XENOFUTURISMO. FIGURACIONES DECOLONIALES DEL FUTURO A PARTIR DE SEMIOVERSOS VERNÁCULOS*

***Este ensayo es la traducción al español del texto "Towards Xenofuturism.** Decolonial Future Figurations from Vernacular Semioverses", publicado en el volumen 5, n.° 3, del Journal Linguistic Frontiers, en 2022.

Cristina Voto**
Rodrigo Martin-Iglesia***
Rocío Agra****

Fecha de recepción: 26 de febrero de 2024 **Fecha de aceptación:** 11 de abril de 2024

XENOFUTURISM. DECOLONIAL FIGURATIONS OF THE FUTURE BASED ON VERNACULAR SEMIVERSES

Sugerencia de citación: Voto, Cristina, Rodrigo Martin-Iglesia y Rocío Agra. Xenofuturismo. Figuraciones decoloniales del futuro a partir de semioversos vernáculos. *La Tadeo DeArte* 9, n.° 12, 2023: en prensa. https://doi.org/10.21789/24223158.2106

**Ph.D. en Diseño de la Universidad de Buenos Aires. Profesora de la Università degli Studi di Torino, Italia
cristina.voto@unito.it
https://orcid.org/0000-0002-9448-6122

***Doctor en Diseño (Arquitectura) Universidad de Buenos Aires. Profesor de la Universidad Nacional de La Matanza, Argentina.
rodrigo.martin@fadu.uba.ar
https://orcid.org/0000-0002-9109-6292

**** Magister en Diseño Comunicacional de la Universidad de Buenos Aires. Profesora de la Universidad Nacional de La Matanza, Argentina.
ragra@unlam.edu.ar

RESUMEN

El objetivo de nuestra investigación es cuestionar las narrativas del futuro del Norte Global a través de construcciones semióticas vernáculas alternativas. Analizaremos el impacto que los semioversos vernáculos americanos tienen en la posibilidad de generar figuraciones decoloniales de futuros alternativos, basándonos en el marco teórico de lo que denominamos *xenofuturismo*. Arraigado en América Latina, el xenofuturismo tiene dos vertientes complementarias: la recuperación de una memoria activa de la deconstrucción decolonial y la comprensión de la alteridad radical. Dentro de estos semioversos, exploraremos las figuraciones culturales aymaras, para las que el futuro no está delante sino detrás, desorientándonos del presente, única dimensión temporal en la que existimos. La idea de futuro-pasado, o de que el pasado puede ser visto como futuro, deviene entonces central. Esta hibridez temporal desgarra la linealidad del tiempo y perfila la emergencia de figuraciones del futuro que contienen una densidad de tensiones temporales en el presente.

Palabras clave:
Xenofuturismo; figuraciones del futuro; vernáculo; decolonial; semioversos; arte.

ABSTRACT

The objective of our research is to question the narratives of the future from the Global North through alterna-tive vernacular semiotic constructions. We analyze the impact that American vernacular semiverses have on the possibility of generating decolonial figurations of alternative futures, based on the theoretical framework of what we call Xenofuturism. Rooted in Latin America, Xenofuturism has two complementary approaches: the recovery of an active memory of decolonial deconstruction and the understanding of radical alterity. Within these semi-verses, we will explore Aymara cultural figurations. In them, the future is not ahead but behind, disorienting us from the present, the only temporal dimension in which we exist. The idea of future-past, or that the past can be seen as future, then becomes central. This temporal hybridity tears apart the linearity of time and outlines the emergence of figurations of the future that contain a density of temporal tensions in the present.

Keywords:
Xenofuturism; Figurations of the future; Vernacular; Decolonial; Semi-verses; Art.

...sus cuerpos
están procesando mucha
información hacia un salto
a lo humano, los sueños que
conforman sus creencias y
prácticas colectivas serán
construidos, narrados y
ficcionalizados desde las
montañas, las selvas, los
mares del sur, las raíces
fluorescentes son ese
derecho a ser y reconocerse
como monstruos desde la
imaginación, la Densidad
Andina, la ficción y la
ciencia en las narrativas
contemporáneas de los
mestizos neoandinos, raros y
espeluznantes.

José Luis Jácome Guerrero (2020)

INTRODUCIR EL FUTURO DESDE EL SUR GLOBAL

Vivimos rodeados de figuraciones del futuro, imágenes situadas que organizan las prácticas culturales y las relaciones sociales. Dentro de un denso tejido, estas imágenes hacen visibles determinadas estéticas y, al mismo tiempo, diseñan los cronotopos[1] de la narración sociocultural. Condensando figuraciones, concebidas como "cartografías materialistas de posiciones sociales situadas, es decir, incrustadas y encarnadas" (Braidotti 2014, 179), las futurizaciones también pueden determinar qué expectativas de futuro pueden imaginarse y cuáles están más allá de lo inteligible, qué expectativas vitales pueden potenciar y cuáles descartar o desechar. En definitiva, contextualizar las figuraciones de futuro requiere pensar la interrupción de las expectativas que construyen la continuidad de las futurizaciones. Es en este sentido que analizamos algunas figuraciones de futuros que ejemplifican la semiótica de lo xeno, como la experiencia de ser extranjero, en los semioversos del Sur Global. Dentro de esta perspectiva, la propuesta de un xenofuturo, como figuración "localizada y, por lo tanto, inmanente a condiciones específicas" (Braidotti 2019, 34) del futuro, emerge de encarnar la hibridez de imágenes y cuadros de alteridad radical.

