

Colonialidad, tiempo y arcaísmo:
Política y filosofía de la historia en Rivera Cusicanqui y un
posible debate con Yuk Hui

Coloniality, time and archaism:
Politics and Philosophy of History in Rivera Cusicanqui and a
possible debate with Yuk Hui

Colonialitat, temps i arcaisme:
Política i filosofia de la història en Rivera Cusicanqui i un
possible debat amb Yuk Hui

ALEJANDRO GÓMEZ MASDEU*

Resumen: En este artículo trataremos de mostrar que existe en la obra de Rivera Cusicanqui una filosofía de la historia que puede rastrearse a lo largo de sus ensayos y que nosotros expondremos como un conjunto unitario de posicionamientos sobre este tema, posicionamientos que son coherentes entre sí y que se caracterizan por la reivindicación de un pasado ligado a la tradición aymara y las luchas populares, lo cual conecta estrechamente con la filosofía política. Posteriormente, mostraremos cómo su crítica a lo que denominamos *políticas de lo arcaico*, enmarcada en su filosofía de la historia, puede dialogar con, y también oponerse a, los posicionamientos en filosofía de la historia del filósofo Yuk Hui. Asimismo, trazaremos la posibilidad de un debate entre las posiciones de ambos, y, finalmente, desarrollaremos una respuesta en nuestros propios términos a los dilemas que este debate plantea.

Palabras clave: Colonialismo; Historia; Arcaísmo; Pensamiento Aymara.

Abstract: In this article we will try to show that there is a Philosophy of History in the work of Silvia Rivera Cusicanqui, which can be traced throughout her essays and which we will expose as a unitary set of positions on this subject. Rivera's thought is characterized by the vindication of a past linked to the Aymara tradition and to popular struggles, which is closely connected with political philosophy. Subsequently, we will show how her critique of what we call *archaic politics* -which is part of her Philosophy of History- can dialogue, and also oppose, with the positions in Philosophy of History of the philosopher Yuk Hui, and we will present the possibility of a debate between the positions of both. Finally, we will develop a response to the dilemmas that this debate raises.

Keywords: Colonialism; History; Archaism; Aymara Thought.

Resum: En aquest article tractarem de mostrar que existeix a l'obra de Rivera Cusicanqui una filosofia de la història que pot rastrejar-se al llarg dels seus assajos i que nosaltres

* Estudiante del Grado en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, España, e Investigador Autónomo. Orcid: 0000-0002-0057-5440. Correo: agomez29@ucm.es



exposarem com un conjunt unitari de posicionaments sobre aquest tema, posicionaments que són coherents entre ells i que es caracteritzen per la reivindicació d'un passat lligat a la tradició aymara i les lluites populars, la qual cosa connecta estretament amb la filosofia política. Posteriorment, mostrarem com la seva crítica al que denominem polítiques de l'arcaic, emmarcada en la seva filosofia de la història, pot dialogar amb, i també oposar-se a, els posicionaments en filosofia de la història del filòsof Yuk Hui. A més a més, tracem la possibilitat d'un debat entre les posicions d'ambdós, i, finalment, desenvoluparem una resposta en els nostres propis termes als dilemes que aquest debat planteja.

Paraules clau: Colonialisme; Història; Arcaisme; Pensament aymara.

1 PARA UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN SILVIA RIVERA CUSICANQUI: LA RECUPERACIÓN DEL PENSAMIENTO AYMARA PARA EL PRESENTE Y LA FILOSOFÍA AYMARA DE LA HISTORIA

Política, colonialidad o historia son algunas de las palabras que primero se nos pueden venir a la mente al escuchar el nombre de la pensadora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui. En este artículo, buscamos mostrar que no solo hay en ella un compromiso político de fuerte compromiso social y anticolonial, así como un trabajo historiográfico propio respecto a Bolivia, América Latina o los pueblos indígenas que habitan en esta, sino también lo que podríamos denominar una *filosofía de la historia*. En ese sentido, lo largo de sus libros ha tratado siempre de reivindicar el pensamiento aymara e indígena, apostando por una marcada recuperación de conceptos invisibilizados por lo que Ángel Rama llamaba la *ciudad letrada*, que defendía el olvido, o al menos la desactivación política, de las lenguas como el aymara y sus conceptos, relegadas por la historia dominante a ejemplificar un pasado que debía destruirse hasta no quedar de él huella alguna. Todo ello ocurre bajo las consignas del *progreso* y el *desarrollo*, términos inexistentes en aymara, lo cual es indicativo de "la filosofía aymara del tiempo-espacio" (Rivera, 2011, p. 169), que nuestra autora liga al pensamiento histórico de autores occidentales como Bloch y Halbwachs. En este contexto, la población indígena era vista como un impedimento para el progreso. En la lectura de Rivera (2015, pp. 15, 87, 205-206), el historiador decimonónico Gabriel René Moreno es un importante ejemplo de esta posición. A diferencia de esta visión, Rivera querrá recuperar ese saber que ya había caracterizado como existente "desde antiguo" (Rivera, 2014, p.18) Guamán Poma de Ayala.

Así, Rivera querrá trazar una "historicidad propia" (Rivera, 2014, p. 54) de estos sectores sociales, la cual mostrará, evidentemente, "historias alternativas" (Rivera, 2015, p. 73) a la que ha sido hegemónica hasta nuestros días. Se trata de una recuperación que se producirá principalmente a través. del estudio de la oralidad y de las imágenes (Rivera, 2014, p. 5; 2015, p. 88)¹, que según nuestra autora son más permeables a las voces subalternas y

¹ Con respecto a la oralidad, véase Oyarzo (2022) y Rivera (2008, pp. 165-168). La primacía de la escritura se verá, según la muestra Rivera (2008, p. 168; 2015, p. 256), como un pensamiento androcéntrico y marcadamente europeo que encuentra en el surgimiento de la escritura el momento de inicio de la historia. Pero esta perspectiva no podrá aceptarse por parte de unas ciencias sociales y una historiografía que se irán desplazando hacia una mayor preocupación social, con una politización de su metodología que buscaría incluir saberes invisibilizados sin crear por ello una visión unilateral y externa sobre lo «popular». Igualmente, se intentará que el conocimiento creado revierta sobre tales comunidades (Rivera, 2008, p. 162), en esa clase de interrelación entre la epistemología y lo ético-político que encontramos en las epistemologías feministas, con las que Rivera sentirá cercanía, así como otras autoras latinoamericanas como Ivone Gebara (2000, pp. 45-48, 80-86, etc.). Es importante recordar que Rivera Cusicanqui fue un miembro destacado del Taller de Historia Oral Andina, que tenía la voluntad de recuperar la historia india que no podía encontrarse en una historia escrita sobre los indígenas y no por parte de ellos -clásico problema de la posibilidad de una historia de los oprimidos, de

menos marcadas por la linealidad de la "narrativa monológica de progreso y modernización" (Rivera, 2015, p. 88).

La opción de Rivera Cusicanqui, en ese sentido, será "a partir de esas imágenes de antaño que se sustraen al ordenamiento histórico oficial, [...] reabrir la pretendida objetividad del presente" (Rivera, 2014, p. 6), percibir "una inversión del tiempo histórico, la insurgencia de un pasado y un futuro" (Rivera, 2014, p. 10), "una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro" (Rivera, 2014, p. 55), es decir, la posibilidad de un pasado no superado e irrecuperable, capaz de abrir a su vez un cierto futuro, y de hacerlo en una filosofía de la historia radicalmente contraria a todo determinismo, en que el presente es siempre abierto (Rivera, 2015, p. 212), como también ocurre en Yuk Hui (2020b, p. 865), con cuya obra compararemos después el pensamiento de Rivera.

Esta visión, que trata de pensar en un pasado no superado sino productivo para el presente, se opondrá al "impulso modernizador de las élites europeizantes en la región andina" (Rivera, 2014, p. 53), plenamente situado en una linealidad teleológica e incluso adánica. A esta voluntad adánica, propia de "una lectura lineal y progresista de la historia que se sustenta en una política sistemática de olvido" (Rivera, 2018, p. 40) y que busca construcción de un *ciudadano sin memoria* (Rivera, 2015, p. 97) -algo que adquiere su máximo desarrollo en un neoliberalismo *antimemónico* (Fisher, 2018, p. 54) que nos llevaría a "la desnarrativización general del mundo" (Han, 2020, p. 43)-, Rivera Cusicanqui opone una *memoria larga*, no incompatible con una memoria corta también plebeya aunque la articulación de ambas no esté exenta de tensiones (Rivera, 1991, p. 19; 2010, p. 38; Oyarzo, 2022, p. 173-175). Así, si sostuviéramos con Jameson que "de ahora en adelante, cuando todo se somete al perpetuo cambio de la moda y a la imagen en los media, nada puede cambiar nunca más" (Rivera, 2015), la memoria larga serviría de alternativa y restituiría el carácter vivo y presente de un pasado que se recuerda y que da lugar a cambios reales futuros.

