicio de la autora, de las formas de subjetivación del colonialismo interno, es decir, del modo, profundamente contradictorio y ambiguo, en que el colonialismo interno crea subjetividades:

Lo que en anteriores trabajos he denominado “colonialismo interno” opera en este terreno como una estructura de habitus (...), condicionando tanto las conductas “objetivas” como las expresiones no verbales y la propia producción del discurso. (...). La profunda huella represiva del colonialismo (...) marca a hierro las identidades postcoloniales, inscribiendo en ellas disyunciones, conflictos y una trama muy compleja de elementos afirmativos, que se combinan con prácticas de autorechazo y negación. Pero esta matriz de comportamientos culturales no sólo afecta a los “indígenas”, también a los variopintos estratos del “mestizaje” y el “cholaje”, y hasta a los propios *q'aras*. (2010b, p. 117)

El colonialismo interno significa, en la reelaboración que la autora efectúa de esta idea, la

internalización del colonialismo. Comporta también una organización social estratificada en función de la etnia, la clase y el género a través de “desprecios escalonados” o “exclusiones eslabonadas” (2010b, p. 130). Su trabajo muestra con claridad cómo el discurso del mestizaje en su versión republicana integradora implicó la constitución de una “cultura política patriarcalizada” (p. 214), donde el ideal de ciudadanía configuraba un “mundo masculino y letrado” (p., 207, 207-210) cuyo modelo era “el varón adulto, mestizo, aculturado y propietario privado” (p. 133). En esta clave, a partir de su análisis de la obra pictórica de Melchor María Mercado y de las investigaciones de Rossana Barragán (1992), interpreta las categorías de “chola” y “cholo” así como los significados de la vestimenta de las mujeres cholos de La Paz: entiende la identidad “chola” como un fenómeno paradigmático de la paradójica dinámica de identificación social y cultural en contextos de matriz colonial, a saber, un proceso mediante el cual la negación de la etnicidad se convierte en “nueva marca de etnicidad” (2010b, p. 128). Desde el siglo XVIII, las mujeres de procedencia indígena y rural que migraban a la ciudad adoptaron prendas de vestir asociadas con lo europeo (la pollera, el mantón de Manila y el sombrero Borsalino) en un doble gesto, según la autora, de negación de la procedencia indígena a la vez que de expresión de aspiraciones de ascensión social. Sin embargo, esta vestimenta acaba convirtiéndose en signo de una nueva etnicidad. De este modo, en las actitudes y opciones de vida de las “cholos” se combinan afirmación y autonegación (pp. 216-218).

Esta idea de división o escisión vital provocada por el colonialismo, así como sus consecuencias psíquicas y subjetivas, es retomada por la pensadora en los textos que componen *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*, publicada en 2015. En el glosario que incluye esta obra, Cusicanqui recoge una entrada con la expresión “*double bind*”: sitúa el término en la genealogía del antropólogo y lingüista Gregory Bateson y de la teórica feminista postcolonial Gayatri Chakravorty Spivak (2015, pp. 326-327. Ver también: 2018, p. 30 y p. 54). El “*double bind*” se ha descrito como un doble vínculo, pero, también, como un “doble constreñimiento” (2015, p. 326): se trata de una situación recurrente e irresoluble en la que el sujeto experimenta un dilema ante dos mandatos o peticiones, en el que el cumplimiento de uno supone el incumplimiento del otro. Cuando en 2008 Cusicanqui traduce a Spivak en su intervención en el *I Ciclo de Seminarios Internacionales Pensando el mundo desde Bolivia*, propone asociar el “*double bind*”, “doble doblez” (como aparece traducido en la publicación de las intervenciones del evento mencionado), con la expresión aymara “*pä chuyma*”, que significa “alma dividida” o “doble entraña” (Rivera en Spivak, 2010; Rivera, 2015).