Enraizados en y desde América Latina[2], podemos encontrar dos figuraciones complementarias y situadas: en primer lugar, el legado discursivo de la alteridad colonial como radicalmente ajena; en segundo lugar, la hibridez punzante que incrusta los discursos relacionados con el tiempo-espacio. En este contexto, encontramos "una historia del tiempo propia y un tiempo de la historia diferente" (Quijano 1988, 61). Las figuraciones de esta alteridad radicalmente híbrida se tejen en los semioversos vernáculos andinos: los universos semióticos donde se pueden representar las figuraciones que se resisten al paradigma colonial. Mientras que para Juri Lotman (1984) la semiosfera puede entenderse como el espacio en el que diferentes sistemas de signos culturales pueden perdurar y ser generativos, nosotros nos referiremos a los semioversos como aquellos mundos posibles que pueden ser actualizados en la semiosfera colonial gracias a prácticas figurativas como la construcción de mundos y la narración de historias. Desde esta perspectiva, los semioversos tienen coherencia interna y pueden variar en los modos en que promulgan el espacio y el tiempo. Los llamados vernáculos corresponden a los regímenes discursivos que se hablaron, se hablan y se hablarán en los territorios que han sido colonizados. Como todos los semioversos, los vernáculos producen futuros y pueden sugerir múltiples tramas espaciotemporales. Además, son intrínsecamente decoloniales e híbridos, ya que contienen los discursos que se han intentado borrar junto con los instalados por la hegemonía, como veremos en el cuarto apartado del artículo.

Nuestro estudio pretende comprender, en lo que definimos como xenofuturo (Martín Iglesias, Voto y Agra 2020), una figuración decolonial de la alteridad como diseño abierto para la semiótica especulativa en y desde el Sur Global. Xenofuturo es también nuestro intento de diseñar un marco para la producción de narrativas híbridas capaces de descentralizar el poder de las figuraciones hegemónicas (como herencia colonial) sobre futuros alter-nativos. Se trata de una figuración conformada por narrativas situadas y vernáculas que pueden proporcionar herramientas tanto interpretativas como creativas con las que diseñar y producir un nuevo conjunto de figuraciones para la imaginación, y no solo nuevas imágenes del futuro. Dentro de esta propuesta, en lo que sigue, se reconocerá la promulgación de semioversos vernáculos andinos para la construcción de un pensamiento de futuro alternativo dentro de un género propio de la cultura del Norte Global, como es la ciencia ficción. Nuestra hipótesis es que pensar en términos de xenofuturo permitirá comprender las relaciones subalternas y proporcionar herramientas para curarlas. Así, podríamos preguntarnos: ¿de qué manera las figuraciones funcionan como un dispositivo capaz de crear imágenes descolonizadas del futuro?

NO FUTURO Y FUTUROS NEGADOS

En tiempos de crisis sistémica, como los que vivimos actualmente y que pueden entenderse dentro del Antropoceno, es habitual buscar consuelo profundizando en una elaborada figuración del futuro alejada del presente. Sin embargo, la fuerza pragmática de esa imaginación nunca será tan poderosa como la que destila una elaborada reconstrucción del pasado. En la era del Antropoceno, encontramos una omnipresente figuración del futuro imbricada en lo que los antropólogos Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro llaman las mitologías del fin del mundo, es decir, discursos que manifiestan "el giro a la baja de la aventura antropológica occidental, es decir, como esfuerzos, aunque no necesariamente intencionados, por inventar una mitología adecuada a nuestros tiempos" (Danowski y Viveiros de Castro [2014] 2019, 6). Es esta teleología trágica contemporánea de Occidente la que propaga la atmósfera apocalíptica y la consecuente inestabilidad del presente que, podemos afirmar, no consiste tanto en asumir que en el futuro tendremos que vivir en un mundo lleno de riesgos, sino más bien en asumir que tendremos que vivir en un mundo que deberá decidir su futuro en condiciones de inseguridad que él mismo habrá producido y fabricado (Beck 1986).

En el mismo sentido, Mark Fisher (2009) define el fracaso de las futurizaciones occidentales como la institucionalización de modelos culturales sin riesgo y políticas de prospectiva debilitadas. Lo que el historiador Frederic Jameson (1991) llamó posmodernidad, Fisher (2009) lo concibe en términos de realismo capitalista: una práctica de colonización de toda capacidad inventiva de una alteridad que naturaliza la violencia axiomática del destino para la que no hay alternativa a lo que conocemos. Para el realismo capitalista, pareciera que no existen posibilidades sociales ni herramientas narrativas que hagan posible la emergencia imaginativa de nuevas formas capaces de garantizar la capacidad proyectiva de su realización y, al mismo tiempo, la concreción material de su sostenibilidad. Esto no significa que no haya lugar para la emergencia de la potencialidad de lo actual en el presente, sino que más bien tenemos la compulsión de repetir lo sinusoidal: "Una novedad surge en el imaginario y se pone de moda; luego decae y queda relegada a las filas de lo kitsch. Por último, vuelve con fuerza y se transmuta de un contexto virtual a uno real" (Surace y Voto 2020).

Dada la fuerza con la que se han sellado culturalmente estas direcciones antropocénicas, parecería que no hay otra salida que el anhelo nostálgico: un retorno al futuro como iteración persistente emprendida por un sujeto del hacer disfórico, connotado por la performance de ese metasujeto que trae la posición narrativa del sujeto atrapado en su *hic et nunc* sobre el simulacro narrativo convocado, portador de una euforia originaria (Greimas 1991). La nostalgia, por tanto, sería la conciencia disfórica de una disyunción en o sobre el tiempo, la superposición de un estado patético disfórico de melancolía que presupone otro estado patético de pesar, que a su vez presupone la disyunción de una situación eufórica de conjunción con un objeto de valor. Es una condición ya reconocida por Antonio Gramsci (1951) durante los días de su encarcelamiento: "La crisis consiste precisamente en el hecho de que lo viejo está muriendo y lo nuevo no puede nacer; en este interregno[3] aparece una gran variedad de síntomas mórbidos".