Sin embargo, más importante aún que la reivindicación de Rivera Cusicanqui del pasado, que forma parte de una cierta tradición en la izquierda y que se encuentra más tematizada en alguien como Benjamin (2021), es la noción de lo *ch'ixi*, que da título o subtítulo a tres de sus más importantes libros: *Ch'ixinakax utxiva, Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina* y *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*. Es, en realidad, el concepto sobre el que más ha reflexionado esta autora en los últimos años, y hace referencia a

"una realidad 'donde coexisten en paralelo múltiples diferencias culturales, que no se funden sino que antagonizan o se complementan.' [...] Lo indio no debe ser planteado entonces en términos de una identidad rígida, pero tampoco puede subsumirse en el discurso ficticio de la hibridación. Lo *ch'ixi* como alternativa a tales posturas, conjuga opuestos sin subsumir uno en el otro, yuxtaponiendo diferencias concretas que no tienden a una comunión desproblematizada. Lo *ch'ixi* constituye así una imagen poderosa para pensar la coexistencia de elementos heterogéneos que no aspiran a la fusión y que tampoco producen un término nuevo, superador y englobante." (Rivera, 2014, p. 6)

De modo más concreto, lo *ch'ixi* hace referencia a un color peculiar, surgido de la mezcla abigarrada de puntos de dos colores distintos, en el cual, mirado de lejos, ambos colores se mezclan, pero sin llegar en realidad a disolverse en un único color homogéneo.

Foucault, Derrida, Spivak y Guha-. Específicamente, se querrá recuperar la historia de sus luchas, para lo cual era necesario el conocimiento de los idiomas indígenas. Por tanto, defiende una cierta visión de la historiografía, la cual estudia al modo foucaultiano los archivos judiciales y documentos relativos a los indios, y, además, se encuentra ligada a la revalorización de lo popular que encontramos también, en el marco europeo, en autores aparentemente tan distintos como Joaquín Costa o E. P. Thompson.

Así ocurre en el granito (Rivera, 2018, p. 79). Desde la tradición europea podríamos hablar de color de un Seurat en blanco y negro. Este concepto representa, por tanto, la voluntad de encarar las aporías de una sociedad como la boliviana sin negarlas con simplificaciones inexactas o exclusiones ilegítimas. Esto, llega a decir Rivera Cusicanqui, "obedece a la lógica aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido" (Rivera, 2014, p. 69).

En ese sentido, lo ch'ixi imposibilita la reunión de los dos colores -las dos identidades culturales- en una tercera y nueva identidad, la propia de un sujeto homogéneo, compuesto de una identidad única, y de una sociedad homogénea con ciudadanos similares, no compuesta de identidades diversas que se articulan de modo abigarrado en los distintos sujetos o territorios, como *de facto* ocurría en Bolivia. La sociedad, asimismo, solo podrá leerse a la luz de la propuesta de René Zavaleta Mercado, un destacado sociólogo comunista y boliviano que ha influido sobremanera en el pensamiento de nuestra autora, quien en todo caso busca una historia menos lineal aún que la teorizada por Zavaleta (Rivera, 2018, p. 14). Zavaleta Mercado mostrará cómo la sociedad boliviana es una *sociedad abigarrada* -ante todo étnicamente abigarrada, aunque también lingüísticamente- que no se corresponde con la imagen que lanza el relato político colonial (Rivera, 2010, p. 38; 2015, pp. 87, 213), una sociedad no comprensible bajo la óptica de la oposición binaria entre dos sectores incontaminados: la presencia de historias diversas no hace que estas estén aisladas, y, para Rivera, es la propia realidad colonial la que puede ser el eje desde el que comprender su interrelación (Rivera, 2008, p. 170). Pero no solo no hablamos de sociedades escindidas en dos culturas independientes, tampoco encontramos dos mitades mezcladas con vistas a su disolución en una identidad común futura, como podría ser la identidad mestiza boliviana, impulsada en la segunda mitad del siglo XX, en la que el tronco europeo sería el central, y a la cual se opondría a una identidad *cholo*, también mestiza pero despreciada por caer del lado indio de la balanza (Rivera, 2004, p. 21; 2010, p. 33; 2015, pp. 94, 271). En una sociedad como esta, encontramos "la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales, que no se funden, sino que antagonizan o se complementan" (Rivera, 2014, p. 70). Así, aunque este abigarramiento fuera para Zavaleta un estorbo para el progreso de la sociedad boliviana, es para Rivera un concepto clave y adecuado si se quiere comprender la realidad social -y también temporal- de un país como Bolivia. En todo caso, esta noción se verá radicalizada por una idea de lo ch'ixi que no remite en absoluto al progreso modernizador o la ciudadanía homogénea. El carácter descriptivo y fáctico de la teoría de lo abigarrado en Zavaleta se transformará, así, en la defensa del abigarramiento como posibilidad de una sociedad pluralista en Rivera Cusicanqui.

La cuestión es, más allá de la identidad ch'ixi como una identidad constitutivamente plural y heterogénea, e incluso como algo distinto a una identidad (Rivera, 2018, p. 78)², es que en Rivera Cusicanqui esta comprensión del yo adquiere un significado temporal: la coexistencia de pasado y presente y la imposibilidad de comprender a las personas -por ejemplo, a los habitantes de la Bolivia natal de nuestra autora- como yoes homogéneos, representantes de una cultura unitaria, supone la imposibilidad de situar a las personas en un lugar temporal específico y exacto dentro del marco lineal de la Modernidad, es decir, en un lugar exacto de desarrollo o subdesarrollo. Al carácter culturalmente ch'ixi de las identidades le corresponde por necesidad "la condición multi-temporal de la heterogeneidad social" (Rivera, 2018, p. 19), es decir, el tiempo ch'ixi de unos indios y *cholos* que no podrán "reducirse

² En ese sentido, la heterogeneidad planteada por Rivera Cusicanqui podría remitirnos a la tal vez errada etimología que vería en ella una alteridad y pluralidad (ἕτερος) de linajes (γένος), imposibles de reducir a un origen unitario, pues hay "varios pasados" (Rivera, 2018, p. 23) y "orígenes diversos y contradictorios" (Rivera, 2018, p. 79), e imposible también de subsumir a una única identidad colectiva, según lo *ch'ixi* sostiene.

a lo arcaico" (Rivera, 2014, p. 7)³, puesto que esto supondría una identidad plenamente radicada en la pureza de un pasado indígena incontaminado por la Modernidad, es decir, exactamente lo opuesto a lo que una noción como la de ch'ixi supone, la cual, debemos tener siempre en mente, no implica la aceptación de la actual distribución de lo indígena y lo occidental, sino que busca un reequilibrio bajo la forma de una "(re)indianización" (Rivera, 2018, p. 31) que podrá producirse si se eliminan los mecanismos coactivos de aculturación ligados a la idea de desarrollo, los cuales, por cierto, se utilizaron también, al menos según cierta lectura, en el marco europeo (Koselleck, 2012, p. 181).

Así, si nuestro tiempo es ch'ixi, nuestro presente encuentra en sí lo obrero y lo capitalista, pero también lo primitivo; los modos capitalistas de producción, pero también algunos otros modos precapitalistas, e incluso prehistóricos. Todo lo arcaico que, pese a serlo, resiste y se mantiene nos hace ver en esta sociedad una *coetaneidad de tiempos heterogéneos*⁴ y una cierta *no-contemporaneidad* surgida de la resistencia a la modernización, que también Hui atribuye a lo *no-moderno* (Rivera, 2008, pp. 156-157; 2018, p. 45). La *sociedad abigarrada* de Zavaleta Mercado, si "el abigarramiento es [...] un concepto al mismo tiempo espacial y temporal" (Rivera, 2018, p. 13), ha de llevar consigo, así, el tiempo *ch'ixi* que hace simultáneo un pasado que nunca queda disuelto en la promesa de un futuro de progreso y un futuro que nunca queda diluido por la aceptación acrítica de la injusticia de las tradiciones, articulados ambos en el "futuro-pasado" de un presente abigarrado en que distintos tiempos, el de lo aymara y lo blanco, lo modernizante y lo arcaizante, coexisten. En ese sentido, la legitimidad de volver impuro lo arcaico mezclándolo con lo moderno es explícitamente sostenida por Rivera Cusicanqui (2018, p. 124). Es lo que Estela Fernández Nadal (2019, p. 2) ha llamado, siguiendo a Rivera, "multi-temporalidad": un tiempo plagado de tensiones, un campo de fuerzas distinto al mero discurrir de un tiempo lineal y objetivo en que los instantes se suceden, un presente que lleva en sí una pluralidad de múltiples pasados inabarcables. Concluimos este apartado con una larga cita de nuestra filósofa que lo resume:

