
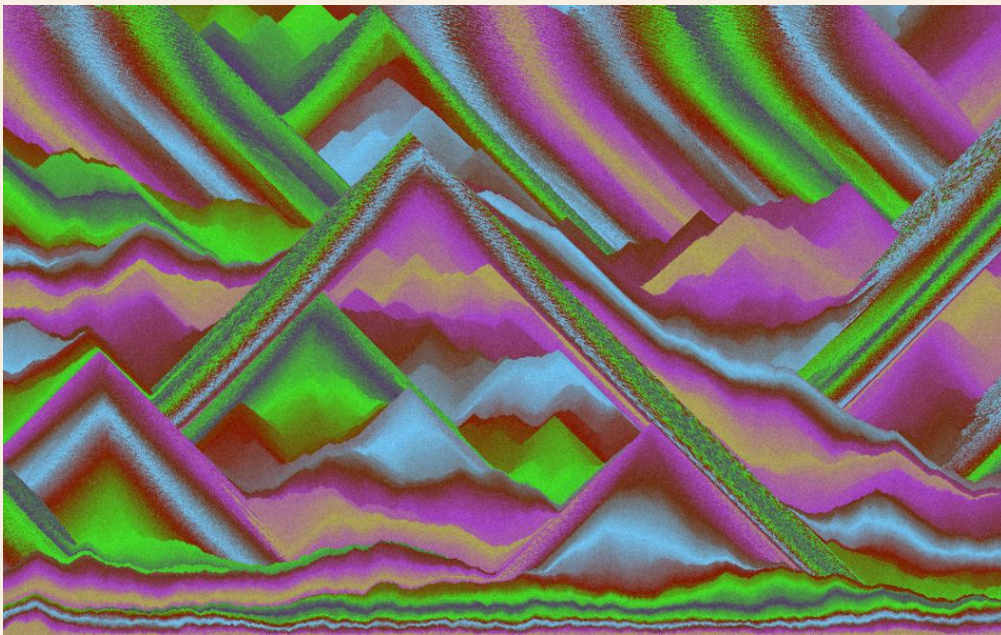

This is the **published version** of the bachelor thesis:

Saa Rodríguez, Marta de. *Temporalidades materiales : difractando cartografías y cronologías en el Chthuluceno*. Treball de Final de Grau (Universitat Autònoma de Barcelona), 2025 (Ciència, Tecnologia i Humanitats). 52 pàg.

This version is available at <https://ddd.uab.cat/record/328697>

under the terms of the  license.

Temporalidades materiales:
difractando cartografías y cronologías en el
Cthuluceno



Autora: Marta de Saa Rodríguez

Tutora: Laura Benítez Valero

Trabajo Final de Grado
Ciencia, Tecnología y Humanidades
Curso 2024/2025, Junio

UAB
Universitat Autònoma
de Barcelona

Agradecimientos

Este trabajo no habría sido posible sin un entramado de bichos y bailes colectivos, en horas de euforia, sueño e imaginación. Gracias a mi tutora Laura Benítez por la paciencia y la dedicación. Por las largas horas de tutorías y re-lecturas minuciosas, los impulsos y la cercanía. Gracias a Karen Barad y Donna Haraway, por abrir imaginarios políticos para aprender a habitar de maneras respons(h)ables. A Marie Bardet, Sara Ahmed, María Puig de la Bellacasa y todxs lxs artistas com-prometidxs con la difracción. Gracias a Blanca Pujals por com-partir su proyecto y un espaciotiempo de experimentación difractivo. Tus prácticas orientan mundos. A Jou Serra por abrir la luz al tacto de nuestras pieles. A los físicos del IFAE y a todxs lxs participantes de GRAPA3. Gracias a Xavier Roqué, por la ayuda incondicional y por el impulso de nuestras carreras. A Violeta Ruiz por acercarme a un primer con-tacto con los textos de Barad. Por tu amistad y los saberes com-partidos. A Daniel Luque, por el amor y las conversaciones distendidas que entrelazan palabras. A Júlia Noguera por enseñarme el con-tacto necesario con los animales. Por tus abrazos y la convivencia. A Lucía García por las noches deambulantes entre bares y la escucha. A Jacinta por seguir con nosotras. A Sisard Fates por la ironía que acompaña las mejores risas. Gracias a Laia Santanach y lxs alumnxs del curso de danza contemporánea de la UAB, que me acompañaron en el camino de retomar la danza. Vuestros gestos están presentes en el pe(n)sar de estas páginas. Gracias a la danza. Gracias a Júlia Estapé, Darío Casía, Damián Troncoso, Berta Tudel, Claudia Jiménez y Norbert Fornés. A todxs mis compañerxs y profesorxs del grado. Especialmente a Anyely Marín, Jaume Sastre y Begonya Saez, por el conocimiento situado de vuestras palabras. Gracias a mi familia, por estar siempre cerca desde Madrid.

Gracias a todxs.

Nota sobre la portada: La imagen utilizada en la portada es de creación propia, realizada con el programa *Thisissand* (<https://thisissand.com/>). Forma parte de las prácticas del pe(n)sar-con las temporalidades materiales sedimentarias.

Time leaves traces in a multitude of layers and scales in the realm of life. Everything is time. Stone, tree, mountain, ocean; thoughts, doubts, clouds —we are time.

—Karen Barad, *Diffraction: Cutting Together-Apart*

Escritura sobre otra escritura, y otra. Superposiciones. Se dice lo sutil para que el entramado —código— se abra en flor: fuego y secuencia: desnudo el mensaje en millones de esquirlas de tiempo.

—Rocío Cerón, *Speculari. Vestigios futuros del lenguaje*

Resumen: Diversos análisis contemporáneos, como las temporalidades queer y los ecofeminismos, rechazan la linealidad del tiempo por su carácter crononormativo y destructivo. Tomando la línea como representación del tiempo a través de la “metáfora espacial”, estas consideraciones buscan desnaturalizar el tiempo lineal para dar cuenta de la multiplicidad de temporalidades de un presente denso. Sin embargo, emerge la pregunta por las condiciones de posibilidad de dicha desnaturalización: ¿podemos pensar el tiempo sin hacer alusión a la línea? Este trabajo propone una apertura de la línea a su radical potencial a partir de la difracción desarrollada por Karen Barad y Donna Haraway. Difractando cartografías y cronologías en la intersección entre arte, ciencia y tecnología, la línea del tiempo es refigurada como cuerpo, historia, superficie y límite de con-tacto. Una temporalidad material del devenir iterativo-diferencial del mundo que nos remite a los com-promisos con las diferencias de las prácticas feministas contemporáneas.

Palabras clave: difracción / nuevos materialismos / cartografías del tiempo / cronologías / Chtuluceno / Antropoceno / realismo agencial / figuración / materialización.

Resum: Diverses anàlisis contemporànies, com les temporalitats queer i els ecofeminismes, rebutgen la linealitat del temps pel seu caràcter crononormatiu i destructiu. Prenent la línia com a representació del temps mitjançant la “metàfora espacial”, aquestes perspectives pretenen desnaturalitzar el temps lineal per donar compte de la multiplicitat de temporalitats d’un present dens. No obstant això, sorgeix la pregunta sobre les condicions de possibilitat d’aquesta desnaturalització: podem pensar el temps sense fer referència a la línia? Aquest treball proposa una obertura de la línia cap al seu potencial radical a partir de la difracció desenvolupada per Karen Barad i Donna Haraway. Difractant cartografies i cronologies en la intersecció entre art, ciència i tecnologia, la línia del temps és refigurada com a cos, història, superfície i límit de con-tacte. Una temporalitat material del devenir iteratiu-diferencial del món que ens remet als com-promisos amb les diferències de les pràctiques feministes contemporànies.

Paraules clau: difracció / nous materialismes / cartografies del temps / cronologies / Chthulucè / Antropocè / realisme agencial / figuració / materialització.

Abstract: Contemporary critical approaches—such as queer temporalities and ecofeminisms—reject the linearity of time for its chrononormative and destructive nature. Taking the line as a representation of time through the “spatial metaphor,” these perspectives seek to denaturalize linear temporality in order to account for the multiplicity of temporalities within a dense present. Yet this opens up a crucial question: what are the conditions of possibility for such denaturalization? Can we think time without invoking the line? This work proposes an opening of the line toward its radical potential through the concept of diffraction, as developed by Karen Barad and Donna Haraway. By diffracting cartographies and chronologies at the intersection of art, science, and technology, the timeline is refigured as body, history, surface, and boundary of con-tact. A material temporality emerges—one of iterative-differential becoming—that calls us to engage with the ethical commitments to difference at the heart of contemporary feminist practices.

Keywords: diffraction / new materialisms / cartographies of time / chronologies / Chthulucene / Anthropocene / agential realism / figuration / materialization.

Índice

Preámbulo. Propositiones para pensar entre gestos	1
1. Introducción y metodología.....	4
1. Las preguntas previas de.....	8
2. Un presente denso en el que... ..	13
2.1. Cuerpo como línea.....	15
2.2. Línea como cuerpo	20
3. Pe(n)sar con tiempos, sembrar mundos con... ..	29
4. Conclusiones.....	37
5. Referencias	39
5.1. Bibliografía.....	39
5.2. Webgrafía.....	41
5.3. Prácticas artísticas.....	42
Anexo. Diario de trabajo	43

Preámbulo. Proposiciones para pensar entre gestos

Jugar es entrar en con-tacto con lxs otrxs. Atravesar lo enigmático de una continuidad heterogénea. Lejos de la domesticación conceptual, el juego reclama la atención del cuerpo. ¿Qué gestos encarnan las prácticas feministas aquí presentes? Quisiera desviarme del comienzo como parte de las metodologías difractivas en las que baso este trabajo para atender a las disposiciones espaciotemporales entre las que nos situamos, lectorx, escritora y materia. Para facilitar la entrada a este juego propongo una serie de proposiciones que ayudarán a comprender los objetivos y los métodos implicados en este pensar y hacer con tiempos y materias. Una guía de gestos del pensar difractada que oriente la lectura de las próximas páginas.

El aparato difractivo no sigue una lógica unilineal o causal. Es un dispositivo de la reiterativa materialización y actualización que constituye la dis/continuidad del presente.

Abordar las temporalidades materiales no es tanto la toma de un objeto de estudio como la consideración de un modo de pensar a través de relatos especulativos, figuras de cuerdas y patrones de difracción. Explorar los sentidos en los que la materia llega a importar (el doble sentido de *matter* en inglés). Cómo nos relacionamos con el material de estudio implica cómo nos relacionamos con la materia —y en el ámbito académico, cómo *pensamos* acerca de la materia. Centro el análisis en las implicaciones ontológicas, epistemológicas y éticas que estas (con)figuraciones tienen en relación a las dimensiones del espacio y el tiempo. Este trabajo es ya una temporalidad material: hay una dirección en la escritura que hace girar y re-volver-se a quien lee, hacia aquí o hacia allí; algo de los afectos de la materia que nos trastoca. Quizás sea sólo ese el fundamento teórico de este trabajo. Pero tratar de separar teoría y práctica sería destruir los presupuestos, discursivos y materiales, de estas mismas palabras. Tal presunción articula una disposición afectiva de imposibilidad ante las propuestas de los feminismos especulativos contemporáneos.

Poner en práctica la difracción, no *teorizarla* bajo una lógica representacionista.

Por tanto, me atengo a la refiguración de la modestia propuesta por Donna Haraway (2004). Como criterio de credibilidad, la modestia de las epistemólogas feministas radica en activar dispositivos de producción de conocimiento “otros”, que no

se basen en pretensiones representacionistas. No asumir que tenemos acceso a las representaciones internas antes que al mundo exterior. Esto es reconocer que formamos parte de un entramado de seres, entornos y cosas que va más allá de las divisiones entre interior/exterior, sujeto/objeto, cultura/naturaleza y materialidad/inmaterialidad. O quizás sea justamente la experiencia del límite, ese corte agencial que es la barra (/). Señalo aquí el papel del reconocimiento: de lxs otrxs y de unx mismx. (Re)conocer qué es pensar y con qué pensamos. Como explica Marie Bardet (2024a) siguiendo el legado de Michel Foucault, pensar es hacer gestos que pliegan y despliegan el afuera. Un tejer las relaciones entre sujeto y mundo. Y tal vez, añadiendo la enseñanza de la antropóloga Marilyn Strathern, que tan bien recoge Donna Haraway (2023b), reconocer que “importa qué pensamientos piensan pensamientos”. Esta importancia es de una cuestión muy material que no deberíamos eludir en nuestros trabajos. El paisaje material difractado, con todas sus marcas y desviaciones, debe considerarse como parte del aparato agencial para pensar-con el tiempo en su materialidad. Una refiguración de la linealidad de las cronologías y cartografías del tiempo pasa por una reconsideración de las líneas de este mismo texto.

No privilegiar la discursividad sobre la materialidad, y viceversa.

Los métodos y metodologías de la difracción entretienen una diversidad de materiales en la escritura y la lectura: los relatos, las proposiciones y las imágenes difractadas marcan ritmos de desviación y superposición. Dichas condiciones difractivas no son una ausencia de rigor académico. No son elementos contingentes en el sentido atribuido a la no necesidad, la carencia de importancia, sino en la acepción que remite al tacto y la contigüidad. La con-tingencia es con-tacto. Del mismo modo, este “con”, este com-partir, implica siempre un corte, una re-partición de posiciones que requiere un pensar respons(h)able, un pensar-con. Estos aspectos aúnan las dimensiones de lo importante y lo material dentro de una temporalidad no esencialista y no fundacionalista. Por ejemplo, la proposición como un aparato que acciona cuerpos entre los gestos del pensar es una marca con-tingente.

Las proposiciones son una entidad entre la potencialidad y la actualidad que genera afectos y efectos, abriendo condiciones de emergencia para la actuación.

Como las marcas de género o las huellas en los cuerpos que nos recuerdan la dialéctica entre la presencia y la ausencia de lo material y lo discursivo.

El uso de la x como marcador disruptivo del lenguaje; no la búsqueda de la neutralidad genérica, sino el compromiso con la diversidad que explicita el conocimiento situado y encarnado de las prácticas feministas.

La filosofía como investigación artística es una práctica centrada en la *poiesis*, un proceso de devenir material (Böhler, 2019). Este trabajo se sitúa en la zona peligrosa del quizás. Los objetos virtuales oscilan ontológicamente entre zonas de ser y no-ser. Siguiendo a Gilles Deleuze (1996), lo virtual no carece de realidad; es actualización. El plano de inmanencia nos arrastra en una vida... La vida indefinida no aparece ni se sucede, sino que presenta la inmensidad del tiempo, sólo tiene entre-tiempos, entre-momentos, como los puntos suspensivos. In/determinadamente, las prácticas materiales-discursivas abren horizontes temporales. Habitar la temporalidad virtual del quizás requiere de una inversión del platonismo que subvierta la relación antagónica entre arte y filosofía. La in(ter)disciplinarietà es un acercamiento generativo de *hacer* (est)ética.

Los puntos suspensivos *hacen* la línea: una cronografía de la inmanencia, dis/continuidad del devenir del presente.

La insistencia de este preámbulo radica en conciliar lo material con lo discursivo, lo teórico con lo práctico. Difuminar las fronteras entre sujeto y objeto para reconocer la agencialidad más allá de lo humano. Se trata de una petición a quien lea las siguientes páginas: tomarse en serio la imaginación como práctica poético-política de los feminismos.

