



Descolonizar el tiempo. Heterocronías y comunidad desde una perspectiva situada

Yanina Luponio Sáenz*

En la formación de los Estados nacionales en sociedades poscoloniales, el nacionalismo se construyó de un modo diferente al de las metrópolis europeas. Conceptos como individualidad y nación, en una narrativa capitalista, tradujeron la identidad de la comunidad en Estado-nación, suprimiendo su fuerza con el fin de promover el desarrollo del individuo normalizado y de regímenes modernos de poder disciplinado. El Estado que comenzó a surgir en las neófitas repúblicas poscoloniales interpeló a la sociedad desde un modelo de nación basado en conceptos universales como *ciudadanía*, *sociedad civil* y *democracia*, que eran novedosos para dichas sociedades. Por ello, propongo buscar nuevas estrategias que nos permitan pensar nuestra realidad, poniendo sobre la mesa una mirada crítica a los paradigmas de la ciencia política occidental.

La clave que recuperó para visibilizar esta operación señala las consideraciones sobre el tiempo y las heterocronías. En este sentido, estableceré un diálogo entre la noción de “tiempo heterogéneo” propuesta por Partha Chatterjee (2008) y la perspectiva poscolonial de multitemporalidad de Silvia Rivera Cusicanqui (2018).

El primero de los autores Chatterjee nació en Calcuta, India. Es considerado uno de los fundadores del Grupo de Estudios Subalternos que se caracteriza por un fuerte cuestionamiento a las bases epistémicas eurocéntricas occidentales. En sus obras, está presente la ciencia política, la antropología y la historia, que, de forma interdisciplinaria, articulan la lectura de un pensar que observa profundamente su tierra natal. Por su parte, Rivera Cusicanqui, nacida en La Paz, Bolivia, es activista, socióloga e historiadora de orígenes aymara, reconocida por sus estudios sobre la descolonización, con un fuerte arraigo a la cosmovisión y epistemología andina.

* Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades / Universidad Nacional de Córdoba - yaninaluponio@gmail.com

Estos autores ponen en cuestión la idea de un tiempo homogéneo desde sus propias claves situadas. La desnaturalización de la concepción moderna capitalista del tiempo impacta de un modo central e ineludible en la construcción de la comunidad y su identidad. A diferencia de la concepción de un tiempo lineal, homogéneo y progresivo que se impuso en la modernidad, en el enfoque de Chatterjee (2008) y de Rivera Cusicanqui (2018), hablamos de una temporalidad densa y conflictiva, cuyas tensiones no se zanjan con el transcurrir cronológico y cuya estructura profunda no alcanza a ser afectada por los sucesivos cambios superficiales producidos a lo largo de la historia.

Se pone en cuestión, así, la pretensión de un tiempo vacío, homogéneo, capitalista que desestima cualquier resistencia, reduciendo las heterocronías a residuos precapitalistas y a un tiempo premoderno. Ambos pensadores reflexionan sobre categorías de la teoría política moderna en sociedades donde el pasado colonial sigue siendo una dinámica interna. Dentro de este marco, reconsiderando el tiempo, podemos pensarnos desde otras ontologías subalternas y, específicamente, latinoamericanas, para revisar, desde allí, formas de ciudadanía.

Propongo reflexionar sobre una alternativa a la vinculación política que impone el Estado-nación occidental, discutiendo la noción de ciudadanía basada en una concepción del individuo en clave de libertad e igualdad, nacida de las reformas liberales de fines del S.XIX, y dimensionar su rol o influencia en los modos de vinculación comunitaria y cooperativa. Sigo a Chatterjee y Cusicanqui, para quienes esta dimensión no pasa desapercibida, sino que retoman el concepto de comunidad como modo de resistencia. Para el pensador indio, la comunidad es entendida como aquello que linda los márgenes del dominio capitalista. Es el lugar y modo de resistencia que negocia cotidianamente con los partidos políticos y las autoridades gubernamentales por el reconocimiento de derechos legales y derechos adquiridos. A su vez, la socióloga boliviana invita a reivindicar los lazos comunitarios para volver a crear tramas que nos permitan pensar y hacer en comunidad frente a la crisis civilizatoria que vivimos.