"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 hábitos y gestos cotidianos sin que tengamos plena conciencia de los aspectos negados y críticos de estas constelaciones multitemporales. [...] Si me sirvo un chairo de ch'uñu, estoy saboreando algo que se inventó-descubrió hace miles de años, y se recreó varias veces desde tiempos coloniales con aditamentos foráneos [...] Estamos saboreando el tiempo de la primera humanidad agrícola y podemos acompañarla a lo largo de su trayecto espacio/temporal por nuestras tierras [...] Tenemos entonces una lógica de recombinación de horizontes diferenciados que se yuxtaponen como capas de diversos pasados en cada

³ Resulta de interés leer el conjunto de citas que abren *Liberal Democracy and ayllu Democracy in Bolivia* (Rivera, 1990, p. 97): una de Octavio Paz ("Nuestro territorio está habitado por un número de razas que hablan distintas lenguas y viven en distintos niveles históricos; una variedad de épocas vive al lado, en las mismas áreas o a pocas millas de distancia, ignorando o fagocitando los unos a los otros. Las épocas pasadas nunca desaparecen completamente, y la sangre aún supura de sus heridas, incluso las más antiguas"), otra de Andrew Pearse ("El presente cronológico a menudo viste la apariencia de una roca estratificada en la que están presentes varias formaciones del pasado histórico, a pesar de 150 años de independencia republicana") y finalmente una de Jaime Mendoza ("A veces, incluso en un solo lugar, hay una aglomeración de elementos incongruentes, de superposiciones fantásticas. Lo prehistórico se encuentra junto al presente. Las distintas épocas se extienden hacia las otras. Esto es por lo que Bolivia le había costado más que a otros países determinar su identidad definitiva"). Como puede observarse, la perspectiva de Rivera Cusicanqui, en gran medida representada por la conjunción de estas citas, atribuye el abigarramiento tanto a lo espacial y lo étnico como a lo temporal.

⁴ Véase Rivera (2018, p. 91): "Vivir en tiempo presente tanto el pasado inscrito en el futuro [...] como el futuro inscrito en el pasado (*ghipnayra*) supone un cambio en la percepción de la temporalidad, es decir, la eclosión de tiempos mixtos en la conciencia y en la praxis".

momento de nuestra vida y todo eso lo encubrimos bajo la noción totalizadora de modernidad.” (Rivera, 2018, pp. 76-78)

Lo que pone aquí de relieve Silvia Rivera Cusicanqui es que en un plato de comida cocinado hoy mismo hay una diversidad temporal no menor al de los estratos geológicos visibles si abrimos una montaña, es decir, que una *arqueología* -y no usamos este nombre en vano- del chairo no es tan distinta a la arqueología de un suelo bajo el que encontramos, por ejemplo, los huesos de un fusilado por un régimen dictatorial, los cimientos de una antigua casa criolla, y, en las profundidades -o cerca de la superficie-, el objeto ritual de alguna civilización precolombina. Lo que señala Rivera Cusicanqui es tan sencillo, y tan importante, como que no ha de confundirse la montaña con su superficie, aunque también que no sería posible, si abriéramos la montaña en canal, distinguir estratos con un límite evidente y sin contaminación de los demás.

Esta visión de la temporalidad, en realidad, no se aleja demasiado de ser a lo colonial y los procesos de racialización lo que la *temporalidad queer* al ámbito del sistema sexo-género. No en vano, Rivera Cusicanqui enfatizará cómo lo *ch'ixi* forma un tejido con hilos *torcidos* (Rivera, 2018, p. 80). *Queer* será, literalmente, *torcido* en inglés. El tiempo queer, según lo caracteriza Solana (2017), tiene el *anacronismo* como una figura central y presenta sujetos en cuya identidad se encuentran tiempos diversos. Se trata de una clase de tiempo distinta al tiempo homogéneo, discreto, lineal, direccional y absoluto propio de lo que Solana (2017, p. 46-47) denomina *crononormatividad*. Así, el presente será, como en Rivera Cusicanqui "un campo de fuerzas múltiples, atravesado por orientaciones temporales contrapuestas [...] que provienen del pasado y del futuro" (Solana, 2017, p. 46). Lo *queer*, como hace en todos los ámbitos, trata de desnaturalizar inercias sociales que acaban pasando por esenciales, de buscar formas de tiempo y narraciones vitales "que entran en tensión con la normativa temporal socialmente legitimada" (Solana, 2017, p. 39) y de tomar una "estrategia desnaturalizante de la experiencia temporal hegemónica" (Solana, 2017, p. 49). Esto, en Rivera Cusicanqui, no se materializará únicamente en la construcción de nuevos modos de vida y tiempos vitales contrahegemónicos, sino también en la legitimación de una temporalidad intrínsecamente abigarrada ya existente y en cierto modo mayoritaria frente a las fuerzas hegemónicas que -Zavaleta Mercado incluido- querrían simplificarla en una temporalidad de otra clase. Así, si es la *multitemporalidad* lo que Rivera Cusicanqui defiende, dirá Solana que "un mundo temporalmente múltiple [es] un mundo *queer*" (Solana, 2017, p. 58). Queda, con ello, perfectamente claro.

2. EL POSIBLE DEBATE RIVERA-HUI

2.1. De la negación de la pertenencia al presente a la negación de la agencia política. Rivera y las aporías de la diversidad temporal de Hui

En esta sección del artículo comentaremos las posiciones del filósofo Yuk Hui y de Rivera Cusicanqui en torno a la cuestión de lo arcaico y del papel que este puede jugar en una mejora de las condiciones de vida de las poblaciones colonizadas y en la construcción de una convivencia planetaria más plural e inclusiva. Hui verá en la fragmentación de los tiempos históricos una pluralidad positiva frente a una modernidad sincronizadora y homogeneizadora, mientras que Rivera Cusicanqui afirmará que la atribución a los pueblos indígenas de una pertenencia a un momento histórico pasado, más que una pluralidad de tiempos supone su exclusión de la Modernidad y la negación de su capacidad de agencia política. Pero comencemos explicitando sucintamente las posiciones en filosofía de la historia del profesor hongkonés. Hui desarrolla una lectura de la Modernidad (y la globalización)

como un proceso en el que todos los tiempos históricos quedan sometidos a un único eje temporal histórico. Frente a esa sincronización, él propone una fragmentación del tiempo histórico que entiende como una alternativa a la filosofía de la historia eurocéntrica, aunque también pretende ir más allá de la crítica poscolonial (Hui, 2020a, p. 54). En cualquier caso, busca trazar una "filosofía posteuropea" (Hui, 2020a, p. 139; 2020b, p. 868), algo que no puede ser más significativo en nuestro ámbito si entendemos la filosofía de la historia en sentido estricto, según se hace frecuentemente, como un fenómeno sustancialmente moderno, limitado a los siglos XVIII y XIX y especialmente vinculado con la tradición alemana del idealismo. Su propuesta será, en ese sentido, la de *fragmentar el futuro*, romper la sincronización en un único *eje temporal global* a la que los tiempos de todas las culturas se han visto abocadas.

Cabe decir que Hui, a pesar de apostar por diluir el esquema temporal Premodernidad-Modernidad-Posmodernidad, no opta, como tampoco lo hace Rivera Cusicanqui, por una completa negación de la Modernidad y el retorno a lo arcaico (Hui, 2016, pp. 51, 201), ni por mantenerse en una oposición binaria entre lo moderno y lo no moderno, pues considera que esta oposición debe ser problematizada (Hui, 2016, p. 279). Así, afirmará que "las culturas no-europeas pueden aprender de la Modernidad y desarrollar al mismo tiempo una crítica de esta desde el punto de vista de sus culturas" (Hui, 2020a, p. 14), algo que parece poder concordar con los proyectos de *modernidad indígena* que Rivera Cusicanqui defiende. Del mismo modo, nuestra autora no solo criticará la linealidad de la filosofía moderna de la historia -que Hui estudia-, sino también su carácter "monológico" (Rivera, 2015, p. 219), y por ello tratará de buscar una historia alternativa y unas epistemes propias⁵. Aun con ello, afirmará que "no sería posible salirse de un marco ético de planetariedad a título de lo ch'ixi" (Rivera, 2018, p. 57), lo cual supone una defensa de un pensamiento de lo planetario en su conjunto, que es lo que Hui exige a la filosofía contemporánea, aunque la ética no sea su perspectiva.