Hoy, la pregunta por las condiciones fértiles para diseñar el futuro implica no sólo una revisión de lo que son las condiciones de obturación, sino también de lo que son las condiciones de apertura de los fenómenos mórbidos, tal y como las describe Gramsci (1951). Es un llamado simultáneo a la revisión de los tropos repetidos y las imágenes replicadas: las narrativas distópicas sobre el futuro nos inundan con paisajes putrefactos de tierras muertas, sociedades esclavizadas por la inteligencia artificial, ciudades colapsadas bajo el óxido de la contaminación ambiental, cuerpos inmovilizados por una realidad virtual donde la violencia misógina se territorializa en la figura del cyborg feminizado, mientras el colonialismo especista y el imperialismo interplanetario se naturalizan como la única lógica posible de supervivencia. En estas narrativas, vemos un principio de realidad incapaz de ser borrado: una clave espectral que, desde el reconocimiento de la inmovilidad abrasiva en la que nos hunde la naturaleza

ontológica del bucle histórico posmoderno, puede operativizar la pretensión especulativa de lo que fue, de lo que pudo haber sido o incluso de lo que podría llegar a ser. Es la condición fantasmática la que puede posicionarse como agencia virtual de reorganización político-emocional sobre el advenimiento de lo posible, la concretización de lo otro y la sostenibilidad de lo alter-nativo: lo xeno.

ES SOLO CUESTIÓN DE TIEMPO

La primera y fundamental diferencia entre las figuraciones del futuro en el Norte Global y en el Sur Global es que, para el primero, el tiempo es pensado como lineal y progresivo, mientras que, para el segundo, con un enfoque particular en América Latina y la región andina, el tiempo es cíclico, con constantes renacimientos (Estermann 2009). En el contexto del Norte Global, el programa newtoniano es el diseño fundacional para la figuración del futuro en cuanto a avances lineales y progresivos, de lo simple a lo complejo, mediante el perfeccionamiento de metodologías y estrategias coordinadas con las prácticas de disciplinamiento de la naturaleza y la sociedad. Este programa bebe de las tradiciones grecolatinas e instala una flecha temporal definida por el diseño de estrategias analíticas y formas de abstracción que permiten abordar grados crecientes de complejidad: "El tiempo absoluto, verdadero y matemático, por sí mismo, y por su propia naturaleza, fluye uniformemente, sin atender a nada externo" (Martín Iglesias 2017). Tanto René Descartes como Francis Bacon también consideraban el tiempo como esencialmente lineal. Durante siglos, la figuración lineal y secuencial igualmente construyó la retórica sobre la causalidad orientada al diseño de un horizonte sociocultural evolucionista que persiste: el orden antropocénico también sigue siendo newtoniano.

En *Sedimentos del tiempo: sobre historias posibles* (2001), el filósofo e historiador alemán Reinhart Koselleck sostiene que, en la modernidad, las expectativas se han desvinculado cada vez más de las experiencias concretas. Hablar de modernidad implica referirse a procesos sociales e históricos originados en Europa Occidental desde la aparición del Renacimiento. En este sentido, la modernidad es simultánea al proceso de colonización, subalternación y explotación de recursos, poblaciones y conocimientos. Es un cambio ontológico en la forma en que se regula la reproducción social, basado en una transformación del sentido temporal, donde el futuro sustituye violentamente al pasado. La experiencia fundadora de la subjetividad moderna no es el "yo pienso" cartesiano, sino el "yo conquisto" cortesano. La modernidad es una imagen sintética de todo el proceso colonialista al que fue sometido el Sur Global (Escobar, 2007), ya que no es un acontecimiento que se extiende a otros continentes, sino el producto de la inclusión excluyente de la alteridad constitutiva, de la cual América Latina es el primer análogo (Dussel 2007). América Latina siempre ha sido moderna por su traumática herencia colonial, por lo que no es de extrañar que sea en esta periferia colonial donde podamos encontrar los primeros contradiscursos críticos a la modernidad, como las crónicas de Bartolomé de las Casas[4] (Dussel 2008) y, más recientemente, la investigación de la historiadora Silvia Federici (2004) en *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Federici afirma que, a principios del tercer milenio, junto con una nueva expansión global de las relaciones capitalistas, se ha producido un retorno mundial de un conjunto de fenómenos habitualmente asociados a la génesis del capitalismo. Este trabajo, centrado en el desarrollo del

capitalismo desde un punto de vista feminista, expone el resurgimiento de la caza de brujas como parte de ciertos procesos de modernización en África y Brasil.

Por otra parte, la socióloga y activista boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2010a) afirma la necesidad de reconstruir históricamente la génesis de América Latina a partir de dos categorías: la memoria de corto y largo plazo. Dentro de esta propuesta, se encuentra el desafío de tematizar el futuro en estrecha correspondencia con la densidad de su pasado: la ruptura de las memorias provocada por la conquista y la evangelización, la prescripción de un "pasado corto" imaginario para un "nuevo" continente y la habitual escasez de conciencia histórica hacen que el futuro en América Latina tenga poca articulación con su pasado. Estas categorías —memoria a corto y a largo plazo— operarían dialécticamente dentro de las luchas y resistencias del continente, poniendo de relieve aquellos vestigios coloniales aún muy presentes en las sociedades latinoamericanas actuales y haciendo posible una imagen del futuro mirando hacia el pasado posible.

Citando los *Pasajes* de Walter Benjamin, Rivera Cusicanqui (2018) postula que la coexistencia híbrida en presencia de diversas temporalidades plantea la existencia de sintagmas del pasado, es decir, unidades de figuraciones provenientes de diversos horizontes históricos, cargadas de conflictos no resueltos. Estos sintagmas diseñan constelaciones, que aluden a la posibilidad de que imágenes del pasado se actualicen en un presente, con la capacidad de reconocerse en ellas y de encender materiales explosivos latentes. Diferentes horizontes temporales y diferentes sintagmas que coexisten en esta multitemporalidad entran en constelaciones entre sí y con el presente: "Este nativo amerindio habita en nuestra memoria, y su presencia nos ha dado la marca primordial de la alteridad: la ha inscrito en nuestro cuerpo y en nuestra subjetividad. La posibilidad de una imagen dialéctica que combine este fondo ancestral con la modernidad agresiva de nuestro tiempo está abierta a una nueva constelación porque la historia no es lineal" (Rivera Cusicanqui 2018, 89). Estas constelaciones son capaces de vincular figuraciones futuras con presentes y pasadas, desde el prisma de la temporalidad ajena. A través de esta constelación, la hibridación figurativa no se reduce a lo venidero, sino que se experimenta como un ser-venir, armonizando la experiencia, la narrativa y la expectativa de hoy y de ayer.