Ahora bien, pensar la identidad política en términos de comunidad precisa del marco de las heterocronías, lo cual considero crucial para este giro hacia una nueva configuración política de la comunidad. Es importante hablar de un concepto clave en relación a la lectura de la autora sobre el tiempo. La noción *ch'ixi* es presentada en su libro *Un mundo ch'ixi es*

possible (2010) donde explica que esta idea obedece a la concepción aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. Un color gris *ch'ixi* es blanco y no es blanco a la vez; es blanco y también es negro, su contrario. Repensarnos desde el entrelazado *ch'ixi* de las diversidades poscoloniales actuales, requiere la reconsideración no lineal de los tiempos como heterocronías y multi temporalidades.

La noción de sociedad política en Chatterjee (2008) y la comunidad como modo de resistencia

Frente a la noción de herencia moderna de ciudadano, aparecen poblaciones heterogéneas: grupos de interés, inmigrantes y asentamientos ilegales, comunidades que reclaman por sus derechos de una manera particular, ya no desde la aspiración por la toma del poder para gobernar, sino por la conquista de espacios para definir cómo quieren ser gobernados, con la prerrogativa de que el gobierno debe atender esas demandas, muchas veces, por fuera de las instituciones o marcos legales.

Así, aparece un nuevo camino posible de vinculación entre Estado y sociedad, donde el primero ya no interpela a la ciudadanía como un todo homogéneo, sino que reconoce las diferencias de cada grupo de intereses. En este sentido, ya no podríamos hablar de sociedad civil que precisa de una unificación y homogeneización de los ciudadanos, sino que, estaríamos frente a una sociedad política que respeta la fragmentación y heterogeneidad de cada grupo en particular.

Este cambio de foco y de acción permite un modo de relación entre gobierno y gobernados que se basa en la posibilidad de negociación. Cada sector particular de la sociedad política negocia y hasta puede plantear las condiciones en las cuales este vínculo se dé. Para llegar al punto de la negociación, los grupos de interés deben obtener su reconocimiento como un grupo de población particular, plausible de convertirse, desde el punto de vista de la gubernamentalidad, “en una categoría empírica funcional para definir e implementar políticas públicas” (Chatterjee, 2008, p.130)

Chatterjee (2008) explora cómo algunos grupos sociales han logrado negociar con el Estado y cómo otros no lo han logrado. Entre aquellos que logran este reconocimiento y quienes no, hay un punto clave que los distingue: los pobladores reconocidos, aunque sea un reconocimiento inestable y susceptible siempre a modificarse por avatares políticos cir-

cunstanciales, logran crear una identidad colectiva política con un carácter moral singular que previamente no existía. Hay una transición que va desde un asentamiento determinado, un grupo humano habitando un espacio y tiempo específico, hacia una estructura social que se construye como comunidad. Esta transformación necesita de un compromiso educativo, social y cultural colectivo que lleva a crear un espacio común, una identidad propia y compartida por los integrantes que ahora se sienten parte de una organización mayor.

El éxito de estas negociaciones depende de la habilidad de estos grupos particulares de población para elaborar estrategias de movilización social e influir en la implementación de políticas públicas a su favor. Este camino de acción política es posible y puede tener éxito, aunque siempre es temporal y coyuntural.

Chatterjee (2008) describe a “la sociedad política como un espacio de negociación y contestación generado a partir de la actuación de las agencias gubernamentales, con frecuencia tenemos que hablar de procesos administrativos paralegales y de reivindicaciones colectivas que apelan a lazos de solidaridad moral.” (p.153)

Entonces, es importante hablar del vínculo que existe entre la sociedad política y las formas político-legales del Estado moderno. Los principios de soberanía popular y ciudadanía igualitaria de este último se enmarcan dentro de los conceptos de *propiedad* y *comunidad*. Bajo el concepto de *propiedad*, se establece la regulación legal sobre la cual los individuos deben vincularse en el marco de la sociedad civil. Para que ello sea posible, el Estado debe mantener la ficción de que todos sus ciudadanos forman parte de esa sociedad civil, enunciada en la afirmación que dictamina que todos los habitantes de una nación son iguales ante la ley. Este carácter ficcional de la construcción legal se puede observar en la administración de servicios públicos al diseñar las políticas públicas. De allí se desprenden diferentes modos de vinculación con la población: por un lado, el camino legal en el cual se enmarca la vida de la ciudadanía o sociedad civil, y por el otro, el camino paralegal, privilegiado para tratar las reivindicaciones de la sociedad política.