En cualquier caso, nuestra afirmación no es que no pueda haber elementos en la obra de Rivera y Hui que permitan situarles como autores que defienden posiciones en gran medida similares, sino mostrar que, en sus perspectivas, principalmente en lo expresado en *Ch'ixinakax utxina* y en *Fragmentar el futuro*, parecen emerger dos visiones distintas, una orientada a la fragmentación del tiempo histórico y otra orientada a la crítica de las aporías que esta fragmentación puede suponer. Estos autores representan, en este momento, no únicamente sus posturas exactas, sino los dos posicionamientos ideales y opuestos entre sí que se extraen de sus textos y que nos permiten articular un debate que creemos interesante en el marco del establecimiento de una filosofía anticolonial de la historia, que no es sino el

⁵ En todo caso, puede ser útil comparar esta visión del estudio de cierto pasado, que no es sino la creación de un archivo, con una posible visión del archivo que Hui menciona en *Archivos del futuro*. Este sería un archivo del pasado, pero que nunca alcanza completamente el origen, y que acaba orientándose al futuro: "El archivo no es solo una reliquia del pasado o alguna acumulación de un material anticuado: más bien, abre un camino al pasado en una forma que anticipa el futuro. El archivo es, así, siempre el presente [...] resiste al "ya no más" y al "no todavía". El archivo es la totalidad del presente, una totalidad de relaciones que constantemente modifica tanto el pasado como el futuro en todo "ahora" que pasa" (Hui, 2018, p. 131). De forma distinta a un archivo como el explicado, lo que la digitalización supondría es, como desde otra perspectiva ha mostrado con detalle Joan Fontcuberta en *La furia de las imágenes*, una avalancha de datos archivados, propios de lo que Rivera Cusicanqui llama *memoria corta*. En ese sentido, es un archivo reduccionista e invisibilizador de una *memoria larga* de la que Rivera defiende su potencial emancipador. Es decir, vemos una metamorfosis del archivo que resulta clave para la comprensión de la memoria, y con ello de la vivencia de lo histórico, en época contemporánea; y que en gran medida supone una industrialización que Hui (2018, p. 151) no defenderá. Rivera Cusicanqui propondrá, frente a la industrialización de la memoria, la politización de un recuerdo más allá de las memorias individuales; frente al infinito archivo ególatra de los individuos, la recuperación de un pasado que es colectivo.

del nivel de *ruptura de la sincronización* que consideramos necesario. En este posible debate, sin duda, podrían buscarse vías intermedias que incluso los propios autores podrían señalar.

La posición de Rivera, según hemos visto hasta ahora, podría concordar con Hui en la búsqueda de una filosofía de la historia no eurocéntrica. Sin embargo, hay un punto crucial en la aportación de Rivera Cusicanqui a la filosofía de la historia que se produce en *Ch'ixinakax utxiwa*, en el que defiende la búsqueda de *proyectos indígenas de modernidad*. Afirma lo siguiente:

“La condición de posibilidad de una hegemonía indígena está afincada en el territorio de la nación moderna, *inserta en el mundo contemporáneo*, pero capaz de retomar la memoria larga del mercado interno colonial, de la circulación a larga distancia de mercancías, de las redes de comunidades productivas -asalariadas o no- y de los centros urbanos multiculturales y abigarrados.” (Rivera, 2014: 53-54, énfasis propios)

Rivera Cusicanqui, naturalmente, no podía dialogar con la *fragmentación del futuro* de Hui antes de que Hui hubiera desarrollado y publicado su idea, pero sin embargo parece estar respondiendo aquí a la pretensión de Hui de construir una autonomía respecto al eje lineal global como posibilidad emancipatoria para las naciones tradicionalmente denominadas como subdesarrolladas, o, en este caso, como posibilidad para una sección de una sociedad que sí se enmarcaría, en general, en tal línea -es decir, como posibilidad para los grupos indígenas de la sociedad boliviana-. Es únicamente la *sincronización* -frente a una fragmentación que aísla y que fragmentando el futuro no dejaría de situar a algunos en el pasado-, es decir, la reivindicación indígena de su coetaneidad con respecto a los otros pueblos y clases de la sociedad, aquello que podría permitirles la hegemonía política a la población india: "los indígenas fuimos y somos, ante todo, seres contemporáneos, coetáneos, y en esa dimensión -el *aka pacha*- se realiza y despliega nuestra propia apuesta por la modernidad" (Rivera, 2014, p. 54). Y esto no quiere decir que la *modernidad india* sea la afirmación de que los pueblos indígenas pueden estar a la cabeza del progreso lineal, sino que en la clase de tiempo que un pensamiento como el aymara defiende, en que el pasado y el futuro están en el propio presente, en un aquí-ahora que nunca es del todo *aquí* ni del todo *ahora*, que siempre se encuentra -y en todos los sectores de la sociedad- atravesado por las tensiones hacia la modernización y hacia lo arcaizante (Rivera, 2014, p. 55), no debe quedar ninguna cultura o grupo social relegado a una *temporalidad Otra* que acabaría negando su agencia política y su carácter de "sujetos de la historia" (Rivera, 2014, p. 62)⁶, pues "la noción de 'origen' nos remite a un pasado que se imagina quieto, estático y arcaico" (Rivera, 2014, p. 59). Esto no solo ocurriría con la población indígena actual, sino también ocurrió con las poblaciones indígenas pasadas, a las que la historiografía oficial, que se pretendía indiscutible, habría negado su carácter de sujetos políticos (Rivera, 2015, pp. 15-17, 108). La realidad, no obstante, es que "no hay una historia de Bolivia, sino que hay varias" (Oyarzo, 2022, pp. 178-179).

La recuperación de un pasado -un pasado posible- en que las clases subalternas tenían agencia política será así, en la concepción de Rivera Cusicanqui de la historia, un gesto útil para incardinar a los pueblos actuales en una historia de luchas a la que ellos mismos pertenecerían. Es el trazar una genealogía que niega en sí misma el carácter prepolíticamente arcaico de lo indígena, el propio de una visión esteticista y nostálgica que la propia Rivera (2018, p. 23) reconoce como tentadora, y cuya contracara sería un carácter rebelde igualmente irracional e iracundo, que también trataban de endosarles (Rivera, 2015, p. 226; 2004, p. 19). No en vano, esta visión del pueblo y de lo indígena como adolescente e irracional llevó a

⁶ Véase también, sobre ello, Rivera (2015, p. 96).

ciertos sectores paternalistas a simplificar la historia y obviar falsamente su potencial emancipador al narrársela a las clases populares, una opción que presupone la incapacidad de estas para comprender lo complejo y su necesidad de simplificación (Rivera, 2008, p. 173).

La historiografía de Rivera no solo irá contra la pretensión positivista de una historia objetiva políticamente neutralizadora, sino también contra la voluntad de las élites de negar a las clases trabajadoras e indias su carácter de sujeto político, aunque también su carácter de sujeto epistémico. La decisión de situar a los indígenas en esa otra temporalidad arcaica, que sin duda establece en la sociedad una fragmentación temporal mayor que la que podríamos encontrar en una en la que todas las capas sociales hubieran adoptado una voluntad modernizadora en sentido occidental, genera una política del arcaísmo que acaba situando a los indígenas a un nivel "prepolítico" (Rivera, 2014, p. 56) que les mantiene sin embargo en un lugar muy concreto en el marco presente de la organización nacional e internacional de la economía y la política. La cuestión no es que aislando espaciotemporalmente a los indios - en reservas con fronteras fijas y plenamente extemporáneas- estos queden fuera del orden económico y político, sino que quedan fuera de la posibilidad de decidir su lugar en el mismo. Esta negación de la contemporaneidad es lo que se ha denominado en ocasiones *alocronismo*, del que se ha acusado frecuentemente a la antropología (Solana, 2017, p. 55). Con ello, las poblaciones indígenas, según se nos dice, viven

“un multiculturalismo ornamental y simbólico⁷, con fórmulas como el 'etno-turismo' y el 'ecoturismo', que ponían en juego la teatralización de la condición 'originaria', anclada en el pasado e incapaz de conducir su propio destino [...] Al hablar de pueblos situados en el 'origen' se niega la coetaneidad de estas poblaciones y se las excluye de las lides de la modernidad. Se les otorga un status residual, y de hecho, se las convierte en minorías, encasilladas en estereotipos indigenistas del buen salvaje guardián de la naturaleza.” (Rivera, 2014, p. 58-59)