La propuesta de Rivera Cusicanqui parte de hacer del aforismo vernáculo aymara *Qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani* —que puede traducirse como "mirar el pasado para caminar por el presente y el futuro"— el núcleo de su análisis, ya que "señala la necesidad de caminar siempre por el presente, pero mirando el futuro-pasado; de esta manera: un futuro detrás y un pasado delante. Es el caminar como metáfora de la vida" (Rivera Cusicanqui 2018, 84). Esta idea de futuro-pasado, o de que el pasado puede ser mirado como futuro, funde las dos dimensiones temporales aludidas y las ordena viviendo en coexistencia en el presente. Esta interconexión híbrida derriba la linealidad del tiempo y perfila la emergencia de un tiempo que contiene una densidad de dimensiones históricas en tensión en el momento presente. Según el aforismo vernáculo aymara, "el futuro no está delante, sino detrás". Es una carga que llevamos a cuestas, que nos pesa y nos engaña porque el intento de orientarnos por la idea de linealidad progresiva nos desorienta y nos hace desistir del presente. El futuro está en el pasado y el presente puede ser el único tiempo real, pero, en su superposición de temporalidades, emergen huellas de la más remota antigüedad que se entretejen con otras perspectivas e historias:

> Situados siempre en el presente, lo que tenemos delante no es el futuro sino el pasado, y cuando miramos al pasado como futuro, encontramos en esas formas comunitarias que sobreviven, a pesar de todos los intentos por desterrarlas, una lógica alternativa, de la que podemos inspirarnos para actualizar formas de hacer más orgánicas, sanas y humanas. [...] En aymara, el pasado se llama *nayrapacha*, y *nayra* son también los ojos, es decir, el pasado está delante; es lo único que conocemos porque podemos mirar, sentir y recordar. El futuro, en cambio, es una especie de *q'ipi*,

> una carga de preocupaciones, que es mejor tener en la espalda (*qhilpha*), porque si lo pones delante no puedes vivir, no puedes caminar. (Rivera Cusicanqui 2018, 51-84) [cita]

El pasado como futuro puede entenderse como "volver", "reconstruir", "restituir", como en el concepto andino de *Pachakuti* (*pacha*: espacio-tiempo; *kutiy/kutyña*: dar la vuelta, volver), es decir, una lógica desordenadora de dar la vuelta al espacio-tiempo. En este sentido, "volver" o "reconstruir" no equivale a "restaurar"; sin embargo, se trata de un movimiento de desorden-reordenación del espacio-tiempo, que trasciende la mera decisión humana, pues forma parte del ritmo del espacio-tiempo, el movimiento del Pacha. Más que una necesidad dialéctica de revolución habría un *Pachakuti*, como condicionamiento espaciotemporal supra-intra-humano (Mamani 1992), una forma de nombrar el cronotopo del pasado-presente-futuro donde los humanos solos no explican los cambios en el espacio-tiempo; habría ritmos cíclicos del *Pachakuti*. El pasado puede transformarse "en una imagen dialéctica, reverberante, una categoría política capaz de sacudir el tiempo presente y despertarnos del letargo en que nos hemos sumido" (Rivera Cusicanqui 2018, 97). Mirar a ese pasado, que renace en el presente y lo hace temblar, no es un movimiento nostálgico, sino un acontecimiento de actualización y reapropiación celebratorias. Es un llamado a rastrear y restablecer las potencialidades utópicas y emancipadoras de América Latina. De este modo, los pasados alternativos, o *ucronías*, se constituyen como una salida a los límites de lo marcado con sangre, de los designios impuestos, o de la inexistencia de un futuro, no solo en términos de subjetividad, ya que "es muy probable que cada grupo humano [...] recorte, en el espacio que ocupa, donde realmente vive, donde trabaja, lugares utópicos y, en el tiempo que ocupa, momentos ucrónicos" (Foucault 1984, 19), sino también en los horizontes de las expectativas colectivas. Porque esta estrategia reafirma que "el proyecto histórico de las cosas produce individuos, el proyecto histórico de los vínculos produce comunidad" (Segato 2018).

FICCIONES ESPECULATIVAS EN LOS SEMIOVERSOS VERNÁCULOS LATINOAMERICANOS

En el Sur Global, las escrituras, el arte y las mitologías siempre han permitido el desarrollo de figuras de "resistencia cultural" (Escobar 1993, 32), asumiendo imágenes de occidentalización, sin occidentalizarse, pero comparándolas y gestionándolas para mantener vivas las expectativas de una alteridad posible, de un mundo posible. Es en esta perspectiva que pensamos los semioversos vernáculos aymaras: como universos semióticos de figuración situada donde el *xeno* resiste a través de una red de hibridaciones. En lo que sigue, pues, iniciaremos una excursión por las producciones culturales donde las figuraciones vernáculas de los semioversos andinos condensan las figuraciones de xenofuturo.

Hemos visto cómo la figuración del *xeno* es entendida como la encarnación de la alteridad radical, culturalmente inconmensurable, como se expresa en el semioverso de las culturas vernáculas andinas, como la aymara, pero también las asociadas al mundo azteca. Por otro lado, la hibridez es la condición incorporada de la existencia situada en América Latina, rasgo distintivo de un continente profundamente mestizo donde el devenir adquiere un valor diferencial. En este contexto, incluso en lo que respecta a las producciones culturalmente instaladas, como la literatura, predomina la tendencia a mezclar sintagmas híbridos del tiempo, especialmente en comparación con la literatura del Norte Global, así como la persistente figuración de lo ajeno. Nos referiremos a este horizonte tanto discursivo como vernáculo como ficción especulativa latinoamericana, un fenómeno muy amplio que va desde el vívido *gótico caribeño* de la cubana Daína Chaviano (2017) hasta el *ciberchamanismo* del chileno Jorge Baradit (2005), pasando por el cosmopolitismo culto argentino y la influencia de las culturas ancestrales nativas en autores bolivianos, ecuatorianos y peruanos[5].