Ambas coexisten y precisan ser afirmadas, teniendo en cuenta que la sociedad civil funciona como referente o aspiración a alcanzar por parte de aquellos que quedan en su margen. Las luchas de la sociedad política tienen que ver con aquello que, para la sociedad civil, son derechos y

obligaciones que están dentro del ámbito legal. Cabe resaltar la importancia del ámbito paralegal, en términos de que la mayor parte del mundo se mueve dentro de este campo y es parte integral del proceso histórico moderno. La *comunidad*, por su parte, adquiere legitimidad dentro del Estado moderno sólo a través de la *nación*, y toda organización de este tipo que no pueda ser subsumida por la misma es considerada sospechosa. Este movimiento condujo a que la comunidad sea, con éxito en muchos casos, disciplinada por el Estado-nación, sosteniendo que no es más que un residuo del Estado-nación capitalista, aquello que quedó por fuera de los paradigmas de los Estados nacionales contemporáneos.

Esta distinción, que se abre por el disenso de intereses entre el Estado moderno capitalista y comunidades locales, tiene por consecuencia que el primero abogue por la desaparición de la comunidad - no entendida como nación- sosteniendo una narrativa capitalista que afirma que solo los excluidos, una *minoría* (aunque en realidad son la mayor parte del mundo) forman comunidades a partir de la comprobación de la existencia de un poder superior que los marginá y excluye.

Chatterjee propone encontrar en la narrativa de la comunidad un camino para imaginar una alternativa política a la narrativa capitalista del estado. Para ello, sostiene que es vital pensar el conflicto entre comunidad y capital más que en las tensiones entre Estado y sociedad civil. La oposición entre estos últimos no es tan importante para Chatterjee, porque la sociedad civil ha construido un lenguaje similar al del Estado, defendiendo que las retóricas de ambos están imbricadas mutuamente. Por tanto, no sería la mejor opción quedarnos en esta distinción; sino más bien, deberíamos ocuparnos de la oposición entre comunidad y capital, entendiendo que este último intenta romper los lazos del individuo con su cultura y tradición, fortaleciendo un individualismo atomizante sin identidad colectiva común.

La comunidad, desde su propia narrativa -y no la que nos cuenta la narrativa capitalista-, funciona como resistencia contra el Estado y el capitalismo en su afán por romper los vínculos individuales dentro de un entramado comunitario, llevándolo hacia un individualismo atomizado y enajenado. En este sentido, la comunidad se torna un lugar que el capital no podría dominar y por ello, es el espacio ideal para el ejercicio político de los subalternos.

Tiempo heterogéneo en Chatterjee (2008) y Rivera Cusicanqui (2018) vinculado a la noción de comunidad.

Antes de analizar el concepto de tiempo heterogéneo, es preciso retomar la discusión entre Anderson (1989) y Chatterjee en torno a la noción de tiempo. Benedict Anderson nació en la provincia china de Yunnan, en el límite con Vietnam, donde vivió pocos años antes de mudarse con su familia de origen irlandés a Estados Unidos y luego a Irlanda. Su obra está atravesada por los procesos sociopolíticos y culturales del Sudeste Asiático, territorio al cual vuelve en sus análisis sobre la construcción de las naciones y los nacionalismos. Su libro más emblemático fue *Comunidades Imaginadas*, publicado por primera vez en 1983. Allí se enfocó en observar las duraderas transformaciones culturales menos tangibles que hacen factible que se sostenga el nacionalismo. Para ello, retoma nociones desarrolladas por Walter Benjamin, especialmente sobre tiempo homogéneo y vacío y el capitalismo de imprenta que, en su combinación, permitían “comunidades de tipo ‘horizontal-secular, de tiempo transverso’” (Anderson, 1989, p.63) que formaban la base de la imaginación nacional.

Anderson sitúa a la nación en un tiempo homogéneo y dentro de un progreso histórico donde el pasado se conecta con el presente y el futuro de modo lineal. También podría nombrarse como el tiempo del capitalismo, donde no hay lugar para ningún gesto de resistencia, ya que es interpretado como un residuo precapitalista de un tiempo premoderno. Dichas resistencias al capitalismo son concebidas como huellas del pasado de la humanidad, como algo que debería haberse abandonado, aunque no se haya hecho aún.