Según una visión progresista y lineal de la historia, esta aparece como sujeto de sí misma encumbrando a ciertos individuos y culturas, pero negando a su vez que sean sujetos políticos de primer orden aquellos que se muestran como rezagados en la misma. Frente a ello, encontramos la posibilidad de una Modernidad aymara, de aquello que Partha Chatterjee llama "Nuestra Modernidad" (Rivera, 2004, p. 22), que llevará a Rivera Cusicanqui a afirmar que "la alteridad indígena puede verse como una nueva universalidad, que se opone al caos y la destrucción colonial del mundo y de la vida (Rivera, 2014, p. 33), una universalidad por ahora potencial -y tal vez siempre potencial-, que surge porque las poblaciones indígenas tratarían temas de alcance planetario con soluciones aplicables al planeta completo (Rivera, 2015, pp. 18, 207; 2011, p. 170; 2018, p. 81). Así, Rivera busca recuperar la potencialidad de algunos conceptos occidentales, y al discurso dieciochesco de la ilustración o decimonónico de la modernización, que había servido en ocasiones para negar la humanidad de los indios, propone añadirle una noción pluralista de la ciudadanía; el saber indígena, con sus instituciones de reciprocidad ausentes en una noción individualista y liberal de ciudadanía; y medidas efectivas de igualdad y participación para todos en lo público (Rivera, 1991, pp. 21-22; 2004, p. 22; 2010, p. 51, 2014, p. 61). De ese modo, los ilustrados cumplirían sus propios ideales y podría crearse una *otra modernidad*⁸ y una *sociedad pluriétnica* con una nueva noción de ciudadanía basada en la diferencia, y no en la homogeneidad, que no será tampoco compatible, por tanto, con un socialismo estatalista o unipartidista (Rivera, 1990, p. 98; 2008, p. 159; 2014, p. 71; 2015, p. 90-91).

⁷ Con respecto a las críticas al multiculturalismo y su preferencia por lo ch'ixi, véase Rivera (2015, p. 14).

⁸ Con respecto a la posibilidad de modernidades no europeas en Hui, véase Hui (2021, p. 63).

Esta es una apuesta que compartirán otros autores que, reivindicando lo feminista, decolonial y posmoderno, no abandonan completamente la Modernidad. De modo similar dirá Marina Garcés que se trata de "aprender a conjugar un universal recíproco y acogedor" (Garcés, 2017, p. 11), de "dejar atrás tanto el universalismo expansivo como el particularismo defensivo, para aprender a elaborar universales recíprocos [...], universales oblicuos" (Garcés, 2017, p. 69). A pesar de lo fácilmente que estos conceptos pueden hacernos retornar a formas coloniales de historicidad, no solo la universalidad será parcialmente recuperada por Rivera Cusicanqui, sino también cierto *desarrollo* y cierta *historia*.

"El Desarrollo, la Democracia, la Historia y otras figuras son permanentemente integradas en las estructuras dinámicas de la cosmogonía aymara, y por lo tanto se convierten en parcelas de una forma multipolar más amplia, que revierte el carácter totalizador de esas palabras, y al hacerlo, borra sus letras mayúsculas." (Rivera, 2011, p. 171)

Lo que encontramos en Rivera podríamos entonces entenderlo a la luz de la distinción que hace Hui entre la *Modernidad*, término complejo del que ya hemos tratado, ligado a ciertas formas de producción de conocimiento y para el que se pueden plantear versiones no occidentales; y la *modernización*, que se corresponde propiamente con aquello que nuestra autora critica, ese proceso de universalización de epistemologías que no es sino la expansión de visiones europeas (Hui, 2021, pp. 63-64)⁹. Esta aparente aceptación por parte de Rivera Cusicanqui de una cierta *modernidad sin modernización*, por así decirlo, supone negar el adanismo de no ver en el pasado aymara una fuente de inspiración, pero también el de no inspirarse en el conocimiento europeo, que no ha de olvidarse, sino que deberá quedar en el más modesto lugar que en realidad le corresponde. En el caso del Desarrollo, este se verá modulado por otra noción, en este caso aymara: la del *suma qamaña*, entendida como "el buen estar de la gente y del mundo en su conjunto" (Rivera, 2011, p. 174).

La Modernidad indígena que esta perspectiva abre es la de las "poblaciones indígenas y mestizas con vastas redes urbano-rurales plenamente modernas" (Rivera, 2014, p. 62), capaces de generar prácticas mercantiles más justas que las del mercado europeo y colonial, y que las de unas élites que bajo el discurso de la modernización defienden prácticas económicas injustas y verdaderamente arcaicas, en el peor sentido de la palabra (Rivera, 2018, p. 51). La afirmación de la coetaneidad, de un tiempo compartido -que no deberá ser el de la Modernidad excluyente- frente al fragmentado, se entiende como condición de posibilidad de una hegemonía indígena también en el ámbito del poder estatal: las poblaciones subalternas, afirma Rivera Cusicanqui, no desearían el reconocimiento de su peculiar temporalidad, algo siniestramente útil para los intereses de sectores privilegiados en nuestro sistema económico, ni en general ninguna forma de temporalidad propia que les hiciera ser un reducto del pasado arcaico en una nación coetánea al orden internacional, sino que desean la toma de un poder del que han de ser coetáneos para participar con legitimidad -pues la misma participación, o vocación de participación, es una negación de su condición arcaica tal y como esta se les impone-.

En nuestra opinión, el reconocimiento de la diversidad, que será también temporal, es compartido por Rivera y Hui, pero, no obstante, hay muchas formas de diversidad

⁹ Se trata, cabe señalar, de una distinción paralela a la que traza Garcés (2017, p. 33-34) entre la *ilustración* y la *modernización*. En ese sentido afirmará que "la confusión entre el impulso emancipador que guía el deseo de una vida feliz y digna en la tierra y el proyecto de dominio sobre todos los pueblos y los recursos naturales de la tierra es peligrosa porque ignora el combate interno a la propia modernidad y nos deja sin referentes y sin herramientas emancipadoras" (Garcés, 2017, p. 35). Hui, por su parte, firmará que "en realidad no ha habido universalismo (al menos no hasta ahora), sino solo universalización (o sincronización), un proceso de modernización hecho posible por la globalización y la colonización" (Hui, 2017, p. 7).

temporal que pueden acabar suponiendo despolitización, dominación o desigualdad, y estas han de tenerse siempre en mente para poder evitarlas, algo que logramos con Rivera Cusicanqui, pero que sin embargo está ausente en Hui, que presenta la opción de una *fragmentación del futuro* sin tener en cuenta las desigualdades que pueden emerger de su propuesta y que Rivera pone de manifiesto en su crítica a la relación entre lo indígena y lo arcaico. Con una posible resolución de este debate, es decir, con una humilde propuesta sobre la temporalidad de lo planetario, cerraremos este artículo.

2.2. Hacia el *tiempo abigarrado* de una Modernidad para todos

Una vez trazada la discusión que es posible mostrar entre los posicionamientos de Yuk Hui y los de Silvia Rivera Cusicanqui con relación a la diversidad de tiempos históricos y, específicamente, a la cuestión de lo arcaico, trataremos humildemente en esta sección de mostrar una resolución posible de tal debate. Esta resolución serán las conclusiones que creemos posible extraer del debate mostrado en la anterior sección sobre la base de la filosofía de la historia que hemos localizado a lo largo de la obra de Rivera en la primera de las secciones.

Cierto es que la condición originaria, y con ello arcaica, prepolítica e inamovible en que acaban situándose los pueblos indígenas dentro de los discursos que Rivera comenta no es aquella que Hui propugna, pues se mostrará crítico con los discursos que pretendan un retorno a lo originario ya perdido (Hui y Viveiros, 2021, p. 7), pero sí nos muestra las debilidades de una propuesta de fragmentación temporal que, cuando la encontramos puesta en práctica, incluso si no es del modo que Hui lo plantea, acaba generando importantes desigualdades, y bajo el reclamo de un *tiempo-otro* acaba situando a las poblaciones en un lugar concreto de la simultaneidad de un mercado desigual, y no solo del mercado desigual internacional que podríamos pensar que Hui trataría de contraponer a un modelo menos globalizado, sino también dentro del propio mercado nacional -y Hui (2016, p. 242) no pretende una tecnodiversidad neocantonalista de municipios aislados-. La cuestión es, por tanto, que si el modo en que la tecnodiversidad y la fragmentación del futuro se llevan a cabo es estableciendo zonas del planeta con mayor o menor presencia de la tecnología, eso podrá generar, según Rivera, dinámicas arcaizantes que llevan consigo la subalternización y teatralización de la vida de aquellos lugares que decidan un uso más moderado de la tecnología, a no ser que junto a la tecnodiversidad se apueste por un nacionalismo que Hui siempre criticará y que debería traducirse en aislamiento económico y tecnológico, al modo del Fichte (1991) del *Estado comercial cerrado*.