1. Introducción y metodología

*No reflexionar jamás, difractar...*¹

¿Qué hay de infinito en un cuerpo? Mis brazos se extienden a través de los conductos de ventilación de esta habitación. Entre la simulación y la representación, mis ojos describen líneas que orbitan entre letras desapercibidas. Un paisaje virtual para un tiempo material. Las teclas del ordenador son membranas que concilian lo material y lo discursivo en un mundo de intra-acciones materializantes. La unidad no cabe en los nodos con los que entramamos figuras y nos con-figuramos: sólo hay multiplicidad. El tiempo dibuja patrones de parentesco diferentes a los de la genómica o la re-producción, aquellos que se desvían y nos desvían en el deambular del presente. Deslizo mis manos sobre el teclado y toco a la extraña interior que hay en mí: mis átomos se tocan, se abrazan, algunos se hieren con la punta de un electrón. Mis brazos ya no son mis brazos. Abro esta herida que es vivir y empiezo a difractar.

Vivir sin límites corporales: ponerse en riesgo a unx mismx y tener curiosidad por pensar y hacer de manera “diferente”; (p. 4)²

Podría empezar por preguntar qué es el tiempo, pero sería deshonesto con la temporalidad del propio trabajo. ¿Qué significa empezar? Comenzar quiere decir, antes que romper con el pasado, *seguir con el problema*. En cierto sentido es *vivir con/en el problema*, estar, quedar-se, enredar-se. Renunciar a la huida. Estar presentes en un presente denso y grumoso. Esto no significa contar con los dedos las posibilidades que ya existen. No es obviar la finitud de la vida en contraposición a un mundo de estructuras prevenibles e inanimadas, un mundo infinito pero contrastable. Más bien es considerar la in/finitud de la materia que nos constituye como parte de este proyecto que es vivir y morir en la continuidad del presente.

¿Qué significa, entonces, (re)volvemos, girarnos hacia un tiempo presente? Un trabajo que trata de pensar-con el tiempo implica que parte fundamental de los contenidos se invocan ya en la propia metodología. Trabajar-con, pensar-con, requiere de una forma

¹ La frase “No reflexionar jamás, difractar...” parafrasea la conocida afirmación de Gilles Deleuze “No interpretar jamás, experimentar...”, recogida en el su libro *Conversaciones*, en el capítulo dedicado a Michel Foucault. En esta sección, Deleuze discute la arqueología del saber de Foucault, definiendo la filosofía como dermatología, arte de las superficies, a partir de la célebre frase de Paul Valery: “Lo más profundo es la piel”.

² Murriss & Bozalek, 2019. Todas las proposiciones difractadas de este apartado pertenecen a este texto.

de hacer y relacionarse diferente a la habitual; *no reflexionar jamás, difractar...* La metodología no sólo alude a los procesos de la persona investigadora, sus métodos y prácticas para buscar, tramar, producir y diseminar la información, sino que conviven en una relación de afectividad con la materialidad de su trabajo. Difractar significa que entre lectorx y escritorx hay un encuentro, una puesta en común, que rara vez supone seguir el mismo camino. La materialidad del trabajo muestra una cierta temporalidad que no se deja absorber por la línea de lo progresivo, lo re-productivo, lo trascendente o lo apocalíptico. Las metodologías de la difracción ya se accionan a través de quien lee estas líneas

difractadas

y en gran medida

di sonantes

Com-partir el enredo de una multiplicidad para relacionarnos en dimensiones reales y honestas. La honestidad es aquí parte fundamental del juego para aquellas prácticas materiales-discursivas feministas que están comprometidas con las temporalidades materiales. Siguiendo el legado de las epistemólogas feministas (Sandra Harding, Helen Longino, Elsa Dorlin, Evelyn Fox Keller, Diana Maffia, María Lugones, Donna Haraway, Karen Barad, etc.)³, las metodologías difractivas no buscan ocultar caminos o desnutrir el rigor del proceso de investigación; la difracción desvía como método de agenciamiento. La difracción es una política de la afectividad que desmiente el legado representacionista de una identidad fija, unívoca y funcional.

Introducida por Donna Haraway como una figuración y extendida por Karen Barad como parte de su realismo agencial, la difracción mapea los efectos de la diferencia. No es el desplazamiento de una imagen simétrica producida por la reflexión o la refracción, sino un trabajar-con las diferencias en su diferenciación (Haraway, 1999). La palabra *trabajo* toma en este contexto una dimensión especial: lo material y lo discursivo, lo práctico y lo teórico, lo pasado y lo futuro, lo presente y lo virtual no son meras dicotomías, actos singulares de fracturación absoluta entre esto y lo otro, antes y después, sino “una (re)configuración iterativa de los patrones de diferenciación enredo” (Barad,

³ Las autoras que no aparecen en la bibliografía forman parte del trabajo de la asignatura *Ciencia y Género*, impartida en el grado por Anyely Marín Cisneros.

2014, p. 168). Trabajar-con patrones difractivos cuestiona las dicotomías con las que entendemos materialidad e inmaterialidad. La figura pasa a ser figuración; la piel se pliega y se despliega entre los gestos del pensar. Hay continuidad en la difracción que desplaza nuestras vidas.

Comenzar con este trabajo significa, por tanto, ponerse en riesgo a unx mismx; poner en riesgo las formas en las que nos relacionamos: bichos⁴ (humanos y no-humanos), montañas, ciudades, ríos, selvas, industrias, patrones de parentesco, políticas de gestión públicas, bolsas de mercado y bolsas de transporte, relatos especulativos, figuras de cuerdas, patrones de difracción... El riesgo significa una apertura a la afectividad del “Otro”, relegado al estado de *apartheid* bajo la lógica dicotómica del pensamiento occidental. Como explica Denise Ferreira da Silva (2018), la estructura ontológica de la diferencia como separabilidad considera al “Otro” como lo esencialmente separado, incomunicable e incompatible con el sujeto moderno blanco y europeo. Romper esta separabilidad requiere pensar (con) una diferencia diferente. Esto implica un cambio ético-onto-epistemológico que desestructura las nociones occidentales de causalidad, diferencia, identidad y agencia, conceptos que están en la base de lo que entendemos como sujeto (político) en los entramados que (con)figuran las relaciones entre cultura y naturaleza. Pensar-con el tiempo es un seguimiento de la in/determinación de los patrones fronterizos de cuerpo, materia, tiempo y lugar que nos sumerge en la in/finitud y la des/medida constitutiva de la realidad.

Vivir sin límites corporales: seguir relaciones multiespecies y rastrear entrelazamientos (no seguir lo humano); (p.5)

Parto de los giros afectivo, material y temporal surgidos en la filosofía y el discurso crítico de las últimas décadas, en especial desde el marco teórico-práctico de los nuevos materialismos feministas. Un pensamiento situado y encarnado abre la práctica epistémico-política a la respons-habilidad: la habilidad de dar respuesta entre las intra-acciones (con)figurantes de la realidad. La materia es el gran “Otro” para el pensamiento occidental. Quizás si reconciliásemos las formas en que figuramos tiempo y materia de acuerdo al presente en el que vivimos podríamos aún hablar de continuidad sin catapultar nuestros esfuerzos hacia una línea unívoca de Progreso. Esta vinculación entre progreso

⁴ Haraway utiliza la palabra *critters*, traducida por Helen Torres como “bichos”, para hablar de seres vivos humanos y no humanos, tomándose en serio la ironía como práctica feminista y distanciándose de la marca jerárquica *creature*, que vincula criaturas con creación.

y continuidad es en realidad un trampantojo: la representación ilusoria y falsa de un único camino, una única posibilidad entre presente, pasado y futuro; al mismo tiempo, la pretensión de un salto entre aquello que es, fue y podría ser. Dicha brecha temporal está íntimamente relacionada con la frontera espacial que dictamina nuestros cuerpos, construyendo las nociones de individuo, agencia y poder desde las que nos relacionamos. Estas consideraciones reclaman una nueva forma de figurar la continuidad, con todas sus trampas y agujeros.

Mi hipótesis es que una problematización del binomio espacio/tiempo en relación al binomio forma/materia es importante y material para los feminismos contemporáneos. A partir de una lectura de los nuevos materialismos feministas, propongo difractar una serie de cartografías y cronologías para pensar-con las temporalidades materiales a través de la línea. Partiendo del realismo agencial de Karen Barad y el Chthuluceno de Donna Haraway, reviso las implicaciones de la in/determinación del cuerpo, el tiempo y la materia para el pensamiento. Las metodologías de la difracción concuerdan con la inherente in(ter)disciplinarietà del trabajo: las cuestiones ontológicas y epistemológicas no son disgregables de la ética y la política. Tanto las críticas al tiempo-lineal-progreso como una nueva forma de pensar y figurar el tiempo presente en su dis/continuidad tienen una base material-importante: figurar, difractar, materializar... no son teorías de la representación, sino prácticas para pensar-con el tiempo entre su complejidad y densidad.

Vivir sin límites corporales: alentar una investigación filosófica imaginativa y especulativa que rompa, inquiete, anime, resuene, revitalice y reimagine; (p.8)

1. Las preguntas previas de...

¡Haced la línea, no el punto! La velocidad transforma el punto en línea. ¡Sed rápidos, incluso sin moveros!

—*Rizoma*, Deleuze & Guattari

Una línea marca una relación entre dos puntos. Da forma a las siluetas y a los cuerpos. Puede formar figuras o no, ser un límite o un camino. Una línea puede dirigir, orientar. Por ejemplo, las líneas de las historias: líneas genealógicas que ordenan la familia a través de la herencia y la reproducción, o líneas disciplinarias que bifurcan la producción de conocimientos. Las líneas figuran tipos de relaciones que orientan cuerpos, tiempos y espacios en conexiones parciales. A su vez, las líneas forman la materia; son materia en constante materialización. Pueden construir cronologías, cartografías, genealogías, conocimientos, caminos, historias, figuras, cuerpos... y todo lo que se sale de la línea. En sus limitadas dimensiones, la línea dibuja, forma, encarna, al tiempo que diferencia, excluye, de-limita. Es su in/finitud lo que permite abarcar el espacio-tiempo-materia en su constante materialización.

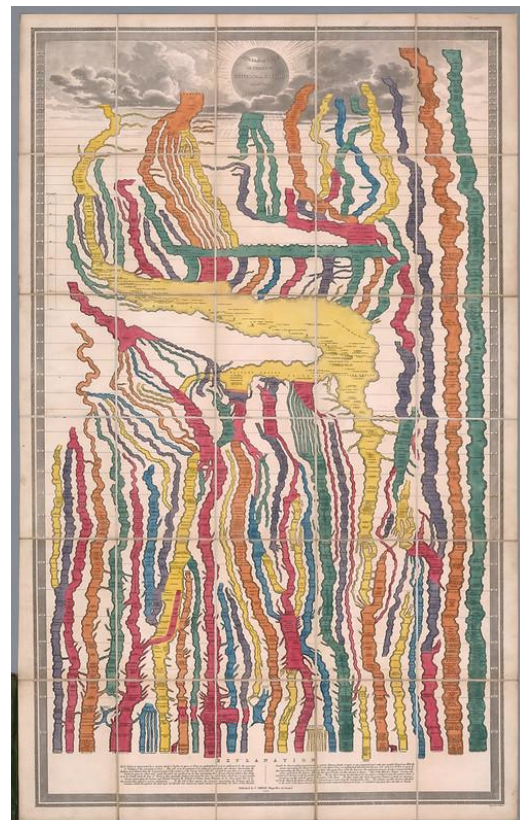
Daniel Rosenberg y Anthony Grafton explican en *Cartographies of Time: A History of the Timeline* cómo la línea está virtualmente presente en las representaciones del tiempo en el pensamiento occidental. Ya sea en un reloj analógico o digital o en las cronologías y cartografías del tiempo, la línea opera como “metáfora intermedia” en nuestra percepción y representación de la variable temporal de las historias. Para William John Thomas Mitchell (como se cita en Rosenberg & Grafton, 2013), “literalmente no podemos hablar del tiempo sin la mediación del espacio” (p. 13). El lenguaje temporal está “contaminado” de figuras espaciales: decimos que el tiempo es largo o corto y se divide en intervalos que ocurren antes o después de un punto en un continuo lineal. Teorizar el tiempo, hacerlo cognitivamente disponible, pareciera ser una cuestión exclusivamente espacial. En este contexto, Rosenberg y Grafton apuntan que las cronologías han sido consideradas una forma rudimentaria de historiografía, “meras sucesiones de hechos” (p. 11) en contraposición a la estructura de las narraciones. Pero las cronologías, ya sean representadas como listas, tablas o mapas, tienen sus propias historias. Historias largas y materiales donde la línea aparece como “una figura mucho más compleja y colorida de lo que se suele pensar” (Rosenberg & Grafton, 2013, p. 13). Las configuraciones unilineales y rectas no son las únicas representaciones posibles y

existentes del tiempo. Líneas múltiples y complejas se entrelazan, se enredan, con historias situadas y parciales, a pesar de que muchas de ellas se proclamen como universales. Desde los anales y las tablas de contenidos hasta los alegóricos mapas del tiempo no lineales (Figuras 1 y 2).



Figura 1: Representación de 17 siglos de la cronología cristiana en la figura de un oso por Johannes Bruno. Este sistema mnemotécnico opera como un teatro virtual para la memoria, donde los números relacionan las figuras con los eventos en el tiempo histórico lineal. (Extraído de Rosenberg & Grafton, 2013, p. 91)

Figura 2: William Bell, traducción al inglés de *Strom der Zeiten* (Londres, 1849) de Friedrich Strass. La representación del tiempo en forma de arroyo permite jugar con los entramados de orden, escala y sincronismo de las historias. (Extraído de Rosenberg & Grafton, 2013, p. 144)



En estas representaciones, las líneas son múltiples y coloridas, pero la cronología sigue operando bajo la lógica unilineal y progresiva del tiempo-histórico. Los sucesos pueden ser sincrónicos y ramificarse, pero cada historia sigue la misma referencia: la línea unívoca de la Historia. Esta narrativa unilineal sumida en la lógica del progreso (re)produce las nociones de desviación y perversión. Si el tiempo es una línea recta, ¿qué ocurre con aquellos cuerpos que se desvían, que quedan fuera de la línea?

Diversos análisis contemporáneos —como los estudios en temporalidades queer, feminismos decoloniales y postcoloniales, ecofeminismos y ontologías indígenas, entre otros— rechazan la linealidad temporal, formulando una crítica hacia los modos de organización del tiempo normativos y destructivos del capitalismo. En concreto, los estudios en temporalidades queer critican la naturalización de un tiempo que sigue la línea de la heteronormatividad, una exigencia productiva de cuerpos. La normatividad temporal impuesta por la línea del tiempo está vinculada a las narrativas de lo humano en la tradición occidental. Son estos discursos los que “han promovido ciertos lineamientos temporales al mismo tiempo que han construido a las desviaciones sexuales como desviaciones temporales” (Solana, 2017, pp. 53-54).

En la intersección entre el giro afectivo y el giro temporal, las temporalidades queer abordan la tensión epistémica y política entre los marcos temporales hegemónicos y sus posibles fallas (Dahbar, 2021). No se trata sólo de considerar los esquemas temporales establecidos, sino aquel tiempo que nos vuelve posibles y de qué modo (Dahbar, 2021). El tiempo es el tiempo vivido que produce cuerpos y es en este sentido en que hablamos de temporalidades. El concepto de crononormatividad alude a estas consideraciones, al retratar, como explica Elizabeth Freeman (como se cita en Solana, 2017) “un modo de implantación, una técnica por medio de la cual fuerzas institucionales llegan a parecer hechos somáticos” (p. 47). La crítica a la crononormatividad presenta una relación plural con el presente: no sólo denuncia esas narrativas históricas que expulsan ciertos cuerpos de la Historia, sino que también alude a la exigencia de seguir la línea impuesta de un futuro heteronormativo guiado por la re-producción. Esto es, la exigencia de devolver las líneas de la herencia que aparecen como un regalo (Ahmed, 2019). De este modo, las genealogías (hetero)normativas prescriben cuerpos y tiempos, a menudo vinculadas con la imagen del árbol de la vida (Figura 3).