Yo he traducido como una especie de doble doblez que parece muy complicado, pero yo creo que aquí puedo acudir a una noción aymara que es mucho más cercana, es *pä chuyma*, es que cuando tú vives en un mundo donde recibes instrucciones y modelos contradictorios, desarrollas un *pä chuyma*, una suerte de doble doblez, y ese *pä chuyma*, dos entrañas, esa doble entraña te bloquea (...). Por eso, la idea del *pä chuyma* me parece mucho más cercana a lo que sería este

doble doblez. (Rivera en Spivak, 2010, p. 254)

En este primer momento, la autora sugiere esta traducción de una manera tentativa, ya que explica que la expresión aymara presenta una connotación moral, que indica doble moral o hipocresía. Con posterioridad, en el glosario de *Sociología de la imagen*, apuesta por continuar usando la noción de “*pä chuyma*” para nombrar esta escisión vital, precisando que “[s]i relevamos a esta expresión de sus tonalidades moralizantes, tendríamos exactamente una situación de *double bind*”. Y agrega: “[a]l reconocimiento de esta “doble” y a la capacidad de vivirla creativamente les hemos llamado “epistemología *ch’ixi*” (Rivera, 2015, p. 326). Cusicanqui atiende a la riqueza y apertura epistemológica que supone la lengua aymara, ya que posibilita pensar y nombrar contrarios sin oposición, sin jerarquía, sin disyunción excluyente y sin síntesis. Por ejemplo, lo *ch’ixi*, cuando refiere al color, expresa lo jaspeado. Designa, explica la autora, un tono de gris, de un color que, visto desde lejos, parece gris, pero que, visto más de cerca, está compuesto por una mezcla de pintitas negras y blancas (2018, p. 79). Es uno y lo otro al mismo tiempo.

En la propuesta de Cusicanqui, lo *ch’ixi* constituye la posibilidad epistemológica, política y ética de habitar con creatividad esta doblez, de mantener viva la contradicción; contradicción, conviene subrayarlo, “vivida, *habitada*”, esto es, experimentada por las subjetividades que, a su vez, son subjetivadas por ella. Lo *ch’ixi* crea, entonces, un espacio intermedio o “*taypi-ch’ixi*”, que es tanto zona de contacto como de fricción (2018, p. 83). Como afirma en la entrevista para *Oído salvaje*, lo *ch’ixi* “es la fuerza explosiva de la contradicción, es la contradicción como una energía, vivida, vitalizante que permite permanentemente este cabalgar entre dos mundos sin sentir que tienes el alma dividida o que eres *pä chuyma*” (Centro Experimental, 2018).

El colonialismo significó, y significa, un “*double bind*” cuya dimensión temporal es compleja, un pasado que articula el presente y que se reactualiza, contradictoriamente, en el mismo. Como recogía al inicio de este apartado, “el aquí-ahora como un estrato de temporalidad marcado por el hecho colonial” (Rivera, 2018, p. 20). Esto supone, como he tratado de exponer, una noción de temporalidad distinta de la concepción lineal y teleológica del tiempo de la modernidad eurocéntrica. También implica una transformación de la representación o metaforización espacial ligada a esta concepción: el tiempo se imagina en una secuencia temporal donde el pasado no solo es antes, sino que está atrás y el futuro no es solo después, sino que está adelante. La filosofía aymara, en cambio, permite una comprensión distinta del tiempo y de su relación con el espacio. Es precisamente esta fuente filosófica la que permite a Cusicanqui plantear la idea de que “el pasado pueda ser mirado como futuro” (2018, p. 84).