Si entendemos que Hui defiende simultáneamente una fragmentación del futuro y un *primitivismo estratégico* (Hui y Viveiros, 2021), según sostiene en una conversación con Viveiros de Castro, tendremos que alcanzar la conclusión de que este primitivismo se encontrará fragmentado, si no en una dinámica de mayor o menor primitivismo, sí al menos en una diversificación del primitivismo que, en un mundo que no abandonará de forma total la perspectiva temporal lineal como *forma mentis*, fácilmente podría resultar en una caracterización de ciertos lugares como arcaicos, lo cual podría tener las consecuencias que ya hemos comentado con Rivera Cusicanqui. Si no se trata de esto, sino más bien de la legitimidad de una pluralidad igualitaria de comprensiones de lo tecnológico, la cuestión que Hui debe aclarar es hasta qué punto y por qué motivos, más allá de por una analogía explicativa, la defensa de la legitimidad de diversos modos de vida -que nosotros podemos compartir no solo por una perspectiva anticolonial sino también desde una filosofía arendtiana o una política posfundacional, por ejemplo- supone una ruptura de la sincronización temporal moderna, de qué modo la pluralidad de los modos de vida que la

tecnodiversidad implica (Hui, 2020a, p. 103) es realmente una pluralidad temporal y no una simple heterogeneidad simultánea entre culturas o entre personas dentro de cada una de ellas: si la crítica a la sincronización temporal de la Modernidad es una defensa de la multiplicidad de las culturas -y nada más que la multiplicidad de las culturas-, lo que encontramos en Hui es meramente una filosofía política y de la tecnología que se mantiene en la clase de imágenes que proporciona la *forma mentis* de la temporalización contemporánea y moderna, según lo expresa Koselleck (2012, p. 171-188), y no tanto una genuina filosofía de la historia, pues *sincronización* no diría nada más que *monoculturalismo (eurocéntrico e imperialista)*. Siendo tal vez injusta una crítica de esta radicalidad, el estatuto filosófico y la materialización práctica de la alternativa de Hui a la sincronización permanecen, creemos, escasamente delineadas.

En todo caso, cabe hacer alguna apreciación más para tratar de plantear una posible resolución de este debate, en el que nos encontramos más cerca de Rivera Cusicanqui, sin negar por ello una cierta fragmentación del futuro como la que Hui defiende. Así, no puede ser más importante señalar que la reivindicación de lo aymara en Rivera Cusicanqui no será una vía crítica con la filosofía moderna de la historia en tanto que defensora de un *arcaísmo subalterno* opuesto a la narrativa eurocéntrica del progreso, y ni siquiera la búsqueda de una historia independiente para las personas indígenas, sino, en último término -y aquí llevamos a Rivera Cusicanqui tal vez más allá de sí misma y tomamos sus afirmaciones más radicalmente antiesencialistas, que no son todas las que pueden encontrarse en su obra¹⁰-, el de la imposibilidad de encontrar culturas homogéneas, pues en Bolivia -y nos atrevemos a decir que en la mayoría de lugares, si no en todos- encontramos, como ya hemos visto, "la coexistencia de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan" (Rivera, 2014, p. 70), lo cual hace difícil atribuir a cada cultura un modo de vida coherente con el de todos sus miembros -y esta pluralidad de modos de vida es, como hemos comentado reiteradamente, lo que Hui ve en la tecnodiversidad que daría lugar al futuro fragmentado y a la ruptura del eje temporal lineal global-. Por ello, resultaría también muy difícil encontrar líneas temporales unívocas que puedan dar lugar a una *fragmentación del futuro* en la que seamos capaces de percibir los límites de los fragmentos creados.

En ese sentido, presentar a una población como la indígena "con una gama de rasgos étnicos y culturales que van encasillando las conductas y construyendo escenarios para un despliegue casi teatral de la alteridad" (Rivera, 2014, p. 59) excluye e invisibiliza activamente a las poblaciones indígenas en zonas urbanas, mineras o ligadas al comercio mercantil, así como a aquellos gremios híbridos que conectan lo indígena con lo mestizo, es decir, a todos aquellos sectores de la población indígena que no pueden subsumirse a un pasado prepolítico y puro (Rivera, 2014, p. 60; 2015, p. 16), a un arcaísmo bajo la lógica de la *reserva*. La alternativa a esto, diríamos, es el reconocimiento del carácter ch'ixi de todas las identidades, tanto las

¹⁰ En ese sentido, por ejemplo, Rivera (2014, p. 62). Con ello, no negamos la posibilidad de epistemes distintas a la europea, pero sí cierta comprensión simplista de la idea de "episteme propia" que Rivera Cusicanqui (2015: 29) defenderá y que la identificaría con *lo genuinamente indígena*, pero que cabe complejizar a la luz de lo ch'ixi, que muestra la imposibilidad de ver lo indígena en una pureza incontaminada: "Esa condición 'contaminada' e impura [...] es lo que sistemáticamente se niega, tanto en los procesos de recuperación lingüística como en los esfuerzos de la etnohistoria y de la propia historia oral, que a veces tienden a desenterrar un pasado idealizado y una condición andina ancestral pura, que en los hechos no existe. Con ello, paradójicamente se naturaliza la condición racializada del mundo indio" (Rivera, 2018, p. 124). En ese sentido, compartimos la perspectiva de Hui -también el Hui más claramente antiesencialista (Hui, 2016, pp. 30, 242)- cuando afirma que "la cuestión hoy en día no es si abandonar la tradición o defenderla, sino más bien cómo desustancializarla y apropiarnos del mundo moderno desde el punto de vista de una tradición desustancializada en términos de episteme y epistemología" (Hui, 2017, p. 9). La *episteme propia* que busca Rivera, a la luz de las palabras de Hui, será solo una tradición posible entre una pluralidad de tradiciones, y al no estar considerada desde una perspectiva sustancial, no supondrá la aceptación acrítica de todas sus características ni una definición de lo *propio* basado en la exclusión de su ajeno, sino en la inclusión de este.

indígenas como las mestizas o las blancas. Esto, en todo caso, no nos hace negar que existan tendencias en esa distribución en relación con la condición racializada o privilegiada, puesto que negarlo nos impediría hacernos conscientes de unas opresiones y desigualdades que existen porque los sujetos son reconociblemente indígenas o blancos, o incluso reconociblemente inclasificables -lo cual expone también a violencia-, y no meros conjuntos *ch'ixi* de identidades que, por abigarradas, serían únicas e imposibles de subsumir bajo ninguna categorización social.

Del mismo modo, es importante mostrar algo: si planteamos la fragmentación del futuro en términos de una coexistencia de compartimentos culturales estancos, que tendrían su propia identidad cerrada, estaremos falseando la realidad de las identidades vividas y estableciendo una homogeneidad a la interna de cada cultura para posteriormente afirmar que existe una heterogeneidad de culturas diferentes. Así, si la fragmentación del futuro no es la generación de caminos históricos plenamente divergentes que imposibiliten la comunicación entre culturas -algo que ciertamente Hui no defiende-, esta fragmentación no será sino la afirmación de la legitimidad de un orden internacional multipolar e igualitario en el cual toda nación sería libre para sostener su propia política tecnológica y camino histórico sin tener que subsumirse por obligación a un eje unitario trazado de antemano, lo cual no impide en absoluto que las distintas naciones adopten los desarrollos tecnológicos producidos en naciones ajenas, algo que es ciertamente probable que ocurriese, lo cual permitiría una clara contaminación -en el mejor sentido de la palabra- entre culturas.