La ficción especulativa dentro de la literatura latinoamericana funciona como plataforma para construir otros mundos posibles a través de escenarios híbridos. Personajes alienígenas regidos por leyes vernáculas abren caminos a la emancipación de la herencia colonial. La novela *De cuando en cuando Saturnina: una historia oral del futuro (*2004), escrita y editada por la antropóloga, profesora y cocalera anglo-yungueña Alison Spedding, forma parte de una trilogía que narra las reencarnaciones de Saturnina Mamani Guarache, más conocida como la Satuka. En el siglo XVII, cuando la protagonista es una *cacica*, es decir, una líder local, el género literario utilizado es la picaresca andina (*Manuel y Fortunato,* 1997); en los años ochenta, encarnada como camionera, atraviesa un contexto narco en una novela de acción *(El viento de la cordillera*, 2001); y, por último, en el futuro de 2084, el género que la autora adopta y quizá parodia (en el sentido de dialogar con él) resulta ser la ciencia ficción ciberpunk.

La navegante espacial *Satuka* es una activista política que salta a la fama interplanetaria tras su precipitada implicación en la destrucción, en 2079, de la luna marciana Fobos (último bastión de la supremacía blanca). Identificada como cabecilla del comando "Flora Tristán", un grupo revolucionario anarcofeminista que entre sus principales objetivos pretende destruir cualquier forma de dominación "imperialista" y "patriarcal", es detenida. La detención se

produce después de que el grupo destruya el recientemente restaurado Coricancha, el antiguo Templo Inca del Sol en Cuzco, Perú, en un atentado terrorista. Así, a través de las salvajes hazañas de este personaje, sería posible acceder al interior de un mundo hasta ahora inaccesible para los forasteros (Gutiérrez León 2011, 75): la historia del Qullasuyu Marka, que abarca la mayor parte de la exBolivia y el Puno peruano.

De cuando en cuando Saturnina es "la primera novela original de ciencia ficción escrita en español andino, aymara y spanglish", como proclama la contraportada de la novela. Añadimos que es la primera ciencia ficción en semioverso vernáculo aymara. Satuka viaja libremente entre las estrellas, así como entre los vivos y los muertos. Se trata de una transgresión del canon del género, una hibridación entre la ciencia ficción y los tópicos neogóticos. En la literatura occidental, el mundo de los muertos y los vivos está dividido. Vampiros y zombis no conviven (normalmente) con robots y clones. La primera serie de relatos se ocupa del "campo simbólico de la muerte" (Link 1994), mientras que la ciencia ficción se estructura en torno a cuestiones sobre la vida y sus condiciones. En el repertorio de posibilidades que despliega Spedding, cualquier arma puede servir para combatir el racismo y el imperialismo machista, ya sea occidental o indígena. La brujería, el hacking, las bombas o los espíritus del monte son alternativas (Gutiérrez León 2011, 83). Satuka es consciente de que el tiempo en la Zona es cíclico: el pasado, o "tiempo inmemorial" (Yanapara 1992, 224), siempre estará por delante, reclamando la memoria. La autora viaja libremente y utiliza todas las herramientas narrativas a su alcance, saltando continuamente entre diversas instancias de pasado y futuro que se funden en una intrincada red temporal, rompiendo con cualquier concepción lineal del relato o de la historia. Como explica el "manual del usuario" al principio del texto: "El texto que sigue consiste [...] en una serie de narraciones y/o conversaciones, más que en entrevistas propiamente dichas, que componen en total treinta y cuatro capítulos de extensión variable. Se realizaron con diferentes personas en distintas ocasiones. No forman, por tanto, un único relato lineal, y es posible leerlos en distintos órdenes, aparte del orden narrativo general elegido por los compiladores" (Spedding 2004).

Sin embargo, estas estrategias no solo pretenden romper la linealidad del tiempo occidental, sino que, como observa Mancosu (2017, 20), "el desorden narrativo de la historia oral relatada en *De cuando en cuando Saturnina* es, de hecho, sólo aparente". La novela remite a una noción de tiempo Aymara, a un pasado y a unas historias "concéntricas" que consiguen romper con la linealidad temporal de la ontología occidental, quebrantar las normas implícitas de la narración histórica y deconstruir un concepto de historia universal. La ciencia ficción, con su flexibilidad, ironía y parodia, sugiere otra forma de narrar el pasado y logra ir más allá de las distinciones entre mito e historia, real e irreal, posible e imposible" (Mancosu 2017, 20).

Cada división temporal (o *pacha*) está restringida a un espacio determinado, según la idea espacio-temporal de la mitología andina. En la novela, es posible reconocer tres cronotopos. El primero es la edad del *taypi*, que evoca imágenes de multitud y diversidad, así como un microcosmos potencial a través del cual podrían entenderse el espacio y el tiempo. El *taypi* es un lugar donde pueden cohabitar personas de todos los orígenes, y remite al principio de los tiempos. La edad de *puruma*, que alude a la puesta de sol, ocupa el segundo lugar. Es el momento en el que empiezan a suceder cosas. La edad de *awqa*, o *pachakuti*, es la tercera pacha y la más interesante de leer *De cuando en cuando Saturnina.* Aunque *awqa* y *pachakuti* pueden traducirse como "enemigo" y "estación de la guerra", respectivamente (Bouysse 1987, 192), esta última también se refiere a todo lo antitético, lo opuesto, lo que no puede combinarse y no coincide: "El mundo que da la vuelta, el fin de un mundo y el comienzo de otro nuevo" (Spedding 2004, 331). Sin embargo, esta oposición no debe entenderse como una relación dialéctica:

> El pensamiento aymara ha encontrado dos formas de conciliar estos estados antagónicos: una, a través del encuentro, *tinku*; y la otra, a través de la alternancia, *kuti*. *Tinku* es el nombre de una lucha ritual entre dos bandos opuestos, y puede expresarse como el encuentro de dos mitades complementarias. Aunque tiene apariencia de combate, al ser un rito, su función es medir fuerzas y restablecer el equilibrio, porque permite una coincidencia, un momento de unión simbólica. Otra respuesta para la reconciliación de los elementos *awqa* es la alternancia, expresada en términos del *kuti*, que habla de un cambio de giro, de una vuelta completa. (Gutiérrez León 2011, 77)

Como hemos visto, a diferencia de la concepción lineal occidental del tiempo, en la cosmovisión Aymara

el tiempo es circular. Todo retorna. Así como los animales, las plantas y la naturaleza son cíclicos, las culturas también tienen un ciclo. El pasado está delante porque es lo que se conoce, lo que ya se ha visto; en cambio, el futuro, que es algo que no se puede ver, está detrás. Como afirma Rivera Cusicanqui:

> Los indígenas fuimos y somos, ante todo, seres y pares contemporáneos, y en esta dimensión [aka pacha], realizamos y desplegamos nuestro propio compromiso con la modernidad. [...] El proyecto de modernidad indígena puede emerger desde el presente en una espiral cuyo movimiento es una retroalimentación continua del pasado hacia el futuro —un 'principio de esperanza' o 'conciencia anticipatoria'— que discierne y realiza la descolonización al mismo tiempo. (2010b, 96)

Más allá de nuestra fascinación por la obra de Spedding, los ejemplos no acaban ahí. La fotonovela *Los mundos que amo*, de la cubana Daína Chaviano (1980), considerada una de las tres escritoras latinoamericanas más importantes de la literatura fantástica y de ciencia ficción, no utiliza una estructura típica de retrospección en la recuperación histórica del pasado (comenzando por el final del relato y ofreciendo así una progresión teleológica y un falso origen desde el que se produce la narración). El viaje del protagonista a través del tiempo-imagen problematiza las historias que antes podían tener alguna causa relacional con el presente; es decir, desmonta la hegemonía de una única lectura oficial del pasado universal.

> La transnacionalidad, la transdisciplinariedad y la transexualidad marcan categorías que se sitúan tanto en el cruce de las fronteras disciplinarias como más allá de los continentes hegemónicos, como la nación soberana, la disciplina y el doble género (masculino, femenino). Lo 'trans' localiza su fuerza en el más allá de metanarrativas ligadas a identidades nacionales monolíticas, genéricas y disciplinarias. (Belausteguigoitia, 2009, 108)

Además, otros ejemplos sirven para ilustrar las afirmaciones anteriores. *El primer peruano en el espacio*, de Daniel Salvo (2014), narra cómo, tras la invasión y conquista de la Tierra por los extraterrestres "blancos", Anatolio Pomahuanca es el primer astronauta indígena-terrestre-peruano que realiza un viaje espacial. Si en la retórica del discurso colonial el otro siempre ha sido el indígena, representado como primitivo, bárbaro y situado en los límites de lo humano, en el relato de Salvo el extraterrestre es el "blanco" que, en su expansión colonizadora, revela su monstruosidad. En su último cuento, "Quipucamayoc", presenta a un protagonista que busca vengar a su pueblo de la tiranía incaica, y para ello se convierte en un experto en quipus para derribar el sistema contable del imperio, un hacker de la antigüedad, quizás el único cuento pre-cíber andino escrito hasta hoy (Novoa 2020). El autor considera este texto como "retro ciencia ficción andina" o "cholopunk".

Esta producción cultural sigue creciendo y mutando, pero también abriendo espacios figurativos para mundos posibles alternativos, espacios de alteridad radical donde lo imposible se hace real, un fenómeno que desde hace tiempo busca su autodeterminación fuera de las taxonomías vigentes. En palabras de Marcelo Novoa (2020):

> [Al menos] la literatura no realista escrita en América Latina debería perseguir una nueva nomenclatura, que fuera más allá de la vieja consigna de Tzvetan Todorov, Roger Callois o Louis Vax, aún conmocionados por haber presenciado en vivo y en directo la bestial cópula entre romanticismo y naturalismo. Así, lo que para nosotros será un constante caos democrático, un molesto delirio cotidiano y un horror en horas de oficina; para los europeos significó sumergirse en las aberrantes profundidades de su ontología más vulnerable. Porque eso, tan insoportable para el Primer Mundo, no es sino nuestra supervivencia cotidiana. [cita]

OBSERVACIONES FINALES

Las formas en que las culturas entienden, comunican y representan el tiempo son extremadamente significativas y representan el núcleo de esta investigación. En primer lugar, centrarnos en las figuraciones del futuro nos lleva a revisar el concepto de aspecto, una parte clave del signo de la teoría semiótica de Charles S. Peirce. La aspectualidad es el conjunto de medios discursivos para señalar no la cantidad de tiempo, sino el aspecto expresivo con el que es posible construir una ideología temporal. Es, en este sentido, una herramienta útil para describir la cualidad del tiempo tal y como se realiza en acontecimientos concretos. Para la semiótica, el interés radica en captar cómo una determinada cantidad de una acción concreta puede generar efectos pragmáticos de significado que influyen en cómo se entiende el acontecimiento. Los acontecimientos contienen simulacros de las estrategias que guían la interpretación, incluida la interpretación de la temporalidad. Es dentro de esta perspectiva que podemos preguntarnos cómo enmarcar la cualidad del futuro, y es con este objetivo que reconocimos en algunos semioversos latinoamericanos las figuraciones futuras de xenofuturos. El xenofuturo no es sólo un estatuto particular de existencia cercano a lo posible, lo eventual, lo in-potente, ni tampoco lo velado, lo inconcebible trascendente.