La pensadora remite a tres nociones espacio-temporales de la filosofía aymara: el “*alaxpacha*”, es decir, “el mundo de arriba, exterior y luminoso”, el “*manqhapacha*”, esto es, “el mundo de abajo, interior y oscuro”, opuesto al anterior, y el “*akapacha*”, “el aquí-ahora”, en el que se viven los otros dos tiempos (Rivera, 2015, p. 211). De estas tres dimensiones temporales nace una cuarta, el

“*khä pacha*”, el “mundo de lo aún-no-existente” o de lo desconocido, definido por su carácter abisal (p. 212). Es en el “*akapacha*”, en el aquí y ahora, que habitamos el “futuro-pasado”:

En aymara el pasado se llama *nayrapacha* y *nayra* también son los ojos, es decir, el pasado está por delante, es lo único que conocemos porque lo podemos mirar, sentir y recordar. El futuro es en cambio una especie de *q'ipi*, una carga de preocupaciones, que más vale tener en la espalda (*qhipha*), porque si se la pone por delante no deja vivir, no deja caminar. Caminar: *qhipnayr uñtasis sarnaqapxañani* es un aforismo aymara que nos señala la necesidad de caminar siempre por el presente, pero mirando futuro-pasado, de este modo: un futuro en la espalda y un pasado ante la vista. (2018, pp. 84-85)

La imaginación espacial del tiempo aymara trastoca la representación pasado-atrás y futuro-delante. Además de movernos en tiempos simultáneos, heterogéneos y contradictorios, Cusicanqui nos invita a pensar en un futuro que no vemos, no conocemos y en el que nos aventuramos con los ojos visionarios del pasado. Braidotti, por su parte, convoca este poder visionario con respecto al futuro cuando argumenta acerca de la necesidad de cultivar la dimensión profética del pensamiento (2009, pp. 369-377). Tal y como he expuesto, a diferencia de esta autora, Cusicanqui no busca sincronizar los tiempos, sino aprender a habitar en la heterogeneidad contradictoria. He tratado de mostrar que esto es posible debido a su punto de partida, a que parte del reconocimiento del hecho colonial e indaga incansablemente en los efectos de subjetivación y organización social que el colonialismo ha implicado e implica. Braidotti elabora un análisis denso del capitalismo contemporáneo y está comprometida con la búsqueda de formas de pensamiento afirmativas y creativas. No obstante, a mi juicio, no despliega la “memoria larga” de la condición posthumana, sino que articula una “memoria corta”. Nuestra lectura del presente, las miradas que podríamos desarrollar pueden verse enriquecidas y complejizadas por este diálogo que aquí he iniciado y que, quizás, sea continuado en trabajos posteriores.

5. Conclusión

Con Myriam Revault me he preguntado por la capacidad explicativa del término “crisis” para dar cuenta del presente, una vez que se ha generalizado su uso y se han modificado sustancialmente los sentidos de momento específico y toma de decisión, procedentes de la etimología griega. El análisis de esta filósofa acerca de la experiencia contemporánea del tiempo como la vivencia de una “crisis sin fin” (2012) me condujo a reflexionar acerca de los significados filosófico-políticos y el poder simbólico de tales interpretaciones, que he calificado de “narrativas de crisis”, como las ha denominado Sara Ahmed (2015, p. 127), o “imaginario del desastre”, en palabras de Rosi Braidotti (2005, p. 227).

¿Cómo pensar el presente para, al menos, descentrar estos imaginarios de la crisis y la catástrofe? Descentrarlos, es decir, desplazarlos del centro de nuestros imaginarios y liberar, así, nuestra imaginación colectiva. ¿Cómo pensar el presente en otros términos? Estas fueron las preguntas que me planteé al inicio de esta investigación. Para abordarlas, elegí atender a las conceptualizaciones de la temporalidad e indagar esta problemática a través de los planteamientos de Rosi Braidotti y Silvia Rivera Cusicanqui.