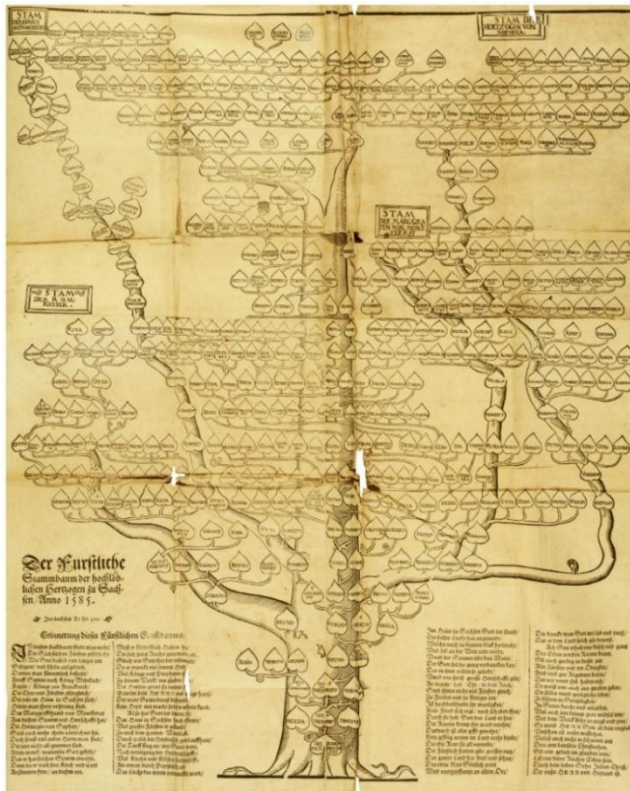


Figura 3: Árbol genealógico de los soberanos de Sajonia, 1585, en *Anatomia staturae Sanielis* de Lorenz Faust. La figura sigue el estilo del Árbol de Jesé y las convenciones gráficas medievales incluso en la era de la imprenta. (Extraído de Rosenberg & Grafton, 2013, p. 50)

Es importante recalcar que la noción de performatividad propuesta por Judith Butler es un referente importante para las temporalidades queer. La repetición con diferencia subvierte la causalidad funcionalista y fundacionalista, considerando tanto las marcas del pasado en los cuerpos como las posibilidades de un presente abierto hacia el futuro (Solana, 2017). Así, la falla temporal de lo queer es una grieta de posibilidades. Las temporalidades queer sugieren que el presente está poblado de temporalidades múltiples con orientaciones contrapuestas; un lugar “habitado por fantasmas, espectros y fuerzas que provienen del pasado y del futuro” (Solana, 2017, p. 46). Las posibilidades de creación de nuevos futuros dependen de las relaciones que cultivemos con aquellos otros temporales. En este contexto, Donna Haraway (2023b) propone con su eslogan “generar parentesco, no bebés” (*make kin, not babies*) una forma de relacionarnos atenta a la pluralidad de las prácticas temporales en la construcción de comunidades. Al mismo tiempo, Haraway vincula este reconocimiento con la necesidad de aprender a habitar en un planeta herido, con y a través de tiempos otros, diferentes a aquellos del *Ántropos* moderno.

En el corazón de un árbol, en el interior de una raíz o en la axila de una rama, puede formarse un nuevo rizoma. (Deleuze & Guattari, 2023, p. 34)

Mariela Solana (2017) propone dos líneas discursivas para entender las temporalidades queer: una minimizadora, que considera que sólo los sujetos queer viven un tiempo queer, y una universalizadora, que sugiere cómo el tiempo mismo puede volverse queer. Esta última denota la extrañeza que sentimos al revolver-nos, retorcer-nos y extrañar-nos ante el tiempo objetivo de los relojes; cómo el presente se pliega y se arruga, dejando marcas en los cuerpos. Pero ¿qué ocurriría si considerásemos que esta rareza es constitutiva de la materia? Una queerización del tiempo está íntimamente ligada a una queerización de la naturaleza. Por tanto, las barreras entre estas dos formas de entender las temporalidades queer —minimizadora y universalizadora— son osmóticas. Sin embargo, el peligro de perder la especificidad política de lo queer persiste y requiere de un saber respons(h)able, un dar cuenta de las diferentes comunidades temporales.

Entonces, ¿cómo articular cronologías desde una lógica no lineal? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad para *desnaturalizar* el tiempo lineal? Me desvíó del proyecto queer de creación de historias desviadas para atender a los procesos de producción de historias sobre tiempos. Las temporalidades materiales des/pliegan com-promisos causales con-tingentes. Difractar es situarse siempre en las preguntas previas de las preguntas previas de las preguntas previas...⁵ ¿Qué significa considerar el tiempo a partir de la línea? ¿Es la naturalización de la lógica del Progreso y de la crononormatividad una cuestión de naturaleza?

En las siguientes líneas exploro la refiguración de la linealidad propuesta por Karen Barad (2017), una apertura a su potencial radical: “incluso la linealidad es susceptible de reelaboraciones radicales desde dentro” (p. 68). Mi articulación atraviesa un diálogo activo entre las temporalidades queer y el giro material, estudios que busca re(con)figurar las pretensiones ontológicas, epistemológicas y éticas del pensamiento occidental acerca de la materia. Esta propuesta involucra una reconsideración del papel de la medición en las prácticas materiales-discursivas, en la que las exclusiones constitutivas de los fenómenos implican un tiempo des/medido e in/determinado.

⁵ Ponencias de María de la Cruz Vilas Pazos y Xiana Huete, *Hacia una materialización de la teoría. Reflexiones en torno a la reinención de la naturaleza*, y Teresa Samper Gras, *Las preguntas previas de las preguntas previas de las preguntas previas...*, en el marco del Congreso Internacional sobre Nuevos Materialismos impartido del 24 al 27 de febrero de 2025 en la Universidad Complutense de Madrid.

2. Un presente denso en el que...

Percibir, pensar, escribir, hablar, nunca se dan en un espacio/tiempo ni “neutro” ni absolutamente determinante, sino orientando y desorientando.

—Marie Bardet, *M/e toca*

El análisis de Rosenbegg y Grafton abre otras posibilidades semiótico-materiales de la línea, incitándonos a re-pensar el sentido de la metáfora espacial. Un mapa no sólo acumula líneas en diversas formas. Su sentido está en el *sentido* de la línea, en su dirección. Las cronologías orientan historias; las cartografías orientan mundos. A su vez, las historias crean mundos y los mundos crean historias. ¿Cuál es el papel del sujeto en la continuidad espaciotemporal de las cartografías del tiempo? Una primera lectura nos lleva a considerar que la metáfora espacial cobra sentido porque hay un sujeto que se orienta en ella a través de las líneas que lo dirigen. Sara Ahmed propone en *Fenomenología Queer* pensar el espacio a través de la orientación. Nuestras percepciones espaciales están atravesadas por la temporalidad de la llegada. El presente no es casual; implica un encuentro de las tendencias que nos dirigen hacia algún lugar. Entender cómo las líneas de las historias se materializan es considerar cómo las cosas llegan a “estar dirigidas como materia” (Ahmed, 2019, p. 26). Por tanto, hablar de las metáforas con las que pensamos la temporalidad a partir de la espacialidad requiere reanimar el concepto mismo de espacio.

Para Ahmed (2019), el espacio no es una representación o un escenario de representaciones, sino un lugar de encuentro. Partiendo de la fenomenología, es posible situar las metáforas espaciales en relación a la percepción y configuración espacial de nuestra experiencia. A través de la performatividad de la línea, Ahmed nos invita a pensar en la paradoja de la huella: la creación de un camino depende de la repetición de las pisadas, pero es también ese mismo camino el que nos dirige. La orientación depende de tendencias que se prolongan como líneas en el tiempo y el espacio. Esto no es lo mismo que decir que los caminos están determinados, pero sí que dependen de nuestra llegada y de cómo la materia llega a materializarse/importar. En cierto sentido, son esas líneas que nos dirigen las que dan forma a la materia y a los cuerpos (Ahmed, 2019). Este “dar o tomar forma” no debe entenderse desde una lógica reflexiva, sino performativa. Las líneas no son el espacio-vacío-universal-abstracto representando al tiempo-vacío-universal-

abstracto. Más bien constituyen figuraciones espaciotemporales sobre historias, cuerpos y mundos. Las líneas dibujan historias materiales importantes en conexiones parciales. Ahmed entiende que los cuerpos, los objetos y los espacios se conforman mutuamente a partir de sus orientaciones, las cuales dependen de su proximidad o lejanía y del punto de vista que las com-promete. La performatividad de la línea es una cuestión productiva de cuerpos.

Sin embargo, el legado cartesiano y representacionalista del pensamiento occidental perpetúa la figura del sujeto masculino creador, en contraposición al objeto de estudio pasivo y feminizado. La construcción del científico que produce conocimiento a partir de un objeto material pasivo implica una relación específica con la temporalidad de las prácticas materiales-discursivas. Esta temporalidad alude a los procesos de investigación que siguen una lógica lineal y productiva —“desvelando” la “verdad” de la “naturaleza”—, pero también a las consideraciones ontológicas de la materia, especialmente en su dimensión temporal. Mi hipótesis es que la predominancia del espacio sobre el tiempo está íntimamente ligada a la predominancia de la forma sobre la materia en las historias del pensamiento occidental. Considero aquí la tradición onto-epistemológica occidental que está en la base de la producción científica moderna y sus efectos en las narrativas de la línea del tiempo.

El representacionalismo es “la creencia en la distinción ontológica entre las representaciones y lo representado” (Barad, 2007, p. 47). Esta asunción que presupone la existencia de dos tipos de entidades distintas e independientes a menudo se acompaña, como explica Barad, de una disposición tripartita en la que, además del conocimiento (las representaciones) y lo conocido (lo representado), se incluye al conocedor (quien hace la representación). En tales casos, el representacionalismo puede ser concebido como un producto cartesiano. El filósofo de la ciencia Joseph Rouse (como se cita en Barad, 2007) explica que la división cartesiana entre “interior” y “exterior” asume un acceso privilegiado a las representaciones internas del que no disponemos hacia el mundo exterior: “si no existe un lenguaje mágico que nos permita acceder infaliblemente a sus referentes, ¿por qué deberíamos pensar que existe un lenguaje que nos permite acceder mágicamente a su sentido representacional?” (p. 49). Asimismo, el representacionalismo como doctrina onto-epistemológica no trabaja en una esfera aislada de la política. Bruno Latour señala en *Políticas de la Naturaleza* cómo la asamblea bicameral que constituye la política moderna sigue una lógica representacionalista: por un lado, la Cámara de las Ciencias afirma representar las cosas tal y como son; por otro lado, la Cámara de las

Políticas afirma representar los asuntos humanos (Barad, 2007). Si consideramos los análisis tecnobiopolíticos de Michel Foucault, Judith Butler y Donna Haraway, la normatividad productora de cuerpos de la biopolítica significa asumir que “el campo político no está limitado al parlamento” (Barad, 2007, p. 59). Se trata de una “política semiótica de la representación”, como explica Haraway (1999, p. 138).

Por tanto, el representacionalismo es una doctrina asentada en una metafísica de la individualidad que presupone las barreras entre “yo” y “otro” que (con)figuran los modos en los que nos relacionamos y los modos en los que entendemos el tiempo y la temporalidad. Las entidades no preexisten a sus relaciones, sino que emergen en la medida a través de las intra-acciones que determinan las fronteras corporales. Barad (2007) argumenta que la intra-acción, al contrario de la interacción inserta en la metafísica del individualismo, reconoce la inseparabilidad ontológica de las entidades.

Las prácticas de conocimiento son compromisos materiales específicos que participan en la (re)configuración del mundo (Barad, 2007, p. 91)

En este contexto, abogar por un conocimiento situado como propone Haraway (2023a) no significa la búsqueda de un lugar como perspectiva universal, sino preguntarse por la multiplicidad de lugares concretos y corporales que pueblan la producción de saberes. El saber como lugar es una fisura, el efecto de una serie de desplazamientos (Preciado, 2006). Las líneas de las cronologías y las cartografías temporales pueden operar bajo una lógica representacionista, incluso proclamarse como una perspectiva universal y objetiva, pero también pueden ser figuraciones, es decir, “imágenes performativas que pueden ser habitadas” (Haraway, 2004, p. 28). La línea es posibilitadora de tropos, tanto en un sentido figurado como material. La etimología de tropos remita al giro, un movimiento de los ensamblajes espaciales de la retórica. Entonces, ¿cómo podríamos hacer girar y al mismo tiempo revolvernos entre cronologías y cartografías temporales para *habitar* un presente denso y grumoso?

2.1. Cuerpo como línea

Los cuerpos son también historias llenas de líneas. Daniela Brill, en *trajectories of information*, explora la fluidez de materias y cuerpos. A través del trazo del lápiz y los movimientos brownianos de una esfera de grafito, Brill considera su propio cuerpo como una trayectoria de carbono. La esfera de grafito se mueve dejando una trayectoria detrás, como los elementos de carbono de nuestros cuerpos —condición de posibilidad de la

vida—; una cartografía del tiempo que nos permite considerar a la materia como algo animado, con vida. Cuestionando la rigidez de las epistemologías científicas occidentales, Brill considera que estas “trayectorias de información” interminables atraviesan todas las categorías de la ciencia occidental. Al mismo tiempo, relatan la experiencia personal de la autora en la intersección entre perspectivas occidentales y no-occidentales, al habitar fronteras de salud, vivencia queer y diáspora. Materias y cuerpos sobreviven a tiempos inestables (ecológicos, sociales y políticos) gracias a su capacidad de transformación. La dimensión temporal de la materia en constante actualización define sus complejos procesos de estabilización. La materia es, para Brill, trans*forma⁶.

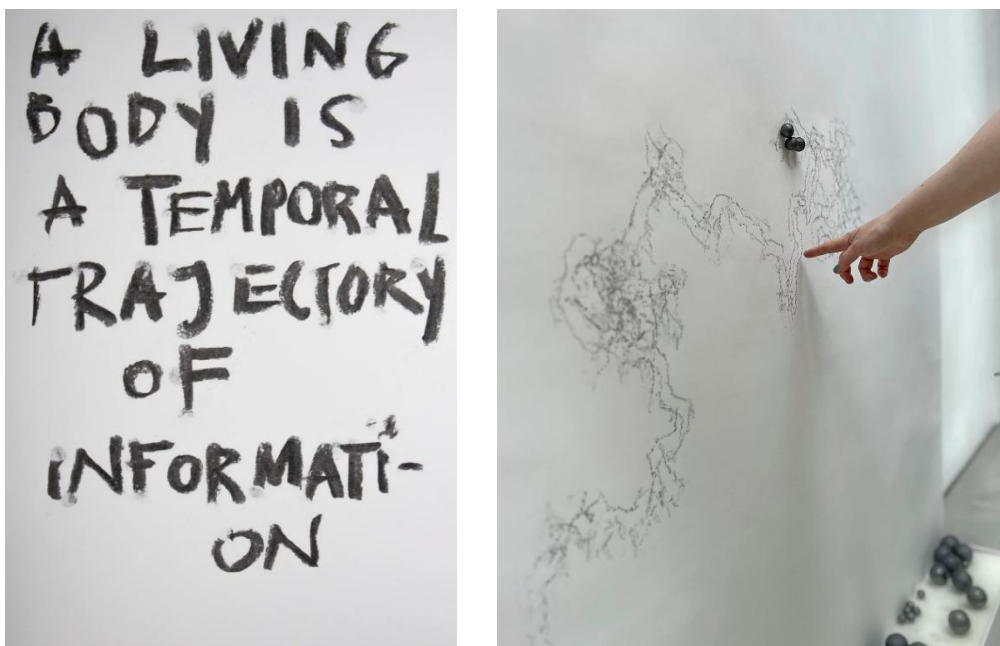


Figura 4: *trajectories of information*, Daniela Brill.