Si bien Chatterjee respeta la propuesta de Anderson, la acusa de contener demasiados esencialismos discutibles y, frente a ello, desarrolla su crítica a partir de lo que describe como la *utopía* del tiempo homogéneo. Sostiene que la propuesta del pensador nacido en el sudeste asiático es una utopía donde el pasado no tendría asidero en el devenir de la nación, que termina siendo un “significante vacío” (Chatterjee, 2008, p.11) colmado de diferentes experiencias de diversos grupos sociales. El pensador indio declara que la conexión lineal de pasado, presente y futuro sería la condición de posibilidad para “imaginaciones historicistas de la identidad, nacionalidad, progreso, etc.” (Chatterjee, 2008, p.62), pero que, en cualquier caso, ese tiempo homogéneo y vacío no existe para nadie en ninguna parte del

mundo. La nación, para él, nunca habitó el *tiempo utópico del capitalismo*, y lo confronta con la dimensión del espacio real de la vida moderna en un tiempo heterogéneo y denso, haciendo referencia al concepto de heterotopía.

Este concepto es presentado por Michel Foucault en una conferencia pronunciada en el *Cercle d'Études Architecturales* (Círculo de Estudios Arquitectónicos) en París el 14 de marzo de 1967. El mismo remite a que vivimos en la época de la simultaneidad, de la yuxtaposición, de lo cercano y de lo lejano, de lo contiguo y de lo disperso. Luego, desarrolla las heterotopías como rasgos característicos de la sociedad moderna contemporánea y expresa que le interesan especialmente aquellos espacios que se encadenan entre sí, pero que, al mismo tiempo, se contradicen con todos los demás. Para Chatterjee, no hay una convivencia o coexistencia de un tiempo moderno y un tiempo premoderno, sino realidades heterogéneas y fragmentadas que “son los nuevos productos del encuentro con la propia modernidad” (Chatterjee, 2008, p.63). Para el autor, hay evidencia suficiente para observar que *otros tiempos* no son meras supervivencias de un pasado premoderno, sino el producto nuevo del encuentro con la propia modernidad.

Por su parte, y desde latitud latinoamericana, Rivera Cusicanqui (2018) desarrolla una concepción particular de tiempo que nace de las entrañas de la cultura aymara. Rivera Cusicanqui (2018) reflexiona en torno a la episteme indígena en su afán por movilizar disciplinas y academicismos rígidos, interpelando, en diferentes tonos, las miradas esencialistas y el colonialismo interno que opera en la base estructural de la articulación social de las sociedades latinoamericanas, tanto en los intentos de reorganización política que devinieron en la formación de los estados nacionales, como en los gestos cotidianos de la vida diaria que reproducimos con nosotrxs mismos y con todo aquello con lo que tratamos. Esto quiere decir que la impronta colonial, aún con los siglos ya acaecidos desde la conquista española, está grabada todavía hoy tanto en las relaciones sociales entre sujetos que conviven en una misma región, como en la autopercepción que tenemos de nosotros mismos y de los otros (humanos y no humanos). La autora recupera el aforismo aymara *Quipnayra uñtasis sarnaqapxañani* para hablar de otro tipo de concepción temporal que le interesa para contraponer a aquella progresiva, lineal y homogénea. Esta concepción aymara alude a “la necesidad de caminar siempre por el presente, pero mirando

futuro-pasado (...) y ése es el andar como metáfora de vida porque no solo se mira futuro-pasado; se vive futuro-pasado, se piensa futuro-pasado" (Rivera Cusicanqui, 2018, p.84). Este gesto anacrónico concibe un pasado delante, un futuro atrás y un presente que es violentado por un pasado que irrumpre inexorablemente sobre él, devolviendo imágenes reveladoras para el presente.

Existe, pues, un tiempo indeterminado y denso que contrasta con el tiempo lineal propio de un tipo de narración histórica asociada a la consolidación de los nacionalismos modernos. Podría decirse que, a partir de la asimilación de momentos de crisis, la pregunta por el tiempo es recurrente, Rivera Cusicanqui también remite a Benjamin (1942) cuando habla de *instantes de peligro* que permiten traer al presente un pasado que estaba muerto para convertirlo en una vía posible de emancipación, saliendo de la polarización del presente para (re)ver el pasado y (re)comprender el presente.