Desde dispares localizaciones geopolíticas (europea y andina) y perspectivas epistemológicas (el feminismo posthumano y la epistemología *ch'ixi*), ambas autoras elaboran una crítica aguda a la concepción lineal del tiempo de la modernidad europea y eurocéntrica así como indagan en las características de la experiencia vivida del tiempo en el mundo contemporáneo; indagaciones que distan de la experiencia temporal de la modernidad tal y como es descrita por Revault (y por los autores con los que ella dialoga: Reinhart Koselleck, Hartmut Rosa, Zygmunt Bauman y François Hartog). Es en este punto en el que he indicado que se vuelve necesario atender a los análisis anticoloniales y descolonizadores de Abya Yala. En concreto, escogí iniciar una conversación con la obra de Cusicanqui, ya que en el corazón de su trabajo hallamos una profunda reflexión acerca de las temporalidades heterogéneas, múltiples y contradictorias, que componen la experiencia actual de la temporalidad en las sociedades (post)coloniales.

La investigación de Braidotti, a diferencia de los estudios antes mencionados, en los que se sobreentiende la modernidad como un fenómeno universal sin examinar ni interrogar su configuración geopolítica y epistemológica, parte de un ejercicio de localización, que, desde el inicio de su trabajo, inscribe en la teorización feminista de la política de la localización. He explicado cómo prestar atención a la dimensión temporal de esta localización la condujo a desarrollar una concepción múltiple de la temporalidad y de la sincronización como modo de resistencia a las formas de subjetivación dominantes de la cultura postindustrial. De aquí que la sincronización sea concebida como una suerte de proceso mediante el cual creamos coincidencias. Es, no obstante, una noción esquiva en el entramado teórico de la autora. La apuesta de Cusicanqui por la contradicción como energía creativa resulta un planteamiento contrastante que nos permite reconsiderar las causas y las consecuencias que se le atribuyen a la “desincronización” en los análisis estudiados.

En suma, con este artículo, he entablado un diálogo entre el feminismo posthumano de Braidotti y la práctica teórica de la descolonización de Cusicanqui en torno a qué claves pueden ser fructíferas para efectuar una lectura afirmativa de nuestro presente. La intención de abrir esta conversación ha sido la de poner en juego visiones, palabras y prácticas que nos permitan sustraernos a los efectos paralizantes de “la ideología dominante del lamento melancólico” (Braidotti, 2018, p. 145) y cultivar la creatividad. Ambas autoras articulan propuestas para pensar en claves imaginativas y transformadoras, no solo críticas: por ejemplo, la temporalidad nómada de Braidotti y el aforismo aymara acerca del “futuro-pasado” convertido en epistemología *ch'ixi* por Cusicanqui. Aprendamos, como nos insta la pensadora andina, a “movernos en varios mundos al mismo tiempo” (2018, p. 70) practicando la escucha y ensayando a hacer resonar voces distintas y distantes.

Referencias

- Aguilar, Y. E. (2021, 27 de junio). *Në'amuk*. ¿A quién le sucedió lo que sucedió hace 500 años? *El País*. <https://elpais.com/mexico/>
- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. PUEG/UNAM
- Hernández Piñero, A. (2017). La subjetividad en la temporalidad nómada de Rosi Braidotti. En L.P. Rodríguez Suárez y J.A. Gracia Landa (Eds.), *Corporalidad, temporalidad, afectividad. Perspectivas filosófico-antropológicas* (pp. 173-191). Logos Verlag.
- Barragán, R. (1992). Entre polleras, lliqllas y ñañaacas. Los mestizos y la emergencia de la tercera república. En, S. Arze, R. Barragán, L. Escobar y X. Medinaceli (Dir.), *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes: II congreso internacional de etnohistoria*, (pp. 85-127). Institut français d'études andines. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.2290>
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Paidós.
- Braidotti, R. (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Akal.
- Braidotti, R. (2008, 13 de noviembre). *Incontro con Rosi Braidotti: parte seconda. La parola all'autrice di Transposizioni. Sull'etica nomade. Incontri Arendtiani* [Video]. Vimeo. <http://vimeo.com/2277819>
- Braidotti, R. (2009). *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Gedisa.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Gedisa.
- Braidotti, R. (2018). *Por una política afirmativa. Itinerarios éticos*. Gedisa.
- Braidotti, R. (2020). *El conocimiento posthumano*. Gedisa.
- Braidotti, R. (2022). *Feminsimo posthumano*. Gedisa.
- Centro Experimental Oído Salvaje. (2018, 26 de enero). *Diálogo #1: Silvia Rivera Cusicanqui* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=qFvVcrBhjEA&t=1660s>
- Danowski, D., & Viveiros de Castro, E. (2019). *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Caja Negra.
- Espinosa, Y., Gómez, D., & Ochoa, K. (eds.). (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Universidad del Cauca
- Fulchiron, A. (2021). *Ley de mujeres. Amor, poder propio, autoridad y comunidad*. Ediciones del Pensativo/Colectiva Actoras de Cambio
- Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Herder
- López Nájera, V. R. (Coord.). (2018). *De lo poscolonial a la descolonización. Genealogías latinoamericanas*. UNAM.
- Millán, M. (2011). Feminismos, postcolonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes? *Andamios* (8)17, 11-36. <https://doi.org/10.29092/uacm.v8i17.443>
- Revault, M. (2012). *La crise sans fin. Essai sur l'expérience moderne du temps*. Éditions du Seuil.
- Rich, A. (2001). Apuntes para una política de la posición. En A. Rich. *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida 1979-1985*. (pp. 205-222). Icaria.