Materia y cuerpos comienzan a existir en la temporalidad exacta en la que están activos. Existen en sus intra-acciones y auto-reconocimientos momentáneas y locales, y no en los cajones hipotéticos en los que se espera que encajen de acuerdo a la ciencia occidental, indefinidamente, desde el día en que nacen hasta el día en que mueren. (Brill, 2024)

Como ficción especulativa, las trayectorias de información nos permiten recorrer la vivacidad de la materia inherente a la constitución de los cuerpos. “Un cuerpo vivo es

⁶ Como explica Chiara Bottici (2022), retomando a Jack Halberstam, el asterisco en trans* modifica el significado de la transitividad hacia una diferencia aún no determinada, rechazando el eterno femenino y el eterno masculino de las políticas identitarias.

una trayectoria temporal de información” (Brill, 2024). Los cuerpos son también sujetos políticos. Abordar las dimensiones políticas de la materia es, en primer lugar, partir de un conocimiento situado y encarnado. La pregunta por el cuerpo abre la pregunta por el sujeto en los procesos de producción y destrucción de mundos y saberes.

El acercamiento a la fenomenología a partir de la orientación que propone Ahmed (2019) implica un extrañamiento con la propia disciplina, al acercarnos desde un ángulo queer a los efectos de su fracaso: la desorientación. Como experiencia corporal, la desorientación es desarraigo, la extrañeza de un cuerpo despedazado que se separa de los espacios y los objetos que lo amplían y lo conforman. Ahmed propone una queerización de la fenomenología, contrastando las líneas rectas/heterosexuales⁷ de la normatividad que construye espacios y cuerpos, con las líneas oblicuas y “perversas” del sujeto queer en su fracaso al orientarse. De este modo, cuestiona el sujeto tradicional de la fenomenología, el hombre blanco occidental que designa la percepción y estructura de la conciencia a partir de una corporalidad presuntamente invisible.

Haraway, en su texto *Testigo Modesto* re-figura el sujeto de la tecnociencia moderna hacia un tipo de testigo “más corporal, más desviado y casi opaco ópticamente, por no decir menos elegante” (p. 42). Partiendo del análisis de la bomba de vacío de Steven Shapin y Simon Shaffer en *El Leviathan y la bomba de vacío. Hobbes, Boyle y la vida experimental*, Haraway (2004) explica que

muchos eruditos, como Latour, en su rechazo enérgico a apelar la sociedad para explicar la naturaleza, o viceversa, han confundido otras narrativas de acción sobre la producción del conocimiento científico con relatos funcionalistas, recurriendo a la antigua tradición de las categorías preconfiguradas de lo social, como género, raza y clase. (p. 53)

Los esfuerzos por aludir a la dimensión temporal de la materia están vinculados con los análisis de categorías como raza, género y clase, especialmente en las denominadas redes sociotécnicas. Si entendemos la materia como una entidad pasiva que encaja en los cajones hipotéticos de la ciencia occidental, entonces asumimos que la materia y los cuerpos tienen propiedades previas a su interacción, cayendo en los análisis funcionalistas y esencialistas de categorías preformadas que denuncia Haraway. Este esfuerzo feminista por dar cuenta de la dimensión temporal de la materia no puede desvincularse de la crítica al representacionalismo. Las representaciones no pueden dar

⁷ Sara Ahmed juega con el doble sentido de *straight* en inglés, recto y heterosexual.

cuenta de la dimensión relacional de las redes sociotécnicas en toda su complejidad y dinamismo, junto con los flujos, vacíos y exclusiones constitutivas. En cierto sentido, las figuras de cuerdas que Haraway desarrolla en *Seguir con el problema* son modos de pensar las redes sociotécnicas más allá de la doctrina de la representación; una figuración del conocimiento situado, colectivo y parcial. ¡Figurar, difractar y materializar, no teorizar bajo una lógica representacionista!

La refiguración de la modestia propuesta por Haraway radica en una com-promiso feminista: ser testigos y pasar el testigo. Pasarnos los hilos de las figuras de cuerdas que entrelazan saberes y mundos. En diálogo con Isabelle Stengers y Viciane Despret, Haraway (2023b) se pregunta qué significa el pensamiento para nuestra civilización: ¿cómo pasar el testigo, “heredar el problema y reinventar las condiciones para un florecimiento multiespecies”? (p. 201) Necesitamos poder ser testigos de formas de hacer diferentes que nos permitan pasar el testigo entre generaciones desde una aventura colectiva que no se asiente en las bases de la individualidad neoliberalista. Cultivar la responsabilidad. Cultivar la “virtud de la amabilidad” que Despret reclama como posición epistemológica (Haraway, 2023b, p. 196). Honestidad, modestia, amabilidad e ironía son virtudes que las epistemólogas feministas reclaman que nos tomemos en serio. “No se trata tanto de una cuestión de modales”, explica Haraway (2023b), “sino de una epistemología y una ontología, y de un método de alerta para prácticas fuera de los senderos transitados” (p. 197). Siguiendo estos argumentos, la difracción es una práctica crítica comprometida con la diferencia.

La línea como posibilitadora de tropos abre figuraciones, figuras, alegorías, pero también metáforas como la de la difracción. Basándose en el legado de las metáforas ópticas que entrelazan visión y conocimiento en el pensamiento occidental, Haraway (2004) desarrolla la difracción como “el esfuerzo de marcar distinciones en el mundo” (p. 33). La difracción se diferencia de la reflexividad, una práctica académica crítica recomendada que pretende reflexionar sobre el papel del sujeto investigador en la construcción de conocimiento. Pero, según Haraway (2004), la reflexión desplaza la “Imagen Sagrada de lo Idéntico” (p. 53) manteniendo la problemática distinción entre copia y original e incitando la búsqueda de lo auténtico y lo real. La reflexividad es una cartografía de la réplica, el reflejo y la reproducción; en cambio, la difracción es una cartografía de la interferencia que mapea, no la diferencia en sí, sino los *efectos* de la diferencia (Haraway, 1999). Según Barad (2007), la reflexividad está fundada en el representacionismo, pues trata de dar cuenta de la disposición tripartita entre objetos,

representaciones y concedores, incluyendo al sujeto en los análisis críticos. A pesar de este esfuerzo, la reflexividad no altera la geometría que mantiene sujeto y objeto, ciencia y mundo a distancia. No es más que un espejo reflejándose a sí mismo que mantiene la escisión naturaleza/cultura. Barad señala que, irónicamente, el énfasis en la ciencia-en-el-hacer de los análisis de las prácticas de laboratorio ignoran la ciencia-y-género-en-el-hacer. Más bien, como reclama Haraway (2004), necesitamos “difractar los rayos de la tecnociencia para obtener modelos de interferencia más prometedores” (pp. 32-33). Esta diferencia como práctica de diferenciación es importante tanto para las genealogías y las conceptualizaciones figurativas como para la materia en sus procesos de materialización (Dolphijn & Van Der Tuin, 2012).

La difracción es una tecnología narrativa, gráfica, psicológica, espiritual y política para crear definiciones consecuentes. (Haraway, 2004, p. 309)

Por tanto, no es posible entender la materialización, esa *trayectoria de información interminable*, sin aludir a los procesos de construcción de sujeto y objeto en su dimensión política. En este sentido, el giro, considerado por Butler (como se cita en Ahmed, 2019) como acto productivo de sujetos, implica que las direcciones que seguimos producen cuerpos y mundos, en sus llegadas y en su porvenires. Sin embargo, la desorientación no es un com-promiso político, sino más bien “un efecto de cómo hacemos política” (Ahmed, 2019, p. 242). Debemos rendir cuentas con lxs otrxs temporales, cultivar la respons-habilidad a través de la modestia y la amabilidad, virtudes que pueden nutrir los tipos de relaciones necesarias para habitar Terra. La performatividad de la línea es entonces una condición de posibilidad para pensar la terrorífica respons-habilidad requerida para el florecimiento de un mundo en ruinas. Pero una mirada demasiado cercana a la fenomenología tradicional nos haría (re)caer en el excepcionalismo humano y en la reflexividad, con todas sus trampas antropomórficas, antropocéntricas y androcéntricas.

Las trayectorias de información con las que experimenta Brill parten de los movimientos brownianos del elemento carbono. Dibujar estas líneas implica un tocar íntimo de la materia. Un con-tacto que nos remite a la posibilidad de desplazarnos de la fenomenología al fenómeno.

2.2. Línea como cuerpo

Importa qué líneas trazan líneas, en los pensamientos y las materias. La difracción, como metodología y como fenómeno físico, disloca la predominancia de la visión sobre otros sentidos en la tradición occidental. Las desviaciones productivas de este trabajo difractivo nos llevan a considerar los aparatos tecnocientíficos más allá del oclocentrismo. Distinguido del contacto como sensibilidad humana, el tocar es para Barad el movimiento ontológico de la materia.⁸ Desde la proximidad, la percepción y lo sensorial, el tocar es lo contrario a la visión que nos arroja fuera del cuerpo. El tocar remite a la piel. Abre otros sentidos del sentido. La materia no es un escenario de contacto, sino que es y deviene con-tacto, diferenciación.⁹



Figura 5: Experimentación sobre procesos de difracción en el contexto del proyecto *Un Universo Sintético* de Blanca Pujals. Artista invitado: Jou Serra. Hangar, Abril 2025. @Foto por Isaac Marrero.

Jou Serra (2022), en su instalación *Range in Between*, explora la intersección entre luz y género. Tuve la oportunidad de acercarme a su trabajo en un taller de experimentación con luz azul realizado en el marco del programa GRAPA3, *Un Universo Sintético* de Blanca Pujals, impulsado por Hangar y el CCCB. La instalación de Serra consiste en un láser de luz azul vertical situado en el cenital de una sala a oscuras. Este haz interactúa con un paisaje de diversos materiales metálicos y plásticos situado en una mesa debajo del cenital, perpendicular a la luz. A medida que el láser se mueve en distintos ángulos respecto a la mesa, se observan reflexiones, refracciones y difracciones de la luz que se proyectan en el techo y las paredes de la sala. La danza del láser se

⁸ Para profundizar en cuestiones que aquí sólo puedo rozar, consultar el artículo “Sobre el tocar: el inhumano que, entonces, soy” en Barad, 2023.

⁹ Ponencia de María Jesús Ibañez Canelo (UDP-UCM), *A medio camino del tocar para pensar otros sentidos posibles*, en el contexto del Congreso Internacional sobre Nuevos Materialismos (2025), UCM.

combina con una música espectral creando una coreografía de cuerpos que se mueven por el espacio. Para Serra, la luz es materia, cuerpo. Un personaje más de la escena.

En GRAPA, experimentamos con el trabajo de Serra en la sala Ricson de Hangar, donde el suelo generaba una geografía lumínica, “como una segunda piel que se despliega en los pliegues del cuerpo” (Ahmed, 2019, p. 23). Las líneas de luz se difractaban creando planos, superficies y cuerpos. Como las trayectorias de información, la luz deja un rastro que persiste unos segundos; la presencia de una ausencia, un espectro. La difracción como fenómeno físico involucra la combinación de ondas que se superponen y el aparente movimiento expansivo ondulatorio que ocurre cuando una onda encuentra un obstáculo (Barad, 2007). Por ejemplo, cuando las olas del mar pasan a través de una apertura entre dos rocas, se curvan al salir por la rendija y se expanden en forma de arcos. O al hablar por un tubo de cartón, las ondas del sonido se expanden en todas direcciones al salir por el otro lado. En concreto, los patrones de difracción de la luz se pueden observar en determinadas condiciones cuando esta pasa por bordes o ranuras. Si se ilumina con luz monocromática una cuchilla de afeitador, los bordes quedan indeterminados por líneas que alternan brillo y sombra, esto es, patrones de difracción (Figura 6; Barad, 2007).

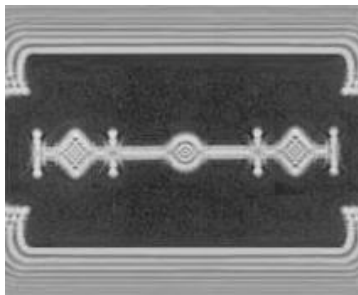


Figura 6: Fotografía de la sombra de una cuchilla de afeitador iluminada por una fuente de luz monocromática. (Extraído de Barad, 2007, p. 76)

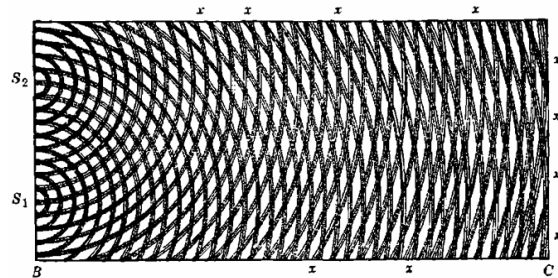


Figura 7: Dibujo de los efectos de interferencias de diversas ondas por Thomas Young. (Extraído de Barad, 2007, p. 98)

Estos ejemplos muestran cómo los efectos materiales de las diferencias son partes constitutivas del mundo. En física clásica, la difracción se considera un desplazamiento ondulatorio en el espacio y el tiempo. Las ondas se desplazan de un lugar a otro, de un momento a otro. En el experimento de la doble rendija de Thomas Young de 1801, un haz de luz coherente, como un láser, pasa por una pared con dos rendijas paralelas de un tamaño similar a su longitud de onda. En una pantalla situada al otro lado de la pared, se

pueden observar patrones de difracción: bandas brillantes y oscuras. A partir de este experimento, Young postuló la ley de la interferencia, que presentó en 1802 a la Royal Society como una ley empírica (Barad, 2007). Como apunta Barad, a pesar de que este experimento no se pudiera explicar considerando la luz como una partícula, la naturaleza ondulatoria de la luz no se concibió como un hecho científico hasta finales del siglo XIX, pues prevalecía la teoría óptica newtoniana. Varias contribuciones experimentales y teóricas —entre ellas, la teoría del campo electromagnético de James Clerk Maxwell, que permitía *derivar* en lugar de *postular* la naturaleza ondulatoria de la luz— contribuyeron a este cambio. Sin embargo, a principios del siglo XX, nuevos experimentos parecían indicar que la luz se comportaba como partícula bajo determinadas circunstancias. El efecto fotoeléctrico con el que Albert Einstein ganó el premio Nobel en 1921 consolidaba dichos datos empíricos. Una reelaboración del experimento de la doble rendija mostraba no sólo los comportamientos ondulatorios y corpusculares de la luz, sino también de la materia, cuando aparatos específicos posibilitan estos fenómenos. En este contexto, nace la física cuántica.

La problemática de la dualidad onda-partícula de la materia radica en que la naturaleza de las partículas y las ondas son contrarias: una onda puede estar en varios lugares a la vez y varias ondas pueden estar en un mismo lugar al mismo tiempo, mientras que una partícula sólo puede ocupar un espacio-tiempo específico. Es decir, que la partícula tiene la propiedad de la localización, mientras que la onda se define por la extensión. Estas características son mutuamente excluyentes. Sin embargo, la “dualidad” onda-partícula no considera que la materia a veces sea una partícula y otras una onda, ni que sea ambas a la vez, sino que su propia naturaleza está indeterminada. Este es el núcleo de la teoría cuántica.