Por ello, si entendemos con Rivera Cusicanqui que la identidad es constitutivamente plural, también en lo temporal, deberemos entender que nuestras identidades actuales, y esto no tiene por qué ser indeseable, están constituidas por la combinación de múltiples presentes y pasados, también de algunos de ellos que ciertamente pertenecen a otras latitudes. No comentaremos aquí la influencia de la estética asiática en gran número de jóvenes europeos, ni tampoco, en caso de que lo anterior resulte excesivamente exótico y estetizador -y tal vez así sea-, del fenómeno de la migración como fenómeno que hace constitutivamente heterogénea, también en lo geográfico, cada posible identidad o cosmología aparentemente reducida a una extensión de tierra o a un ámbito cultural de influencia. Así, la migración y la comunicabilidad entre culturas que ciertas tecnologías hacen posible nos han de llevar a asumir que, si la fragmentación del futuro es una fragmentación de modos de vida, los modos de vida encontrados en cada cultura son necesariamente diversos, y no solo eso, sino que aquellos que sean minoritarios en un lugar serán, muy probablemente, los mayoritarios en otras latitudes -aunque, también es cierto, un *mismo* modo de vida no puede ser en realidad el *mismo* vivido como mayoritario y como minoritario, o vivido como tradicional imposición de la cultura propia o como más o menos ornamental adquisición elegida de una cultura ajena, lo cual nos obliga a pensar en estas conexiones identitarias entre naciones y culturas como necesariamente aproximadas-. De la pluralidad geográfica de identidades claramente delimitables debemos movernos, en ese caso, a la pluralidad de modos de vida que es intrínseca a cada espacio que pueda geográficamente trazarse.¹¹ Un futuro que no sea de estados autoritarios no necesitará únicamente esta primera fragmentación interestatal del futuro, sino la radicalización de esta en una segunda fragmentación intraestatal que reconozca en cada espacio la pluralidad de modos de vida que es en Hui la pluralidad de los futuros, todo ello sin poder renunciar al liberal y muy moderno principio de la igualdad ante la ley ni

¹¹ Algo similar, aunque no equiparable, encontramos en Solana (2017, p. 59): "No hay un único tiempo histórico sino muchos tiempos superpuestos, lo cual problematiza todo deseo de trazar periodizaciones históricas claras y distintas. En este sentido, la desnaturalización del tiempo parece tener como corolario el reconocimiento de la pluralidad temporal que caracteriza cada momento. Esta forma de concebir la temporalidad nos obliga a formular una concepción multidimensional de la idea del presente"

a la radicalización republicana del mismo, en un republicanismo con una noción plural de la ciudadanía que evite que nos encontremos *de facto* con una "ciudadanía de segunda clase" (Rivera, 2018, p. 128), de la que Rivera tanto nos ha alertado y que es en cierto modo compatible con una noción más liberal y formal de la ciudadanía. En ese sentido, sostiene Rivera Cusicanqui:

“Propongo pensar la identidad no como encerrada en un mapa, sino como tejido de intercambios [...] Pero tenemos, por otro lado, la persistencia de la versión masculina de la identidad, que está anclada en el mapa. El mapa sería entonces la forma moderna, multicultural, de la identidad como cuestión de minorías: el territorio étnico, el espacio circunscrito y cercado por fronteras, emblematizado en símbolos y signos corporales [...] Se ha convertido hoy en una etnicidad cercada, clausurada en mapas étnicos, cuya cúpula se acerca al poder y se muestra al otro como exterioridad.” (Rivera, 2018, p. 126)

La cuestión en este sentido es que la clase de equilibrio internacional igualitario que posibilite la comunicación y la mutua contaminación de las identidades no suponga en realidad la subsunción de las mismas a un modelo colonial expansivo, lo cual no supone tampoco la defensa del surgimiento de una identidad mundial mestiza que tomara ciertos elementos -idealmente los mejores- de cada cultura y los reuniera en una mejor, lo cual no sería sino una reformulación algo más igualitaria de una perspectiva que -como las lógicas modernizadoras- aspiraría a la disolución de la multiplicidad previa en una identidad superior y omniabarcante, aunque ya no identificada totalmente con ningún lugar particular. A esta forma de ciudadanía mundial unitaria en su carácter aparentemente mestizo se le deberá oponer una pluralidad de ciudadanía *ch'ixi* plenamente coetáneas en las que la irreductibilidad de los modos de vida mayoritarios en cada región haga que estos no se disuelvan en una identidad común futura, pero en el que ese carácter *ch'ixi* del tejido mundial sea a su vez el carácter *ch'ixi* del tejido particular de cada zona, en el cual cada uno de sus colores puede llegar a conectar y ser similar a otros de otros tiempos y otras latitudes.

En ese sentido, el pluralismo de narraciones históricas, tecnologías y cosmovisiones es perfectamente defendible. La pregunta es si es posible afirmar la coetaneidad -una coetaneidad irrenunciable- de los distintos presentes sin subsumirlos a una narración unitaria y unilateral, es decir, si realmente la afirmación de la pluralidad es necesariamente la de un total desacople de los tiempos históricos en nombre de la heterogeneidad, y si no es acaso la coetaneidad -una coetaneidad en que ningún tiempo es puramente presente, pasado ni futuro en una línea clara e indubitable- aquello que permitiría que el pluralismo no fuera el sustento teórico de diferencias jerárquicas; si no es la coetaneidad lo que hace de la pluralidad una pluralidad igualitaria y siempre abierta a una contaminación que, precisamente por eso, podrá ser recíproca y mutua, frente a la que cabe oponer no solo la pluralidad jerárquica, sino también una supuesta sincronización en un único eje, como la capitalista, que estructuralmente necesita que exista la colonización, y con ella que existan en el presente ciertas formas de trabajo que serían las propias de siglos anteriores en la historia europea, es decir, ciertas formas de arcaísmo.

Asimismo, si quisiéramos radicalizar aún más esta hipótesis y sin negar nada de lo anterior, podemos decir que se trata, al menos en parte, de desplazar el foco de la fragmentación geográfica (e incontaminada) del futuro al reconocimiento del carácter temporalmente fragmentario de toda identidad. Como sostendría la noción temporalmente queer de la identidad, "todos, más allá de nuestra identidad [...] sentimos el tiempo de forma desorganizada, irreductible a la flecha del tiempo, por fuera de los parámetros continuistas y homogéneos que dictan los relojes" (Solana, 2017, p. 41). Es la afirmación de la impureza de todas las identidades -y de todas las tendencias que podemos generalizar en los distintos

grupos- lo que impide una representación de ciertas identidades como *emblemáticas* o *teatralizadas*, y, con ello, como pertenecientes a una temporalidad arcaica plenamente alternativa a la dominante. La alternativa a esto, que tal vez sea a lo que apunta la posibilidad de una *modernidad otra*, es lo que podríamos denominar la *sincronización poscolonial*, la posibilidad de un cosmopolitismo realmente igualitario, incompatible con un arcaísmo teatralizado, en que lo indígena adoptará, si así lo desea, su propia forma de modernidad dentro de la pluralidad que aceptamos si asumimos, como lo hacemos, la fragmentación del futuro.

La labor de la filosofía europea, como es evidente, no es exigir a las poblaciones indígenas la construcción de una *modernidad otra* según ciertos autores la defenderían, sino defender la apertura de un espacio de sincronización que permita una autodeterminación política en los términos que ellos mismos deseen sobre la base de un orden en que no se niegue estructural, política y económicamente a ciertas poblaciones, por la vía del arcaísmo teatralizante, la posibilidad de una relación igualitaria con nuestras sociedades y de una ciudadanía plena en sus naciones, incluso si tal autodeterminación tuviera características que algunos calificarían de *arcaicas* o *arcaizantes*. Se trata también, así, de poner de manifiesto cómo ciertos discursos sobre la homogeneidad de lo indígena son discursos sobre la homogeneidad de las sociedades que resultan perjudiciales en términos generales, también para los propios países calificados como desarrollados cuando se aplican sobre ellos, y especialmente para posibles sectores minoritarios de tales poblaciones y las nuestras.

En ese sentido, y si nos mantenemos en una terminología ligada a la Modernidad, podemos afirmar que el espacio que se abre cuando *de iure* no se presupone la homogeneidad o la cohesión de una supuesta comunidad congregada en ciertos contenidos compartidos es el *espacio civil*, que no exige ni la homogeneidad, ni una pluralidad ya determinada -una suerte de multiculturalismo definido-, ni tampoco una pluralidad indeterminable. Es este espacio - un espacio que, en nuestros términos, por ser el espacio de una pluralidad igualitaria ha de ser un espacio de coetaneidad- el que cabe defender ante los intentos de afirmar una pluralidad de comunidades que presuponen una unidad en el interior de cada una de ellas. Por otra parte, lo *ch'ixi* no es mandato -aunque podemos imaginar motivos por los cuales podríamos preferir personal o íntimamente la pluralidad-, sino el hecho mismo de la sociedad en su funcionamiento a pesar de los intentos homogeneizadores, y más aún, cabe esperar, si estos intentos disminuyen o se abandonan -la pluralidad no necesita quien la imponga-. El nivel deontológico que impone que la pluralidad *se pueda dar* y el nivel fáctico -y alegre- de que la pluralidad *se dé*: a la legitimación *de iure* de la pluralidad la podemos llamar *lo civil*, y a la cuestión *de facto* pero (*cuasi*)*transcendental*¹² de la pluralidad -que es transhistórica y resistente a los intentos coercitivos de plena homogeneización; enormemente móvil en sus contenidos concretos, aunque tenaz en el carácter abigarrado de su coexistencia- la podemos denominar *el hecho de lo ch'ixi*.