- Rivera Cusicanqui, S. (2010a). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. La mirada salvaje.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010b). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La mirada salvaje.
- Rivera Cusicanqui, S. (2014). *Hambre de huelga. Ch'ixinakax utxiwa y otros textos*. La mirada salvaje.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S., & Barragán, R. (Comp.). (1997). *Debates Post Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*. Aruwiyiri/Historias/Sephis.
- Solnit, R. (2020, 8 de abril). Lo imposible sucedió: lo que el coronavirus puede enseñarnos sobre la esperanza. *Climaterra.org*. <https://www.climaterra.org/post/lo-imposible-sucedio-c3b3-lo-que-el-coronavirus-puede-ense%C3%B1arnos-sobre-la-esperanza>
- Spivak, G. (2010). Colonialidad, capitalismo y descolonización en las sociedades periféricas. En T. Negri, E. Dussel, G. Spivak, I. Wallerstein, H. Zeman, W. Dierckx, E. Laclau, J. Revel, M. Hardt, G. Cocco, L. Arce Catacora, R. Prada Alcoreza, L. Tapia Mealla, Á. García Linera. *Pensando el mundo desde Bolivia*. (pp. 249-256). Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

AUTORA

Aránzazu Hernández Piñero. Doctora en Filosofía (Universidad de La Laguna). Profesora-investigadora a tiempo completo (Profesora Contrata Doctora) en la Unidad Predepartamental de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza (España).

DECLARACIÓN

Conflicto de intereses

La autora declara que no existe conflicto de interés posible.

Financiamiento

El trabajo que ha dado lugar al presente artículo, así como la estancia de investigación realizada en la FCPyS-UNAM con la que se ha visto enriquecido (octubre-diciembre 2022), se inscribe en y ha recibido financiación del proyecto de investigación. MEC.20 PID2020-114718RB-I00 "Vulnerabilidad, precariedad y brechas sociales. ¿Hacia una redefinición de los derechos fundamentales?".

Agradecimientos

Agradezco a Márgara Millán su recepción en la FCPyS-UNAM y los intercambios propiciados. También quiero mencionar los encuentros del "Seminario Internacional de Nuevos Materialismos y Posthumanismos" (2018, 2019 y 2020), celebrados en la Universidad de Zaragoza, como un contexto de discusión fructífero en el que he podido pensar sobre la temporalidad contemporánea en la obra de Braidotti junto con Isabel Balza, Mónica Cano y Myriam Hernández, compañeras del Seminario.

Nota

El artículo no ha sido enviado a otra revista ni publicado previamente.