Por tanto, la difracción es central para la física cuántica, pues explicita la caída de la metafísica clásica —newtoniana, cartesiana y atomista— a través del debate de la dualidad onda-partícula (Barad, 2007). Para Barad, la física cuántica vuelve queer a la naturaleza misma; es algo extraño y perverso que se desvía de la norma clásica. En lo que queda de trabajo trataré de mostrar cómo una queerización de la naturaleza implica una queerización del tiempo. Más que *desnaturalizar* el tiempo crononormativo, como proponen diversos estudios en temporalidades queer, habría que atender a los tipos de *producciones particulares de naturaleza* que están en juego —siguiendo la propuesta de Haraway (1999).

A menudo, la difracción se describe como la ondulación y extensión de una onda al encontrarse con un obstáculo, mientras que la interferencia se refiere a la superposición de las ondas. Sin embargo, Richard Feynman considera esta distinción un artefacto histórico contingente (Barad, 2007). Barad, siguiendo este argumento, no hace uso de la distinción y entiende la difracción como un fenómeno presente en la propagación de las ondas. La palabra interferencia tiene connotaciones como interrupción, obstrucción o impedimento; sin embargo, el encuentro de varias ondas no implica colisión como en las partículas, sino una coexistencia en la misma región espacial. La difracción contiene, por tanto, dos sentidos clásicos fundamentales: la desviación y la interferencia. Sin embargo, estas nociones no explicitan la complejidad de los entrelazamientos que configuran el mundo. La dificultad de construir aparatos para dar cuenta de dichos entrelazamientos radica en que no se trata de considerar los cambios que ocurren de un momento a otro, o de un lugar a otro —como en física clásica—, sino que el espacio, el tiempo y la materia están en un proceso iterativo de reconfiguración intra-activa. Es decir, las nociones clásicas de desviación e interferencia no son reductibles al fenómeno cuántico de la superposición —que Barad nombra difracción en su com-promiso con los efectos de las diferencias—, al formar parte de la metafísica clásica.

La difracción no se explica desde la óptica geométrica, como la reflexión, sino desde la óptica física. La óptica geométrica trata a la luz como un rayo, un simple indicador de la dirección de propagación de la luz que se deshace de cualquier compromiso ontológico con la naturaleza de esta, pues no distingue entre partícula y onda (Barad, 2007). Es el caso de la óptica newtoniana. La óptica física, sin embargo, estudia la naturaleza de la luz. El compromiso crítico feminista de Barad radica en considerar las (re)configuraciones topológicas en los análisis genealógicos, además de las geométricas. La reflexividad como práctica académica crítica no puede dar cuenta de la naturaleza extraña de la materia, de su diferencia en tanto que diferenciación, ni pretende *hacer* una diferencia, pues está basada en una óptica geométrica. La difracción como metodología, por el contrario, alude al esfuerzo de marcar una diferencia en el mundo, no un mero reflejo.

La luz se entrelaza con diversos patrones difractivos. La razón ilustrada, siguiendo la tradición platónica, vincula la luz al conocimiento racional. Conocer puede ser algo cegador —como explica el mito de la caverna de Platón—, pero acaba revelando la verdad del mundo inteligible. Las ideas claras y sencillas del pensamiento cartesiano se contraponen a la oscuridad como ignorancia o error. Esta tradición ilustrada

oculocentrista predomina un tipo específico de visión respecto a otros sentidos a través de la figura de la luz. Pero la luz es, también, una cuestión material importante en las redes de producción de conocimiento científico. Es una herramienta que permite identificar partículas subatómicas a partir de la espectroscopía —la lectura de los patrones específicos de luz emitidas o absorbidas por los átomos cuando estos se excitan. La luz también es objeto de conocimiento con el surgimiento de la física cuántica, con los debates de la naturaleza de la dualidad onda-partícula. La luz es herramienta de medida y objeto medido. Por tanto, la luz no sólo remite a la tradición platónica e ilustrada, sino que puede ser (re)configurada *desde dentro*, a partir de la difracción.

La instalación de Jou Serra (2022) es un aparato difractivo que abre posibilidades para considerar la línea en su materialidad, aludiendo a la extraña naturaleza de la luz. La línea es un cuerpo que (re)configura las fronteras de los cuerpos, incluyendo el de la propia luz. No se trata de privilegiar la línea sobre el plano o el volumen. “Hay espacios correlativos de las diferentes líneas, y a la inversa (...). Tal o cual línea implica tal o cual formación espacial y voluminosa” (Deleuze, 2006, p. 48). Las líneas son con-tacto en la des/medida constitutiva de la realidad. ¿Qué ocurriría si nos dejáramos tocar por la luz?

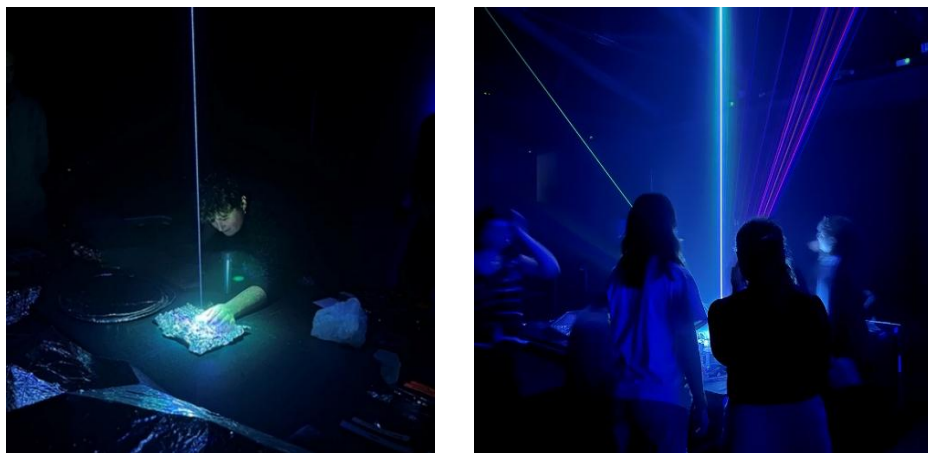


Figura 8: Experimentación sobre procesos de difracción en el contexto del proyecto *Un Universo Sintético* de Blanca Pujals. Artista invitado: Jou Serra. Hangar, Abril 2025. En la imagen izquierda, Jou Serra. En la imagen derecha, Marta de Saa y Mar Pastor. @Foto por Isaac Marrero.

En la caja negra, el cielo se concentra en una única línea. Estos días ha llovido mucho. Todo el azul del tiempo y de la lluvia se difracta. Aquí la meteorología es una práctica lumínica. El tiempo llueve manchando nuestras pieles de azules y verdes rugosos. La línea cobra materialidad; adopta diversas formas, abarca superficies, se

superpone. Deja un rastro. La luz es un cuerpo que des/pliega líneas y superficies. También nosotrxs somos cuerpos difractadx en los entramados espectrales de la luz y la oscuridad. Las líneas son estratos de materia que se difractan como montañas. La luz es un campo geográfico, no geométrico.¹⁰

Los aparatos constituyen las condiciones de posibilidad de los fenómenos. Son prácticas que crean fronteras, bordes y límites desde dentro. Barad (2007) desarrolla su filosofía del realismo agencial a partir de su interpretación de la “filosofía-física” de Niels Bohr, basándose en el principio de indeterminación y la complementariedad, no en el principio de incertidumbre de Heisenberg¹¹. La complementariedad considera que los comportamientos ondulatorios y corpusculares de la materia se expresan en circunstancias complementarias, es decir, mutuamente excluyentes. A menudo, la complementariedad se interpreta como una herramienta conceptual para comprender el mundo micro desde conceptos clásicos del mundo macro, asumiendo que ambos son de naturaleza diferente. Sin embargo, para Barad no hay una barrera que determine la distinción entre micro y macro, y considera la física cuántica como un modelo formal de explicación de los fenómenos del mundo. Esto requiere reconfigurar el lenguaje basado en la onto-epistemología clásica. Barad explicita este com-promiso a través de las marcas del lenguaje y su escritura difractiva, una práctica poético-científica.

Bohr cuestiona la supuesta transparencia de la medida de la física newtoniana a partir de la discontinuidad y la indeterminación de las interacciones de la medida (Barad, 2007). Para solucionar la problemática naturaleza corpuscular-ondulatoria de la materia, argumenta que la observación sólo es posible con la condición de que el efecto de la medida sea indeterminado. Es decir, no podemos sustraer el efecto de la medida y deducir las propiedades que la partícula tiene presuntamente antes de la medida. Las observaciones involucran interacciones discontinuas indeterminadas, explica Barad. La frontera entre el “objeto de observación” y las “agencias de observación” es indeterminada en la ausencia de una disposición física específica del aparato. Cuando esta disposición específica se da, se genera un corte entre el objeto y las agencias de observación, determinando las fronteras de los cuerpos y definiendo los conceptos mutuamente excluyentes. Las exclusiones son partes constitutivas de la determinación de

¹⁰ Apuntes propios del taller de experimentación con luz azul en GRAPA.

¹¹ Para una elaboración de la distinción entre el Principio de Indeterminación de Bohr y el Principio de Incertidumbre de Heisenberg, consultar Barad, 2007, pp. 115-118.

los fenómenos. Para Bohr, los conceptos son disposiciones físicas específicas definidos por las circunstancias requeridas para su medida (Barad, 2007). Barad argumenta que este corte refigura la noción de agencia, considerándola no como una propiedad que se pueda poseer, sino como una disposición temporal específica de los patrones diferenciales del mundo que crea bordes corporales en la intra-acción. Las fronteras de los cuerpos no preexisten a su relación, porque se dan en las disposiciones específicas de determinados aparatos. La exterioridad sólo existe en la medida (en que forma parte de un aparato): la exterioridad *desde dentro*.

Vivir sin límites corporales: tener el coraje de queerizar el privilegio de la mente humana en la construcción de conocimiento; (Murriss & Bozalek, 2019, p. 3)

El realismo agencial implica una reconceptualización de la referencialidad: el referente ya no es un objeto de observación, sino un fenómeno, esto es, una instancia particular del “todo cuántico” (Barad, 2007). Un aparato no sólo determina un fenómeno a través de cortes agenciales, sino que *es* un fenómeno. En este contexto, Barad refigura la objetividad científica siguiendo el legado de la objetividad fuerte de epistemólogas feministas como Helen Longino y Sandra Harding. La objetividad requiere un dar cuenta de las marcas en los cuerpos, esto es, los patrones difractivos que constituyen el mundo.

Es importante entender las diferencias de las diferentes formas de entender la difracción. Los detalles importan, como explica Haraway (2023b), “enlazan seres reales con responsabilidades reales” (p. 179). Para Barad (2007), “los efectos difractivos son atentos a detalles sutiles” (p. 91). La difracción como fenómeno físico inspira las metáforas ópticas del conocimiento, pero esto no quiere decir que las metodologías de la difracción sean análogas. “Nombrar a un método ‘difractivo’ en analogía con el fenómeno físico de la difracción no implica que el propio método sea análogo” (Barad, 2007, p. 88). Sin embargo, esta analogía no quiere decir que Barad no reelabore la noción de difracción desde la física cuántica. La difracción como metodología para Barad no es figuración como para Haraway, sino una práctica material-discursiva. Las prácticas materiales-discursivas son el foco central del realismo agencial: materialidad y discursividad son prácticas entrelazadas mutuamente constitutivas, lo cual no significa que sean lo mismo ni que existan como entidades previas a su relación. En este sentido, figuración y materialización son procesos co-constitutivos que emergen en las intra-acciones de los fenómenos. A pesar de la analogía, el realismo agencial de Barad considera los patrones

de difracción como fenómenos que constituyen el mundo, “patrones diferenciales de materiación” (Barad, 2007, p. 140). Por tanto, las metodologías de la difracción están inspiradas en metáforas ópticas, pero implican prácticas materiales de diferenciación que pueden considerarse patrones de difracción participantes en las (re)configuraciones iterativas del mundo. Las metodologías de la difracción dan cuenta de los patrones difractivos (diferenciales) de la realidad al tiempo que reconfiguran estos patrones al *hacer* una diferencia en el mundo.

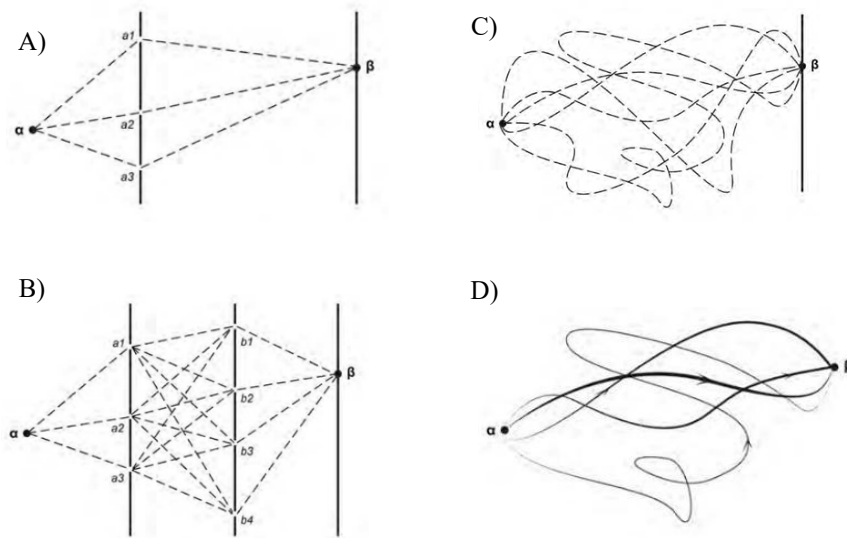


Figura 9: En estos cuatro diagramas, α es el punto de origen y β el punto de llegada en la pantalla. A) Una rejilla de difracción con varias rendijas. B) Varias rejillas, cada una con múltiples rendijas. C) Caso límite con infinitas rejillas y rendijas, permitiendo que la partícula tome cualquier camino entre α y β . D) Algunos posibles trayectos que se consideran en la integral de caminos de Feynman. (Extraído de Barad, 2017, p. 66)

Según Barad (2007), la física cuántica expone un fallo esencial del representacionalismo. Richard Feynman propuso la difracción (superposición) como eje de la física cuántica (Barad, 2017). Debido al principio de indeterminación, las partículas no tienen una trayectoria determinada, de modo que se opera calculando su probabilidad. A partir del experimento de la doble rendija, Feynman calcula la probabilidad total de que una partícula cruce desde un lado de la barrera hasta un punto específico del otro lado — sumando todas las trayectorias posibles, según la probabilidad (Figura 9A). Después generaliza este principio considerando una pared con un número infinito de rendijas, permitiendo que la partícula cruce por cualquier punto de un plano (figura 9B). Finalmente extiende este razonamiento a todos los planos posibles, abarcando así todo el

espacio (figura 9C). La probabilidad total de que la partícula llegue a un punto dado se determina por la superposición de todas las trayectorias posibles (figura 9D), que se manifiesta en forma de un patrón de difracción. La difracción espacial es, por tanto, una manifestación del principio de indeterminación posición-momentum. La partícula no está aquí o allí, sino en una coexistencia de todas las trayectorias posibles. La propia imagen que Barad (2017) utiliza como parte de su explicación de la difracción espacial tiene restricciones materiales y discursivas: la representación no agota las posibilidades de las probabilidades. Podemos considerar esta imagen como una cartografía performativa de la(s) indeterminada(s) trayectoria(s) de la partícula.