Es necesario alejar el futuro de una condición enigmática, potencial o trascendente, pero también de su consideración en términos de causa final. No se trata de algo que puede ser, sino de esa capacidad inagotable de producir cualidades posibles, del frágil entre, de la virtualidad de los acontecimientos, de la posibilidad misma de que haya algo en lugar de nada.

REFERENCES

- Ascott, Roy. *Art, Technology, Consciousness*. Bristol, UK: Intellect, 2000.
- Bajtin, Mijail. "Forms of Time and of the Chronotope in the Novel. Notes towards a Historical Poetics", en *The Dialogical Imagination. Four Essays*. Austin: University of Texas Press, 1981.
- Baradit, Jorge. *Ygdrasil*. Col. «Nova». Huechuraba, Chile: Ediciones B, 2005.
- Beck, Ulrich. *Risk Society: Towards a New Modernity*. Londres: Sage Publications, 1986.
- Belausteguigoitia, Marisa, ed. *Enseñanzas desbordadas*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México Press, 2009.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse y Olivia Harris. "Pacha: en torno al pensamiento aymara". En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, editado por Thérèse Bouysse-Cassagne, pp. 11-57. La Paz: Hisbol, 1987. https://doi.org/10.4000/books.ifea.6860
- Braidotti, Rosi. "Writing as a Nomadic Subject." *Comparative Critical Studies* 11(2-3), 2014, pp. 163-184. https://doi.org/10.3366/ccs.2014.0122
- Braidotti, Rosi. "A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities." *Theory, Culture & Society* 36(6), 2019, pp. 31-61. https://doi.org/10.1177/0263276418771486
- Cano, Luis C. *Intermitente recurrencia: La ciencia ficción y el canon literario hispanoamericano*. Buenos Aires: Corregidor, 2006.
- Chaviano, Daína. *Los mundos que amo*. La Habana: Unión de Escritores y Artistas, 1980 (Reedición Bogotá: Alfaguara, 2004).
- Chaviano, Daína. *Extraños testimonios. Prosas ardientes y otros relatos góticos*. Madrid: Huso, 2017.
- Danowski, Déborah y Eduardo Viveiros de Castro. *¿Hay mundo por venir? Ensayos sobre los miedos y los fines*. Buenos Aires: Caja Negra, 2019.
- Dussel, Enrique. *Política de la liberación, vol. I: Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007.
- Dussel, Enrique. "Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad." *Tabula Rasa* 9 (2008): 153-197. https://doi.org/10.25058/20112742.344
- Eco, Umberto. *Lector in fabula: la cooperazione interpretativa nei testi narrativi*. Milan: Bompiani, 1979.
- Escobar, Arturo. *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Venezuela: Editorial El Perro y la Rana, 2007.
- Escobar, Ticio. *La belleza de los otros. Arte indígena del Paraguay*. Asunción: Centro de Documentación e Investigaciones de Arte Popular e Indígena del Centro de Artes Visuales. Museo del Barro: R P Ediciones, 1993.
- Eshun, Kodwo. *More Brilliant than the Sun: Adventures in Sonic Fiction*. Londres: Quartet Books, 1998.
- Estermann, Josef. "La filosofía quechua." En *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y 'Latino' (1300-2000)*, editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, pp. 36-40. México: Siglo XXI, 2009.
- Federici, Silvia. *Caliban and the witch: women, the body and primitive accumulation*. Nueva York: Autonomedia, 2004.
- Fisher, Mark. *Capitalist realism: is there no alternative?*. Londres: Nero Books, 2009.
- Foucault, Michel. "Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias." *Architecture, Mouvement, Continuité*, 5, 1984.
- Gobat, Michel. "The Invention of Latin America: A Transnational History of Anti-Imperialism, Democracy, and Race." The American Historical Review 118, no. 5 (2013): 1345-1375. https://doi.org/10.1093/ahr/118.5.1345
- Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*, editado y traducido por Quintin Hoare y Geoffrey Nowell-Smith. Londres: Lawrence & Wishart, 1971.
- Greimas, Algirdas Julien. "Della nostalgia. Studio di semántica lessicale." En *Semiotica delle passioni. Saggi di analisi semántica e testuale*, editado por Isabella Pezzini, pp. 19-26. Bolonia: Esculapio, 1991.
- Gutiérrez León, Augusto. "Después del Pachakuti. Tiempo mitológico aymara y ciencia ficción." *Mitologías Hoy* 3 (2011): 75-84. https://doi.org/10.5565/rev/mitologias.42
- Haywood Ferreira, Rachel. *The Emergence of Latin American Science Fiction*. Middletown: Wesleyan University Press, 2011.
- Herrmann-Pillath, Carsten. *Foundations of Economic Evolution: A Treatise on the Natural Philosophy of Economics*. New Horizons in Institutional and Evolutionary Economics series. Reino Unido: Edward Elgar Pub, 2013. https://doi.org/10.4337/9781782548362
- Jácome Guerrero, Jorge L. "La densidad andina, el universo Khipunk." PRAXIS 6, no. 1 (2020). https://doi.org/10.18272/post(s).v6i1.1895.
- Koselleck, Reinhart. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Link, Daniel. *Escalera al cielo, utopía y ciencia ficción*. Buenos Aires: La Marca, 1994.
- Lotman, Yuri. "The Semiosphere." Soviet Psychology 27, no. 1 (1984): 40-61. https://doi.org/10.2753/RPO1061-0405270140
- Mamani Condori, Carlos. *Los aymaras frente a la historia. Dos ensayos metodológicos*. La Paz: Aruwiyiri Chukiyawu, 1992.
- Mancosu, Paola. "Tiempo e Historia en De cuando en cuando Saturnina." *Bolivian Studies Journal / Revista de Estudios Bolivianos* 23-24 (2017-2018). https://dx.doi.org/10.5195/bsj.2018.181.
- Martin Iglesias, Rodrigo y Marcelo Robles. "Topoheterocronies: Analogical Models for Time Visualization." V!*RUS* 15 (2017)
- Martin Iglesias, Rodrigo, Cristina Voto y Rocío Agra. "Xenofutures: towards design as care-cure." En *Congreso SiGraDi 2020*, São Paulo: Blucher, 2020, pp. 40-45. https://doi.org/10.5151/sigradi2020-6
- Mitchell, W. J. T. "What Is an Image?" *New Literary History* 15, no. 3 (1984): 503-537. https://doi.org/10.2307/468718
- Novoa, Marcelo. "Ciencia Ficción Andina: Una Introducción." *Latin American Literature Today* 1, no. 7 (2020). http://www.latinamericanliteraturetoday.org/es/2018/agosto/

ciencia-ficci%C3%B3n-andina-una-introducci%C3%B3n-de-marcelo-novoa.