La autora defiende que coexisten diversas temporalidades que se tensionan mutuamente y, si bien dichas tensiones remiten a profundos procesos históricos del pasado, conservan actualidad, ya que dichos procesos no se han resuelto y constituyen el actual carácter abigarrado de las culturas andinas. Es importante mencionar que, al traer la epistemología aymara como herramienta para abrir interrogantes, reflexiones y quizás, sobre todo la posibilidad de una narración diferente sobre nuestra concepción de colonialismo, la autora es consciente de la proliferación de apropiaciones culturales, de conceptos y prácticas indígenas dentro de debates decoloniales o estatales, con los cuales es sumamente crítica.

Así, se posiciona sobre una línea anticolonial que no implica solo el ejercicio del pensamiento, sino también las prácticas, el decir y hacer del cuerpo, un pensar situado en el aquí y ahora de un territorio dado que busca deslegitimar cualquier modo de codificación y uso ornamental de lo indígena, tan recurrente, en su visión, en posturas decoloniales y post-coloniales, sin mencionar el especial peso que le da a la fetichización de los conceptos indígenas utilizados por el Estado-nación. Para la autora, cada uno de estos es un proceso de colonización simbólica. Esto nos exige estar atentos a los propios gestos coloniales que, aun queriendo alejarnos de ellos, reproducen dicotomías coloniales que potencian la recolonización cotidiana. No hay que perder de vista que nuestro pensamiento se formula en base a discursos colonizantes y colonizadores que se reproducen toda-

vía hoy como una dinámica interna. Estas huellas coloniales enquistadas en nuestro interior son el pensamiento polar y binario, la jerarquización -basada en el saber institucionalizado que distancia la praxis de la teoría y termina destruyendo la praxis- y la lectura lineal de la historia. Otro modo de pensar y hacer, escuchar y narrar es imprescindible para reafirmarnos desde un lugar diferente al que nos ha impuesto la misma colonización.

En este sentido, el tiempo es uno de los conceptos más significativos sobre el cual hacer preguntas; de él nacen las posibilidades de construcción política que precisan de un tiempo especial de definición epistémica. Como ya se mencionó en Chatterjee (2008) el tiempo homogéneo y lineal es necesario para la construcción de un progreso capitalista moderno, y aún más, neoliberal, como el que se nos presenta hoy en día. Rivera Cusicanqui (2018) desarrolla una idea resonante con esta, pero desde la contingencia colonial latinoamericana, donde se ponen en juego otros discursos, otras lenguas y, por lo tanto, otras ontologías. Ambos autores, desde sus coordenadas situadas, buscan una desnaturalización de la concepción moderna capitalista del tiempo porque impacta de un modo central e ineludible en la construcción política de comunidades y sus identidades. A diferencia de la concepción de un tiempo lineal, homogéneo y progresivo que se impuso en la modernidad, en el enfoque de Chatterjee (2008) y en el de Rivera Cusicanqui (2018), hablamos de una temporalidad densa y conflictiva, cuyas tensiones no se zanjan con el transcurrir cronológico.

Referencias

- Anderson, Benedict (1989) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.
- Benjamin, Walter (2005) Sobre el concepto de historia. *Obras completas*. Libro II/2. Madrid: Abada
- Benjamin, Walter (2005) *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Chatterjee, Partha (2008) *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI- CLACSO.

Foucault, Michael (2004) De los espacios otros [Des espaces autres]. Conferencia dictada en el Cercle des études architecturales, 14 de marzo de 1967. Publicada en *Architecture, Mouvement, Continuité*, octubre de 1984. https://www.fadu.edu.uy/estetica-diseno-i/fi-les/2017/07/foucault_de-los-espacios-otros.pdf

Rivera Cusicanqui, Silvia (2018) *Un mundo chixi es posible: Ensayos de un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.



Cartografías de las memorias: lenguajes de la cultura, cuerpos y escrituras (1a ed.)
Paula Massano y Lucía Ríos (Eds.)
Publicado por el Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba
Noviembre de 2025 [Libro digital]
Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento - Compartir Igual (by-sa)