Además de la difracción espacial, también es posible observar experimentalmente la difracción temporal (Barad, 2017). Para ello, se hace rotar un disco con varias ranuras mediante un eje central y se incide un haz de partículas o de luz paralelo al eje de rotación, de modo que las partículas sólo pasen cuando encuentren las ranuras. Esto significa que el haz encuentra las ranuras separadas en el tiempo, en lugar de separadas en el espacio. La difracción temporal es la manifestación del principio de indeterminación tiempo-energía, lo cual implica que una entidad puede estar en un estado de superposición de diferentes tiempos. Esta temporalidad no es meramente múltiple, no significa que una partícula esté presente en varios tiempos a la vez, sino que el propio binomio presencia/ausencia es reconfigurado. Las temporalidades de la partícula están “específicamente entrelazadas y enhebradas a través de cada una” (Barad, 2017, p. 67). La difracción temporal es la manifestación de una indeterminación ontológica del tiempo.

También es posible realizar un experimento de la difracción en el espacio y el tiempo a la vez: la difracción de las ondas de materia, donde una partícula coexiste en una superposición de múltiples lugares y tiempos (Barad, 2017). Este patrón de difracción considera todas las historias posibles, esto es, las configuraciones del espaciotiempomateriación. No todo es posible, pero hay una infinitud de posibilidades. Infinitas historias que contar en las vidas finitas de la materia. Esta reconceptualización de la historia reelabora la noción de Historia y línea del tiempo: no hay una narrativa del tiempo hegemónica que determina la Historia —historias múltiples coexisten en estados de superposición—; al mismo tiempo, las líneas temporales no son representaciones espaciales del tiempo, sino historias materiales de sedimentación, figuraciones y patrones de difracción que nos ayudan a pensar-con las diferencias constitutivas de la realidad.

3. Pe(n)sar con tiempos, sembrar mundos con...

In/determinadamente, cada tacto, cada gesto, se
vuelve compost de las habilidades para dar/recibir
respuestas.

—Marie Bardet, *M/e toca*

El suelo es la condición de posibilidad para pensar (con) el tiempo en nuestra era geológica, frecuentemente llamada Antropoceno. El término Antropoceno cobró importancia a principio de los años 2000, al considerar que las devastadoras actividades humanas sobre la tierra implicaban el inicio de una nueva era geológica —reemplazando al Holoceno, iniciado hace unos 12.000 años (Haraway, 2023b). El Antropoceno nació junto a un discurso de Globalización en el seno de las narrativas del cambio climático, donde el suelo aparecía en la agenda global debido al agotamiento de sus capacidades regenerativas (Haraway, 2023b; Puig de la Bellacasa, 2017a). Las controversias sobre la datación del Antropoceno, que buscan situar el origen de esta nueva era geológica, se basan en lecturas de las capas sedimentarias de la tierra. Algunas propuestas consideran el inicio en la Revolución Industrial, con el uso intensivo de combustibles fósiles, otras se remontan al periodo colonialista e imperialista del siglo XVI, mientras que otras lo sitúan en la “Gran Aceleración” de mediados del siglo XX. Pero, como sugiere Barad (2007), tal vez la estructura temporal que estas cronologías contrabandean (en su linealidad) sea inadecuada en este momento. En lugar de cuestionar si se marca el tiempo correcto o no, Barad se pregunta si estos tiempos deberían figurarse como puntos separados en una línea.

La difracción no sólo es una metodología para prácticas académicas críticas feministas, sino una reconsideración de la espacialidad, la temporalidad y la materialidad con consecuencias cronológicas y cartográficas. La difracción es una refiguración radical de la linealidad temporal *desde dentro*. Como explica Barad (2007),

cualquier sugerencia de que la noción de linealidad del tiempo es insalvable y debería ser reemplazada por una nueva, supuestamente superior, noción del tiempo sería irónica, ya que implicaría caer en la lógica del progreso y el supersesionismo. Lo que se necesita es una comprensión de la temporalidad donde lo ‘nuevo’ y lo ‘viejo’ puedan coexistir, donde uno no triunfe reemplazando y superando al otro. (p. 69)

Los entrelazamientos cuánticos abren posibilidades para pensar (con) las temporalidades materiales de un presente denso y grumoso. Barad trabaja junto con la crítica al tiempo lineal de los estudios en temporalidades queer, no rechazando sus propuestas. Sin embargo, para Barad (2017), la difracción temporal es un fenómeno mucho más sutil, complejo y extraño que la multiplicidad. La temporalidad se constituye a través de la intra-actividad iterativa del mundo, donde las dinámicas de la materiación no son unilineales (Barad, 2007). El dinamismo de la materia está implicado en su propia producción. La materialidad no emerge exclusivamente de la discursividad, sino que involucra el involucramiento de la materia en su materialización. A través de los involucramientos iterativos de los fenómenos, la temporalidad marca la historicidad sedimentaria de los patrones diferenciales de materiación. Barad propone la metáfora de los anillos del árbol, afirmando que el tiempo no sólo es la Historia, sino que tiene historia. Las anillas de los árboles marcan la historia sedimentada de sus intra-acciones *dentro* del mundo. La materia se impregna y enriquece en su propio devenir, llevando dentro de sí las historicidades sedimentarias de las prácticas que la constituyen. El tiempo no es una sucesión espacial de momentos individuales, no es sustancia o medida, no es un parámetro externo o un elemento primitivo ontológico que mide los cambios rastreando el movimiento de la materia en un espacio preexistente. De hecho, es la propia noción de medición del tiempo, en su temporalidad, lo que es reelaborada en las intra-acciones. No hay propiedades particulares de la materia que cambian en el tiempo, sino una re(con)figuración de las propiedades que llegan a materializarse e importar en el marcar/hacer del tiempo. La medición no es un seguimiento de los cambios producidos *en* el tiempo, sino una práctica agencial de *hacer* tiempos que no es exclusivamente humana.

La materia es la historicidad sedimentaria de las prácticas/agencias y una fuerza agente en el devenir diferencial del mundo (Barad, 2007, p. 180)

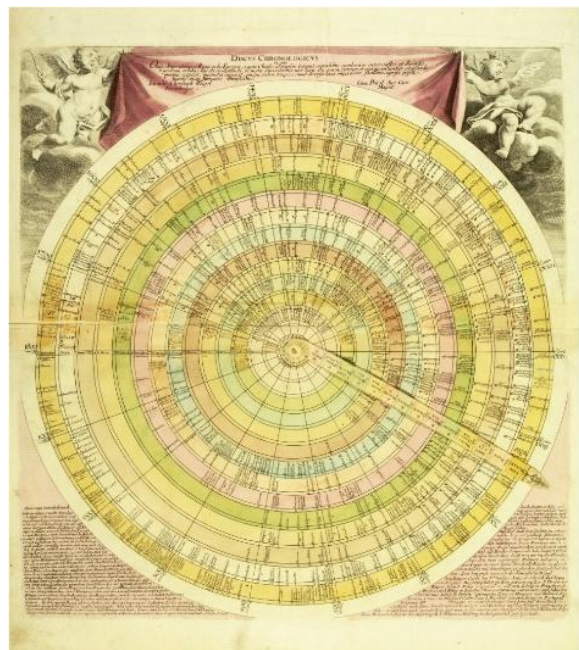
Sin embargo, Barad (2007) advierte que la metáfora de las anillas del árbol no debe tomarse como una representación literal, sino una provocación para pensar-con la materialidad y la temporalidad en sus entrelazamientos constitutivos. Una exploración de las limitaciones de dicha metáfora nos sumerge en la complejidad del tiempo presente. Las líneas de las anillas del árbol pueden ser un tropos para pensar el tiempo sedimentario según la difracción de Barad, pero también pueden operar como la cronografía de la

Figura 10. A mediados del siglo XIX emergía una tendencia positivista en la cronografía que involucraba nuevos dispositivos y análisis técnicos de datación, entre ellos los estudios de las anillas de los árboles de Andrew Ellicott Douglass (Rosenberg y Grafton, 2013, p. 21). Estos análisis hacían visible eventos sucediendo a velocidades altas y cortas del tiempo, construyendo el imaginario público de que los eventos históricos podían registrarse y representarse de manera objetiva. La cronografía de la Figura 10 se parece más a la cartografía de un reloj cronológico que perpetúa la noción de Historia tradicional (Figura 11) que a la metáfora propuesta por Barad.



Figura 10: Fotografiada en los años 50, esta sección de secuoya gigante, talada en 1891 en California, se exhibe en el Museo Americano de Historia Natural de Nueva York. La sección incluye marcas históricas cada 100 años con eventos como la invención del telescopio de Galileo (1600) o la toma del poder por Napoleón en Francia (1800). (Extraído de Rosenberg y Grafton, 2013, p. 21)

Figura 11: El *Discus chronologicus*, creado por Christoph Weigel en los años 1720, es un disco de papel giratorio que organiza la historia de forma circular: los reinos en anillos concéntricos y los siglos en secciones radiales. En esta copia de Princeton, un lector añadió a mano eventos de su época en el sector del siglo XVIII. (Extraído de Rosenberg y Grafton, 2013, pp. 103-105)



Por tanto, no se trata de considerar el tiempo como un testigo de los efectos de fuerzas externas, un agente que marca en su Excel los cambios impuestos en la materia. El tiempo no es un sujeto burocrático que actúa como el representante perfecto del dinamismo de la materia. Más bien, la sedimentación es un “proceso en curso de materiación diferencial”, donde el pasado y el futuro están envueltos en el devenir iterativo de la materia (Barad, 2007, p. 181). La linealidad puede ser contrabandeada, pero siempre en diversos sentidos. Una vez más, los análisis de Rosenberg y Grafton abren posibilidades semiótico-materiales de la línea, donde las figuraciones no son inocentes y requieren un trabajar-con y una problematización de los mitos occidentales.

Tal vez ahora sea un buen momento para girarnos hacia ese proyecto queer de creación de historias desviadas. Incluso la metáfora de las genealogías a través del árbol (Figura 3) puede ser reelaborada *desde dentro*, a través de la historicidad sedimentaria de sus anillos (Figura 10). María Victoria Dahbar (2021), en su análisis de las temporalidades queer, abre las preguntas de la contemporaneidad y la comunidad que persisten en el reclamo de un tiempo no unilineal: “quiénes son nuestras contemporáneas, con quiénes compartimos el mismo ahora y, éticamente, qué comunidades podemos habitar con lxs otrxs temporales” (p. 94). Difractar estas preguntas requiere pensar críticamente con el suelo y el Antropoceno.

Más que una época o un nuevo segmento de tiempo que añadir al reloj geológico de la Tierra, el Antropoceno es un evento límite. Las controversias no se limitan a la datación, sino al propio concepto. Haraway (2023b) tiene razones para desconfiar de este aparato social humano que actúa como herramienta, historia y época con la que pensar. El mito del *Ántropos* es una mala historia con un mal actor, el hombre-creador-de-fósiles, que acaba en doble muerte —el asesinato de la continuidad. Ni la Especie Hombre ni la Herramienta hacen historia, esta es sólo la Historia de la historia. Necesitamos geo-historias, reclama Haraway, historias de Gaia y seres sinchthónicos, figuras de cuerdas multiespecies simpoiéticas. Además, el Antropoceno es un término cuyo significado y utilidad está limitado a regiones y clases adineradas.

Otra historia demasiado grande que nombra nuestra era es el Capitaloceno. Centrado en los sistemas históricos materiales del capitalismo como fuerza planetaria destructiva, el Capitaloceno enfatiza los impactos del expansionismo de mercado, la esclavitud y el extractivismo colonial. Sin embargo, en esta historia permanecen los mitos del *ántropos* secular, la Modernidad, el determinismo, la teleología y la planificación, donde el progreso o el apocalipsis parecen ser la única respuesta posible (Haraway,

2023b). Ninguna de estas dos historia es suficientemente buena para el florecimiento de un mundo en ruinas.

Haraway (2023b) propone el Chthuluceno como otra posible historia suficientemente grande. Compuesto por las raíces griegas *kthôn* y *kainos*, el Chthuluceno es un espaciotiempo de continuidad, de comienzos, de tierra y seres terrestres tentaculares, de la presencia de un presente denso “con hifas infundiendo todo tipo de temporalidades y materialidades” (Haraway, 2023b, p. 20). Esta tercera bolsa de red recolecta lo que es crucial para la continuidad de *seguir con el problema*. A diferencia del Antropoceno y el Capitaloceno, el ser humano no es el centro del Chthuluceno, sino que diversas historias y prácticas multiespecies se articulan en tiempos urgentes y en riesgo. El Chthuluceno es “una temporalidad en curso que resiste la figuración y la datación, reclamando una miríada de nombres” (Haraway, 2023b, p. 89). Pero las prácticas humanas importan, en la medida en que los bichos del planeta son sometidos a exterminios, extinciones, genocidios y perspectivas sin futuro. El Chthuluceno composta posibilidades en un presente denso, no cierra el futuro a la indulgencia, el derrotismo o el cinismo. El Progreso y el Apocalipsis no son las únicas posibilidades para los tiempos terranos.

La tentacularidad trata sobre la vida vivida a través de líneas —¡y qué riqueza de líneas!— y no en puntos ni en esferas. (Haraway, 2023b, p. 63)

El suelo es la condición de posibilidad de la datación del Antropoceno, pero también de otras formas de experimentar el tiempo. Para Maria Puig de la Bellacasa (2017a), un modo de cuidado más atento al suelo podría revelar otras formas de experiencias temporales en el corazón de las relaciones produccionistas. La autora considera que el futurismo tecnocientífico está inmerso en una ambivalencia temporal: la explotación de suelos produccionista se centra en el beneficio de las generaciones presentes a través de un pensamiento a corto plazo que deja al margen al futuro; sin embargo, el presenta también se descarta, relegado a la predominancia de un futuro inquieto que precariza la experiencia del tiempo presente bajo la imposición del aceleracionismo. Este ambivalencia y este salto insalvable entre el presente y el futuro es precisamente lo que Haraway (2023b) denuncia al reclamar la continuidad como requisito político para *seguir con el problema*. Sin embargo, para Barad (2007), otra de las limitaciones de la metáfora de las anillas del árbol es la presunción de que el cambio es

un proceso continuo en o a través del tiempo. El tiempo está cuantizado, es discontinuo: la disrupción de la continuidad en forma de discontinuidad cuántica también es la disrupción de nociones fundacionales de la física clásica, como espacio, tiempo, materia, causalidad y agencia. Esta doble discontinuidad —una discontinuidad discontinua— no es opuesta a la continuidad, ni continua a ella. Más bien queeriza nuestras presunciones de continuidad, reelaborando la temporalidad misma de la materia como proceso iterativo sedimentario. Por tanto, en diálogo con Haraway y Barad, podríamos considerar el tiempo presente a partir de la dis/continuidad. El pensamiento tentacular de Haraway enhebra sus hilos con los patrones difractivos de Barad a través de temporalidades dis/continuas, difractadas y extrañas.

En este contexto, las temporalidades del cuidado involucran una reciprocidad compartida, asimétrica y multilateral, de interdependencia (Puig de la Bellacasa, 2017a). Las relaciones del cuidado humano-suelo y las ontologías del suelo están entrelazadas, explica Puig de la Bellacasa, de forma que una refiguración del suelo como un cuerpo natural abre una diversidad de eco-temporalidades multiespecies. Bajo los estudios interdisciplinarios de ciencias del suelo, el suelo *son* organismos. Por tanto, como reclama Haraway (2023b), no somos posthumanos, sino compost; no somos humanos, sino humus. Este cuidar, cultivar y nutrir no es un imperativo categórico, no es un deber. Para Barad (2010), la ética no implica una discursividad separada del mundo, sino que es “una parte integral de los patrones de difracción (diferenciación constante) del hacer-mundo [*worlding*]” (p. 265). Las intra-acciones no sólo reconfiguran el espaciotiempo-materia, sino sus propias posibilidades. La ética es parte del tejido del mundo, al igual que nosotros somos parte del mundo. La ético-onto-epistemología que propone Barad es terrorífica, pero forma parte de los patrones diferenciales del mundo. Como explica Haraway (2023b), *seguir con el problema* requiere de “alegría generativa, terror y pensamiento colectivo” (p. 60).