En conclusión, no pudiendo ser la fragmentación del futuro el reconocimiento de una pluralidad cerrada de modos de vida ligados a espacios geográficos vinculados a estructuras políticas ya trazadas, no pudiendo ser la fragmentación del futuro una pluralidad de culturas incontaminadas, pero no pudiendo aceptarse tampoco un eje eurocéntrico ni un magma mestizo homogeneizador, la fragmentación del futuro hará referencia a la existencia irreductible de una pluralidad abigarrada de modos de vida tendencialmente distintos en distintas regiones que no se dirigen por necesidad a ninguna síntesis futura, sino que reconocen la posibilidad de que, sin una dominación central coercitiva, se mantenga permanentemente el movimiento que les separa y conecta, algo que se vería imposibilitado por toda forma de sincronización totalizante. Y estas regiones deberán articularse en un

¹² Respecto a la noción de lo *civil* puede verse como referencia general Martínez Marzoa (2014, pp. 76-77), y, respecto a lo (*cuasi*)*transcendental*, tomamos el término y una inspiración en sentido amplio de Marchart (2009).

orden igualitario que reconozca la coetaneidad de todas ellas, y en el cual la pluralidad abigarrada que ellas constituyen se fundamentará en la pluralidad abigarrada, también temporalmente, que son ellas en su interior, sin que ninguna esté libre de anhelos arcaizantes ni plenamente perdida en el abismo de estos; una pluralidad abigarrada que también lo somos cada uno de nosotros, siempre un haz de tensiones entre culturas heterogéneas, entre pasados diversos sin un origen unitario rastreable, un haz de referencias culturales que nunca se limita a frontera geográfica alguna, un haz inabarcable de fuerzas dedicadas a múltiples futuros posibles y originadas en toda clase de pasados.

3 CONCLUSIONES

A lo largo de este artículo creemos haber podido sostener que existe en Rivera Cusicanqui una filosofía de la historia. Esta reivindica ciertas formas de comprender el tiempo histórico distintas de la lineal y teleológica de una Modernidad occidental a la que acusa de imponerse sobre los pueblos latinoamericanos y de generar desigualdades políticas. Igualmente, hemos defendido que la noción de lo *ch'ixi* puede aplicarse a lo temporal y guarda importantes similitudes con la idea de una *temporalidad queer*. Posteriormente, hemos mostrado cómo sería posible encontrar un debate entre la defensa de Yuk Hui de *fragmentar el futuro* y la crítica de Rivera a las *políticas de lo arcaico*. Según ella, creemos haber demostrado que la posición temporal e histórica de Hui, según Rivera, acabaría generando desigualdad y desposesión política. Finalmente, hemos elaborado una posible respuesta a este debate aceptando posicionamientos de ambos, pero desarrollando una posición propia más cercana a la pensadora boliviana. Así, hemos alcanzado la conclusión de que es razonable tomar la idea de una *fragmentación del futuro* como nombre de un orden planetario en el cual no todas las culturas tengan que formar parte de un mismo *eje temporal global* que tenga un carácter lineal y teleológico y que sitúe a alguna potencia imperialista como avanzadilla de tal eje, ni en el caso de que esta sea Europa ni en el caso de que sea cualquier otra que, de modo excesivamente simple, tan solo por no ser occidental, pudiera considerarse anticolonial. La crítica de Rivera Cusicanqui a las políticas de lo arcaico, que pone de manifiesto cómo esa pluralidad temporal podría seguir siendo una forma de desigualdad, así como la noción de lo *ch'ixi* que es central en su obra, nos permiten pasar de la fragmentación del futuro como coexistencia de comunidades distintas entre sí al reconocimiento del carácter fragmentario - *ch'ixi*- tanto de la comunidad como de la identidad de cada uno, lo cual no puede hacernos obviar que existen tendencias observables en distintas naciones o zonas geográficas. Nuestra propuesta, de tal modo, alude a la posibilidad de una coexistencia coetánea de las regiones - en que ninguna quede recluida a ser emblema de un pasado prepolítico, expropiada así de su agencia política-, lo cual implica establecer límites a la fragmentación aceptable desde la perspectiva de una *igualdad* que no aparece en absoluto como concepto central en Hui, pero a su vez implica la radicalización de tal fragmentación, que precisamente por aplicarse también a comunidades e individuos facilita el reconocimiento de los suficientes vínculos intercomunitarios como para no hacer factible la reclusión de alguna comunidad en un pasado emblemático y teatralizado.

Con todo lo expuesto hasta ahora, pretendemos tanto divulgar el pensamiento de una autora escasamente presente en la filosofía académica actual, resolviendo la ausencia de un estudio amplio sobre la historia y el tiempo en su obra -singularmente en la primera sección-, como analizar con exactitud la filosofía de la historia de Rivera, investigar sus consecuencias y desarrollar contenido filosófico a partir de ella -singularmente en la segunda.

REFERENCIAS

- Benjamin, W. (2021). *Tesis sobre el concepto de historia*. Alianza Editorial.
- Fernández Nadal (2019). "'Pasado como futuro' y 'multitemporalidad'" en Silvia Rivera Cusicanqui. 1º Congreso Internacional de Ciencias Humanas - Humanidades entre pasado y futuro. Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín, Gral. San Martín.
- Fichte, J. G. (1991). *El estado comercial cerrado*. Tecnos.
- Fisher, M. (2018). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Caja Negra.
- Garcés, M. (2017). *Nueva ilustración radical*. Anagrama.
- Gebara, I. (2000). *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Editorial Trotta.
- Han, B.-C. (2020). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Hui, Y. (2016). *The question concerning technology in China. An Essay in Cosmotronics*. Urbanomic.
- Hui, Y. (2017). On the Unhappy Consciousness of neoreactionaries. *E-Flux*, 81.
- Hui, Y. (2018). Archives of the Future: Remarks on the Concept of Tertiary Protention. In K.-M. Johansson (Ed.), *Inscription* (pp. 129-155). (Arkiv i Väst; No. 20). Riksarkivet Landsarkivet i Göteborg.
- Hui, Y. (2020a). *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*. Caja Negra.
- Hui, Y. (2020b). Philosophy and the Planetary. *Philosophy Today* 64 (4):865-869.
- Hui, Y. (2021). On the Persistence of the Non-Modern. *Afterall*, 51.
- Koselleck, R. (2012). *Historia de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Trotta.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Fondo de Cultura Económica.
- Martínez Marzoa, F. (2014). *El polvo y la nada*. La Oficina.
- Oyarzo, C. (2022). La escritura de la historia y la política: el Taller de Historia Andina (THOA) y Silvia Rivera Cusicanqui, 1983-1984. *Cuadernos de Historia*, 57, 161-184. <https://doi.org/10.5354/0719-1243.2022.68937>
- Rivera, S. (1990). Liberal democracy and *ayllu* democracy in Bolivia: The case of Northern Potosí. *Journal of Development Studies*, 26(4), 97-121. <https://doi.org/10.1080/00220389008422175>
- Rivera, S. (1991). Aymara Past, Aymara Future, *NACLA Report on the Americas*, 25:3, 18-45, DOI: 10.1080/10714839.1991.11723133
- Rivera, S. (2004). II. Reclaiming the Nation, *NACLA Report on the Americas*, 38:8, 19-23, DOI: <https://doi.org/10.1080/10714839.2004.11724503>
- Rivera, S. (2008). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. En *Teoría Crítica dos Direitos Humanos no século XXI* (pp. 159-178). EDIPUCRS.
- Rivera, S. (2010). The Notion of "Rights" and the Paradoxes of Postcolonial Modernity: Indigenous Peoples and Women in Bolivia. *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences* 18(2), 29-54. doi:10.1353/qui.0.0014.
- Rivera, S. (2011). Entre el Buen Vivir y el Desarrollo: una perspectiva indianista. En I. Errejón & A. Serrano (Eds.), «¡Ahora es cuándo, carajo!» *Del asalto a la transformación del Estado en Bolivia* (pp. 169-180). El Viejo Topo.
- Rivera, S. (2014). *Ch'ixinak'x utx'iwá. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Rivera, S. (2015). *Sociología de la imagen. Miradas Ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón.
- Rivera, S. (2018). *Un mundo Ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.



Solana, M. (2017). Asincronía y crononormatividad. Apuntes sobre la idea de temporalidad queer. *El Banquete de los Dioses*, 5(7), 37-65.