- Quijano, Aníbal. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política Ediciones, 1988.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa*, 4.ª ed. La Paz: La Mirada Salvaje, 2010.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Chi'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descoloniales*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010b.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.
- Salvo, Daniel. *El primer peruano en el espacio*. Lima: Ediciones Altazor, 2014.
- Segato, Rita. *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo, 2018.
- Spedding, Alison. *Manuel y Fortunato*. La Paz, Bolivia: Aruwiyiri, 1997.
- Spedding, Alison. *El viento de la cordillera: un thriller de los 80*. La Paz: Mama Huaco, 2001.
- Spedding, Alison. "Quemar el Archivo: Un Ensayo en Contra de la Historia." *Temas Sociales. Revista de Sociología - UMSA* 24 (2003): 367-400. http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0040-29152003000200009
- Surace, Bruno, y Cristina Voto. "Il volto che sar(er)à - Considerazioni semiotiche sul futuro che è già stato." Video ensayo en la Conferencia 2020 de AISS (Asociación Italiana de Estudios Semióticos), realizada en línea el 24 de octubre de 2020. https://youtu.be/Qic2I_cmfI8 (2020).
- Yanapara, Sergio. "La sociedad aymara y estructuras sociales de los Andes." *En La cosmovisión aymara*, editado por Harm van der Berg y Nick Schiffers, 47-65. La Paz: Hisbol, 1992.

Notas al final

1 En sus investigaciones sobre la teoría y la estética de la novela, Mijaíl Bajtín (1981) define el cronotopo como el modo en que una obra asimila y procesa la percepción del tiempo y el espacio, no como categorías trascendentales sino ideológicas. Para el autor, la concepción espaciotemporal de un producto determina la imagen del mundo plasmada en él. En este sentido, los significados —para acceder a la experiencia social— siempre tienen que asumir una expresión espaciotemporal, sin la cual incluso el pensamiento más abstracto sería imposible.

2 El término América Latina fue inventado y popularizado en Francia durante el reinado de Napoleón III para justificar la ocupación de México entre 1862 y 1867, pero "ya había sido utilizado en 1856 por los centro y sudamericanos que protestaban contra la expansión estadounidense en el hemisferio sur. Menos conocido es el hecho de que estos latinoamericanos que se resistían también temían la intervención europea, aunque en menor medida. Dichos temores se referían no sólo a los designios franceses sobre México, sino también a los esfuerzos de España por recuperar los territorios perdidos en las guerras de independencia hispanoamericanas. La oposición al imperialismo estadounidense y europeo apuntaló así la idea de América Latina" (Gobat 2013, 1346). Dentro de esta perspectiva, recuperamos el término y lo aplicamos a esa geografía que atraviesa el continente desde Río Bravo del Norte hasta Ushuaia.

3 "El término interregno se utilizaba originalmente para designar el lapso de tiempo que separaba la muerte de un soberano real de la entronización del sucesor. Estas solían ser las principales ocasiones en las que las generaciones pasadas experimentaban (y habitualmente esperaban) una ruptura en la continuidad, por lo demás monótona, del gobierno, la ley y el orden social. El derecho romano imprimió un sello oficial a esta forma de entender el término (y su referente) al acompañar el interregno de una proclamación de justitium: es decir, como nos recordaba Giorgio Agamben en su estudio de 2003 sobre Lo stato di eccezione, una suspensión temporal de las leyes hasta entonces vinculantes, presumiblemente en previsión de la posible proclamación de leyes nuevas y diferentes" (Bauman 2012).

4 Bartolomé de las Casas fue un cronista, teólogo, filósofo, jurista, fraile dominico, sacerdote y obispo español del siglo XVI, famoso como historiador y reformador social. Llegó a La Española como seglar y más tarde se hizo fraile dominico y sacerdote. Fue nombrado primer obispo residente de Chiapas y primer "protector de los indios" nombrado oficialmente. Sus extensos escritos, los más famosos de los cuales son Brevísima relación de la destrucción de las Indias e Historia de Las Indias, relatan las primeras décadas de la colonización de las Antillas españolas y describen las atrocidades cometidas por los colonizadores contra los pueblos indígenas.

5 Para adentrarse en el mundo de la ficción especulativa en el escenario latinoamericano, destacan dos textos. Uno es la obra de Rachel Haywood Ferreira (2011), The Emergence of Latin American Science Fiction, con referencias a la literatura de ciencia ficción de Argentina, Brasil y México. La otra es la obra de Luis Cano (2006), Intermitente recurrencia: la ciencia ficción y el canon literario hispanoamericano, que revisa el legado de figuraciones futuristas autóctonas en la producción literaria latinoamericana. Como punto de partida, Cano distingue la ciencia ficción decimonónica de las producciones más sofisticadas de mediados del siglo XX, y señala que las novedades científicas y la introducción de inventos en el continente influyeron en esta literatura. Sin embargo, esta dimensión tecno-cultural no impidió el crecimiento autónomo y creativo de la estética, que pretendía apelar al canon literario occidental. Sin embargo, no hay que olvidar que, más allá de las clasificaciones, como sugirió el semiólogo Umberto Eco en Lector in fabula (1979), la especulación contrafáctica sobre un mundo estructuralmente posible se realiza extrapolando, a partir de algunas tendencias del mundo real, la posibilidad misma del mundo futurible.