Las afecciones íntimas de la materia no sólo se dan por el tocar de los átomos que nos constituyen. Los suelos también conllevan implicaciones sensoriales próximas y extrañas. Para Puig de la Bellacasa (2017a), el suelo se crea a través de una combinación de diversas escalas temporales: los tiempos largos y lentos de los procesos geológicos, denominados *Deep Time*, y los ciclos ecológicos cortos de descomposición que involucran diversos organismos. En este sentido, es importante cuestionar bajo qué presupuestos de proximidad y distancia pueden formarse estas temporalidades extrañas. Como explica Butler (como se cita en Dahbar, 2021), hay una reversibilidad de las

relaciones de proximidad y distancia que hace que la relación ética se vuelve crítica espacial y temporalmente. “No soy sólo próxima de mis contemporáneas, pero tampoco lo soy necesariamente de ellas” (Dahbar, 2021, p. 103). En el presente pueden coexistir temporalidades lejanas que se tocan y temporalidades próximas que no se re-conocen. La difracción temporal permite explorar cómo esos otros temporales pueden tocarse a través del tiempo. Pero, como explica Puig de la Bellacasa (2017b), las promesas de lo háptico en contraposición a la primacía de la visión distante no evaden problematizaciones; más bien, aumentan la corporalidad de la pregunta ética. La cercanía no implica necesariamente cuidar más o mejor. ¿Cómo com-parto este con-tacto temporal?

La temporalidad dis/continua y difractada del presente implica una forma de estar y orientarse en el mundo. Al igual que los sedimentos, las ruinas de un planeta herido son el resultado de un tipo de asentamiento que continúa en el presente. La luz, con sus espectros diferenciales, sugiere temporalidades múltiples que nos ayuden a pensar “cómo vivir en ruinas aún habitadas, junto con los fantasmas y los vivos” (Haraway, 2023b, p. 211). Generar comunidad con los otros temporales requiere dislocar las relaciones de presencia/ausencia, así como las de proximidad y distancia. Haraway (2023b) nos recuerda que es importante aprender a llorar-la-muerte-con, afligirse *con*, dado que formamos parte del deshacer del mundo. Nutrir la responsabilidad para vivir y morir bien en tiempos destructivos y generativos. “Sin una rememoración sostenida, no podemos aprender a vivir con fantasmas y, por tanto, no podemos pensar” (Haraway, 2023b, p. 71). El suelo posibilita un pensamiento-con estratos, fantasmas, temporalidades, materialidades y escalas para *seguir con el problema*.

El representacionalismo sitúa la espacialidad en el centro de una mirada particular, dislocada del cuerpo. Cuando la temporalidad cae bajo la doctrina representacionista y unilineal de los mitos produccionistas y la tradición ilustrada, se abre una brecha entre pasado, presente y futuro que (re)produce la otredad como separabilidad, donde se cristalizan las barreras entre cuerpos. Problematizar la unilinealidad desde la linealidad pone en juego dinámicas difractivas. Esto no es una tarea fácil ni inocente. Es, de hecho, una práctica terrorífica: habitar los límites. Des-sujetarnos de la representación implica la caída del suelo del sujeto, el desmembramiento de la posición privilegiada del excepcionalismo humano. Tal vez, entonces, pensar-con el suelo requiera pe(n)sar-con el

movimiento de los tejidos de la tierra en sus procesos sedimentarios¹². Un pensar pesante que nos devuelve al cuerpo situado no desde una lógica reflexiva, sino desde una responsabilidad y un rendir cuenta con las diferencias. La des/orientación es parte de las prácticas materiales-discursivas com-prometidas con las temporalidades dis/continuas, difractadas y extrañas del mundo.

Por tanto, la difracción temporal, como indeterminación ontológica del tiempo, implica una queerización del pensamiento occidental. Hay una impotencia del pensar hegemónico que se manifiesta a través de la “metáfora espacial” en nuestra comprensión del tiempo. Por otro lado, la relegación de la materia en las historias del pensamiento occidental alude a su carácter indeterminado y desmedido. Sin embargo, considerando la reelaboración de la medida propuesta por Barad, las exclusiones no sólo son parte constitutivas de los fenómenos, sino la condición misma de posibilidad de las posibilidades de la materia. El tiempo como desmedida es constitutivo de la medida del tiempo. Esto implica que las teorizaciones del tiempo jamás agotarán su carácter desmedido. No es posible simplemente incluir las exclusiones en los análisis; hace falta una forma de pensar diferente, que dé cuenta de las diferencias sin relegarlas al estatus del *apartheid*. La separabilidad de las diferencias es siempre in/separabilidad *desde dentro*. La temporalidad y la materialidad, con sus potencias afectivas, son lugares privilegiados con los que pensar otras formas de pensar; una apertura al pen(s)ar-con la danza iterativa del mundo, con todos sus seres tentaculares y atómicos. La in/determinación y la des/medida de las temporalidades materiales posibilitan la potencia política de la intra-acción.

¹² En *Pensar con mover*, Marie Bardet alude al pensar pesante de Jean-Luc Nancy: el cuerpo pensante y el cuerpo pesante en el pe(n)sar. Para Nancy, el sentido se abre con los sentidos, a través de la herida del cuerpo. Bardet aborda la experiencia de la gravedad en danza como parte de una creación continua y co-constitutiva de suelos y cuerpos. He pensado-con las ideas de Bardet a lo largo del trabajo, pero no las he desarrollado por una cuestión de escala espaciotemporal. Un futuro trabajo podría partir de esta grieta.

4. Conclusiones

Refigurar la línea del tiempo requiere de otra óptica y otra geometría desde la que hacer y dar cuenta de las diferencias constitutivas del mundo. Crear cronologías situadas y contingentes implica re-pensar las teorizaciones del tiempo que aluden a la “metáfora espacial” desde doctrinas representacionistas. Como se ha comentado, teorizar el tiempo, hacerlo cognitivamente disponible, pareciera ser una cuestión exclusivamente espacial. Esto remite a una predominancia del espacio sobre el tiempo —en la que el espacio representa al tiempo— y de la forma sobre la materia —pues no interesa la materialidad de la línea, sino las formas que puede otorgar como dispositivo representacional. Sin embargo, una apertura de la “metáfora espacial” a la afectividad y la performatividad de la línea muestra cómo la materialidad de la línea temporal es una cuestión importante y, ciertamente, temporal.

Una primera lectura de la linealidad temporal nos lleva a considerar la experiencia de un sujeto que se orienta en las líneas que configuran materias y cuerpos, donde la teoría no es separable de la práctica. Pero esta respuesta reflexiva no es lo suficientemente buena. Sujeto y objeto no son entidades preexistentes a sus relaciones; más bien ambos emergen en los procesos intra-activos de configuración de fenómenos, a través de la determinación de las fronteras corporales que involucran, como parte constitutiva, las exclusiones. La reflexividad impide el tipo de contrabando lineal en el que estoy interesada. La difracción, por el contrario, abre posibilidades semiótico-materiales de la línea, cuyas consecuencias políticas no deberían subestimarse. Propuesta por Haraway como una metáfora óptica de las prácticas académicas críticas, la difracción no desplaza la Imagen Sagrada de lo Mismo, como la reflexividad, sino que mapea los efectos de las diferencias y *hace* una diferencia en el mundo.

La difracción como fenómeno es una manifestación de la in/determinación y la des/medida del tiempo y la materia. El realismo agencial de Barad propone una reconfiguración de las nociones de causalidad, agencia, diferencia, cuerpo y dinámica, además de la ontología, la epistemología, la ética y la política de la tradición occidental, dislocando los binomios forma/materia y espacio/tiempo. Barad sugiere una reelaboración radical de la linealidad temporal *desde dentro* a través de la difracción. En diálogo con las temporalidades queer y los ecofeminismos, esta refiguración de la linealidad supone un fenómeno mucho más sutil, complejo y extraño que la multiplicidad. Los estudios en temporalidades queer proponen *desnaturalizar* el tiempo lineal para dar

cuenta de las experiencias no lineales del tiempo. Sin embargo, antes que desnaturalizar, las propuestas difractivas de Haraway y Barad aluden a los tipos de producción de naturaleza que están en juego. Una queerización de la naturaleza está íntimamente entrelazada con una queerización del tiempo. Tal vez esta ranura difractiva sea un aparato metodológico mucho más apropiado para dar cuenta de los efectos de las diferencias que constituyen las experiencias del tiempo y para abrir el potencial poético-imaginativo de las cronologías y las cartografías del tiempo a través de la línea.

En este contexto, el saber como lugar no implica una lógica reflexiva, sino los efectos de desplazamientos diferenciales dis/continuos, llenos de líneas, cortes, vacíos, fisuras y fronteras. Las cronologías y cartografías del tiempo pueden operar desde lógicas representacionistas, pero también pueden ser imágenes performativas en las que habitar. Las líneas del tiempo son parte de las trayectorias de información que conforman nuestros cuerpos, y aluden a un tocar íntimo de la materia donde la línea misma cobra materialidad, es cuerpo. Tocar la luz puede ser un movimiento que nos haga desplazarnos de la fenomenología al fenómeno, abriendo grietas para pensar-con la metáfora óptica de la difracción más allá del oclocentrismo. Refigurar la línea desde dentro de la luz implica una reelaboración entre gestos de las tradiciones del pensamiento occidental: la luz no sólo es tradición ilustrada y platonismo, del mismo modo que la linealidad temporal no determina un tiempo unívoco produccionista.

Las líneas figuran y materializan, girando los ensamblajes de la retórica y la materia en envolvimientos recursivos bastante extraños. El suelo es la condición de posibilidad para la datación del Antropoceno, pero también para una apertura a las temporalidades difractivas del presente en su historicidad sedimentaria. Las líneas del suelo no son puntos sucesivos en una línea unívoca, sino envolvimientos del devenir de la materia en sus propios procesos de materiación. La Historia no es la única historia. Como Haraway defiende, necesitamos historias terranas demasiado grandes como el Chthuluceno. Historias desmedidas que den cuenta de la des/medida de la materia y el tiempo. Las posibilidades del florecimiento de un mundo en ruinas precisan de una (re)figuración y una (re)materialización de las temporalidades del presente. El compromiso de *seguir con el problema* no termina en estas líneas difractivas.

No reflexionar jamás, difractar las preguntas previas de un presente denso en el que pe(n)sar con tiempos, sembrar mundos con...

5. Referencias

5.1. Bibliografía

- Ahmed, S. (2019). *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros* (J. Sáez, Trad.). Bellaterra Edicions.
- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press.
- Barad, K. (2010). “Quantum entanglements and hauntological relations of inheritance: Dis/continuities, spacetime enfoldings, and justice-to-come” en *Derrida Today*, 3(2), 240–268. Disponible en <<https://doi.org/10.3366/E1754850010000813>>
- Barad, K. (2014). “Diffracting Diffraction: Cutting Together-Apart” en *Parallax*, 20(3), 168-187. Disponible en <<https://doi.org/10.1080/13534645.2014.927623>>
- Barad, K. (2017). “Troubling time/s and ecologies of nothingness: re-turning, remembering, and facing the incalculable” en *New Formations*, 92(92), 56-86. Disponible en <<https://doi.org/10.3898/newf:92.05.2017>>
- Barad, K. (2023). *Cuestión de materia: Trans/Materia/Realidades y performatividad queer de la naturaleza* (S. Vetö, Trad.). Holobionte Ediciones 2023 - Saturnalia y Rosa Atómica, S.L.
- Bardet, M. (2023). “m/e toca” en Barad, K., Ruiz Folini, A. & Bardet, M. *Tocando al extrañx interior* (pp. 43-74). Editorial Cactus.
- Bardet, M. (2024a). “Hacer mundos con gestos” en Haudricourt, A., *El cultivo de los gestos: entre plantas, animales y humanos* (pp. 83-111). Editorial Cactus.
- Bardet, M. (2024b). *Pensar con mover: Un encuentro entre danza y filosofía* (5.ª ed.). Editorial Cactus.
- Binetti, M. J. (2008). “El último feminismo: hacia la subversión de la diferencia” en *DOAJ*. Disponible en <<https://doaj.org/article/4ef8699b34264056b8f30b170ba423b1>>
- Bottici, C. (2022). “Ecofeminism as decolonial and transindividual ecology” en *(Des)Troços Revista de Pensamento Radical*, 2(2), 141-162. Disponible en <<https://doi.org/10.53981/destroos.v2i2.36735>>

Dahbar, V. (2021). “Sobre temporalidad queer: alcance y potencia de una noción emergente” en *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 13, 93-106.

Deleuze, G., & Pabon, C. (1996). “La inmanencia: una vida” en *Sociología: Revista De La Facultad De Sociología De Unaula*, (19), 5–8. Recuperado de <https://publicaciones.unaula.edu.co/index.php/sociologiaUNAULA/article/view/844>>

Deleuze, G. (2006). *Conversaciones* (J. L. Pardo Torio, Trad.). Pre-Textos.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2023). *Rizoma: Introducción* (J. Vázquez Pérez & U. Larraceleta, Trans.; 12.^a ed.). Pre-Textos.

Dinshaw, C., Edelman, L., Ferguson, R. A., Freccero, C., Freeman, E., Halberstam, J., Jagose, A., Nealon, C., & Nguyen, T. H. (2007). “Theorizing queer temporalities: A roundtable discussion” en *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 13(2-3), 177–195. Disponible en <https://doi.org/10.1215/10642684-2006-030>>

Dolphijn, R., & Van Der Tuin, I. (2012). *New Materialism: Interviews & Cartographies*. Disponible en http://openhumanitiespress.org/books/download/Dolphijn-van-der-Tuin_2013_New-Materialism.pdf>

Ferreira da Silva, D. (2018). “On difference without separability” en *A question of power: We don't need another hero!* (pp. 57–65). Berlin Biennale for Contemporary Art.

Haraway, D. (1999). “Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora de otros inapropiados/bles” en *Política y Sociedad*, 30, Madrid (pp. 121-163).

Haraway, D. (2004). *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio.HombreHembra©_Conoce_Oncorotón®. Feminismo y tecnociencia*. Editorial UOC.

Haraway, D. (2020). *Manifiesto cibernético*. Kaótica Libros.

Haraway, D. (2023a). *Mujeres, simios y cibernéticos: La reinención de la naturaleza*. Alianza Editorial.

Haraway, D. J. (2023b). *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*. CONSONNI.

Le Guin, U. K. (2023). *La teoría de la bolsa de la ficción*. Rara Avis.

Murris, K., & Bozalek, V. (2019): *Diffraction diffractive readings of texts as methodology: Some propositions*, Educational Philosophy and Theory. Disponible en <<https://doi.org/10.1080/00131857.2019.1570843>>

Pluridiversidad Nómada (2024). *La dimensión material de las nubes* (L. Egaña & C. Quimera, Eds.). Pluri Ediciones.

Preciado, Paul B. (2006). Saberes_vampiros@War Donna Haraway y las epistemologías cyborg y decoloniales. En Voza, 2.

Puig de la Bellacasa, M. (2017a). “Soil Times” en *Matters of care: Speculative ethics in more than human worlds*. University of Minnesota Press.

Puig de la Bellacasa, M. (2017b). “Touching Visions” en *Matters of care: Speculative ethics in more than human worlds*. University of Minnesota Press.

Rosenberg, D., & Grafton, A. (2013). *Cartographies of Time: A History of the Timeline*. Princeton Architectural Press.

Solana, M. (2017). “Asincronía y crononormatividad. Apuntes sobre la idea de temporalidad queer” en *El Banquete de los Dioses*, 5(7), 37-65. Disponible en <<https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/article/download/2431/2052>>

Wajcman, J. (2006). *El tecnofeminismo*. Universitat de València.

Ward, M. (2023). “Queer Time, Crip Time, Woman Time, Sick Time, Sleepy Time, Muslim Time . . . Remaking Temporality Beyond ‘the Classical’” en *Routledge eBooks* (pp. 172-188). Disponible en <<https://doi.org/10.4324/9781003222637-15>>

Zafra, R. (2010a). “Elogio del párpado o ventanas para el tiempo en el cuarto propio conectado” en *Un cuarto propio conectado: (Ciber)espacio y (auto)gestión del yo* (pp. 219-226). Fórcola Ediciones.

5.2. Webgrafía

Barad, K. (2020). *What Is the Measure of Nothingness? Infinity, Virtuality, Justice*. Infrasonica. Disponible en <<https://infrasonica.org/en/wave-1/what-is-the-measure-of-nothingness>>

Böhler, A. (2019). *Philosophy AS artistic research: Philosophy On Stage* en jar-online.net. Disponible en <<https://doi.org/10.22501/jarnet.0014>>

Brill Estrada, D. (2024). *Trajectories of Information*. Disponible en <<https://www.danielabrillestrada.com/post/trajectories-of-information>>

Espinosa Miñoso, Y. (2015). “El futuro ya fue. Una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genéricas y queer identitarias en Abya Yala” en R. Moarquench Ferrera-Balanquet (Ed.), *Andar erótico decolonial* (pp. 21–39). Ediciones del Signo. Disponible en <<https://desde-elmargen.net/el-futuro-ya-fue-una-critica-a-la-idea-del-progreso-en-las-narrativas-de-liberacion-sexo-genericas-y-queer-identitarias-en-abya-yala/>>

Parreño Alonso, C. (2025) *Arquitecturas policrónicas: una propuesta desde el Deep Time*. Blog de la Fundación Arquia. Disponible en <<https://blogfundacion.arquia.es/2025/04/arquitecturas-policronicas-una-propuesta-desde-el-deep-time/>>

Reche, C. (2024). *How to create figurations and inhabit feminist STS research: A DIY manual*. Platypus – The CASTAC Blog. Disponible en <<https://blog.castac.org/2024/10/how-to-create-figurations-and-inhabit-feminist-sts-research-a-diy-manual/>>

Thisissand. (2025). *Thisissand*. Disponible en <<https://thisissand.com/>>

5.3. Prácticas artísticas

Brill Estrada, D. (2023). *Trajectories* [Instalación]. Instituto de Ciencia y Tecnología de Austria (ISTA), Klosterneuburg, Austria. Disponible en: <<https://www.danielabrillestrada.com/post/trajectories>>

Pujals, B. (2025). “Un universo sintético” en *GRAPA3* [Proyecto artístico]. CCCB & Hangar. Disponible en <<https://www.cccb.org/es/crear-aprender/ficha/un-universo-sintetico/246617>>

Serra, J. (2022). *Range in Between* [Instalación de luz]. Graner, Centre de Creació de Dansa i Arts Vives, Barcelona, España. Disponible en: <<https://granerbcn.cat/programes/estudi-obert-de-jou-serra/>>

Anexo. Diario de trabajo

Los deseos de contención y encuadramiento de la institucionalización académica no pueden dar cuenta de la des/medida de las prácticas en las que me sumerjo. Sin embargo, en este trabajo he tratado de explicitar esta im/posibilidad constitutiva. En un cierto sentido, trabajar-con temporalidades difractivas implica re-conocer los límites materiales y discursivos de la escritura. Como explica Karen River Barad, los límites de lo discursivo participan del des/hacer del mundo y son parte de la escritura poética como práctica artística. Esto no significa que reniegue de la escritura, sino más bien una reverberación del *hacer* en la liminalidad. Los límites de la poética y de la academia no son los mismos; aquí juego a revolverme entre ambos.

A lo largo de este año, he explorado el realismo agencial de Barad atravesando lecturas, congresos, prácticas y conversaciones entre amigxs. Asistí como oyente al Congreso Internacional sobre Nuevos Materialismos impartido en la Universidad Complutense de Madrid en febrero de 2025. Allí me nutrí de diversas prácticas respons(h)ables e inspiradoras con las que pensar las temporalidades materiales.

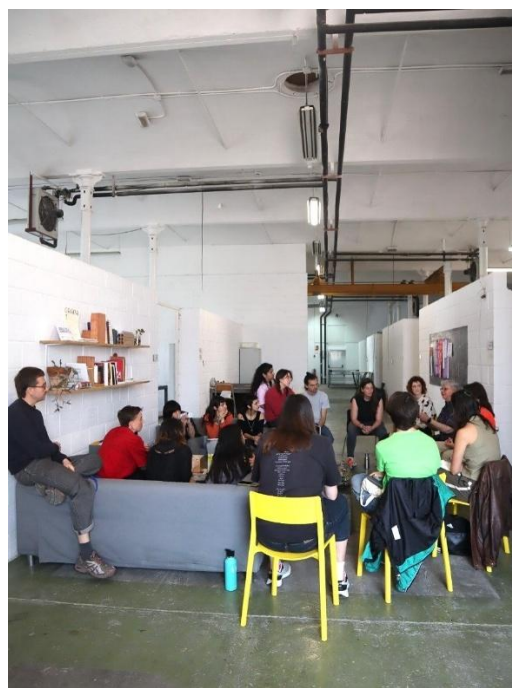
Durante marzo y abril, tuve la oportunidad de participar en la tercera edición del programa GRAPA, *Un Universo Sintético* de Blanca Pujals, impulsado entre el CCCB y Hangar. El proyecto de Blanca, que toca una refiguración de la neutralidad a partir de la partícula neutrino, es una fuente de inspiración enorme para los estudios sociales de la ciencia y la tecnología y los nuevos materialismos. A través de la construcción de un detector de muones y un taller de experimentación con luz azul en el marco del programa, puede experimentar la difracción como práctica y fenómeno, en diálogo con lecturas de Haraway y Barad. Creo que este trabajo no habría sido posible sin un involucramiento gestual entre prácticas artísticas, formas de pensar-con el tiempo distintas a las teorizaciones académicas.

Trabajar con metodologías difractivas no es algo fácil; requiere de mucho esfuerzo, tiempo y experimentación, así como ponerse en riesgo a una misma y las formas en que nos relacionamos. Es una práctica terrorífica. Habitar los límites y dar la vuelta *desde dentro*. Por ello, el trabajo con la danza contemporánea realizado a lo largo del curso es también una forma de pe(n)sar-con el tiempo desde la corporalidad y la experiencia de la gravedad. Las lecturas de Marie Bardet sobre danza y filosofía están presentes en las formas en las que me giro y me revuelvo entre temporalidades materiales.

Sin duda esta es una parte que me habría gustado explorar mucho más en estas páginas. Un horizonte temporal que queda abierto para un futuro trabajo.

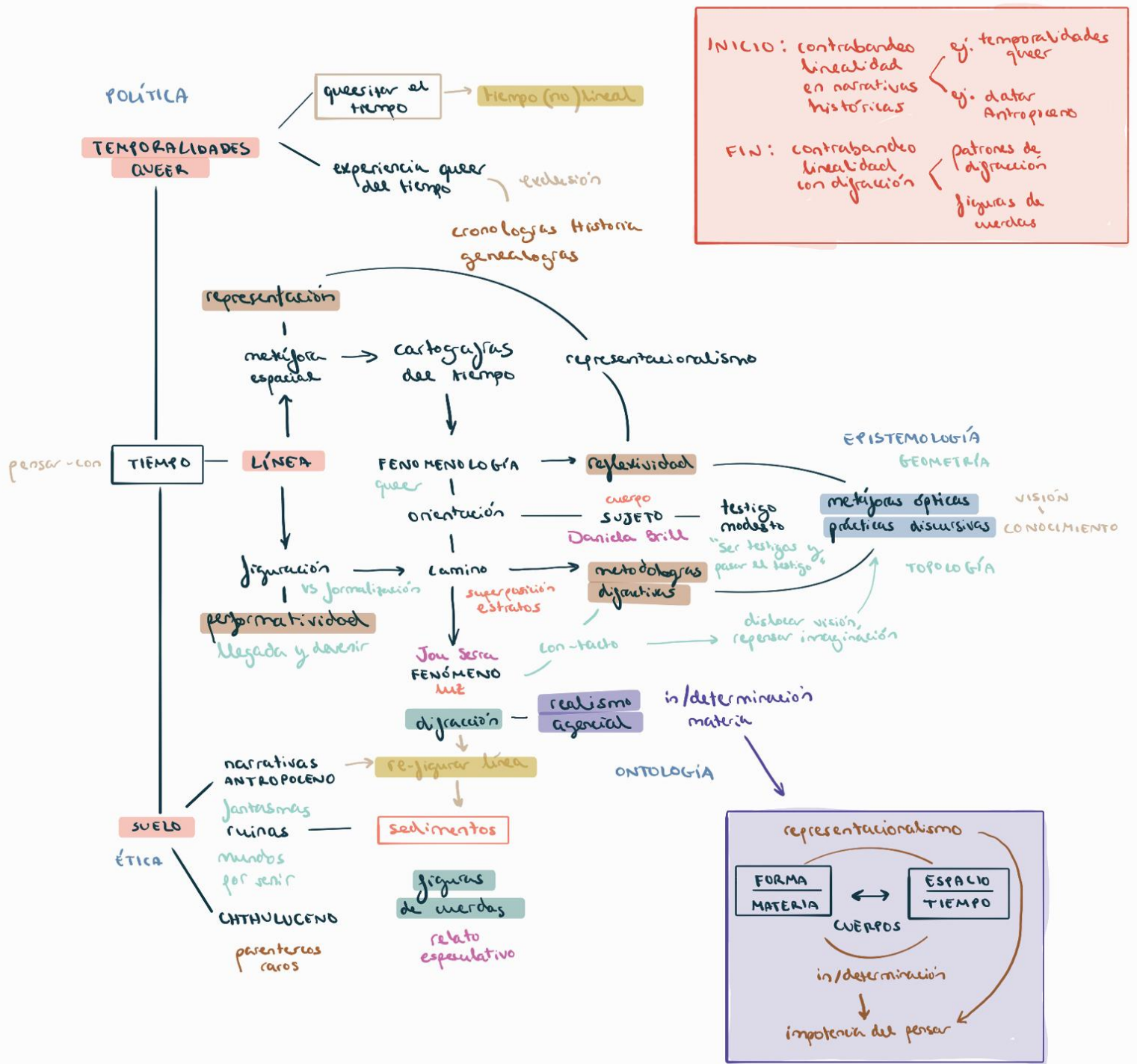
Además, he tenido la maravillosa suerte de intra-actuar con River Barad en diversos encuentros a finales de mayo. Su filosofía y su re(con)figuración de la difracción son prácticas verdaderamente inspiradoras para crear historias y mundos, que resuenan con mis intereses en dialogar la física y la filosofía a través del tiempo. La escritura poético-cuántica de River me hace sentir los sentidos de la intimidad de la materia. Tocar los anhelos del vacío generativo en el *hacer* de la justicia. Como explica River, unx está siempre mucho más adentro del mundo de lo que se piensa.

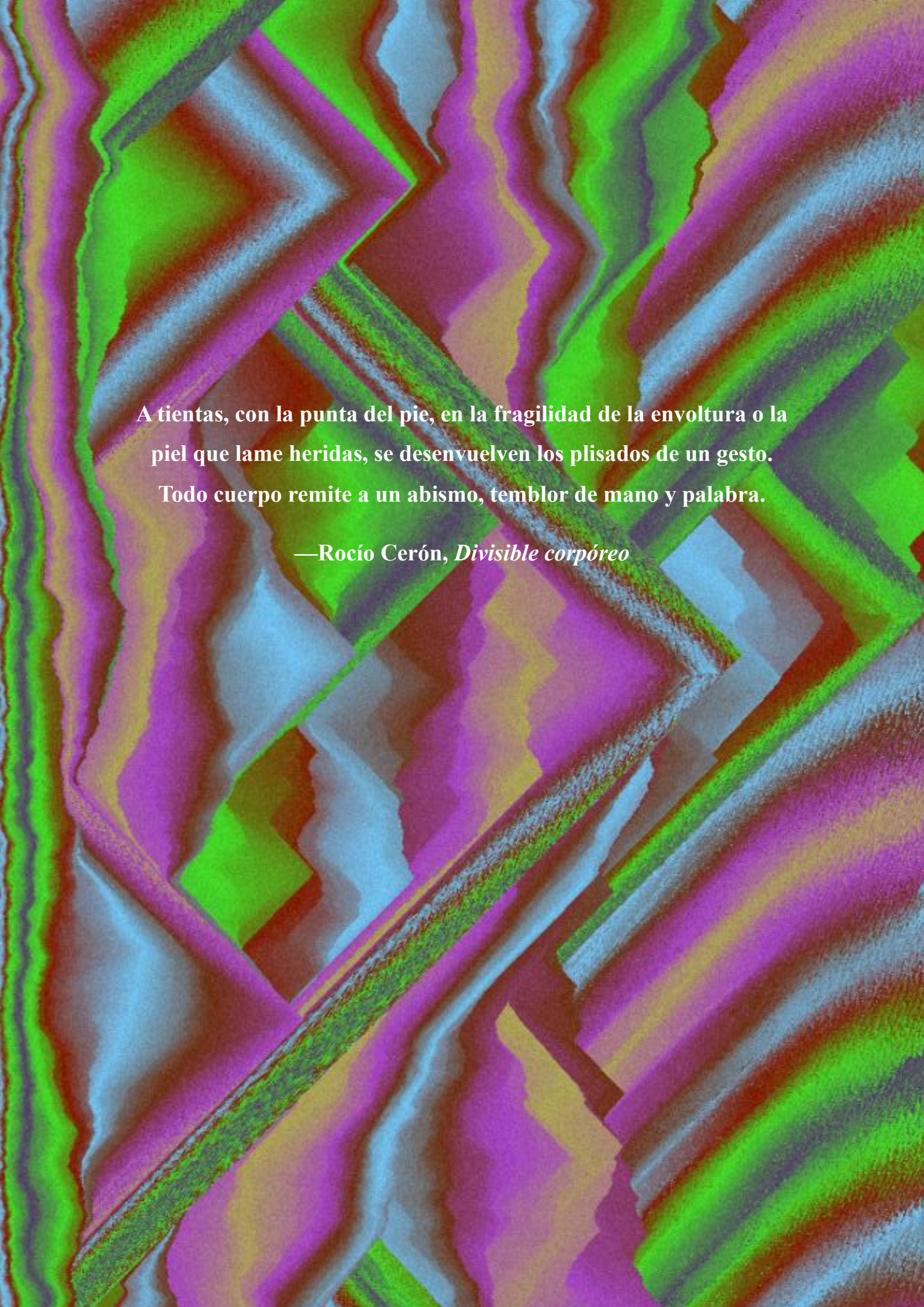
Por último, una parte imprescindible del proceso de escritura es el habitar en lo cotidiano, con las personas que me rodean y me cruzan en los entre-tiempos constitutivos de una vida. Las conversaciones con mi tutora Laura Benítez y mis amigxs, Júlia Noguera, Daniel Luque, Júlia Estapé y Sisard Fates, se entrelazan con las líneas difractivas de estas páginas. Con-versar es com-partir el enredo de una multiplicidad para relacionarnos en dimensiones reales y honestas. La com-prensión —sufrir juntxs, participar juntxs— sólo se puede dar en la in/determinación de las fronteras de cuerpos que des/hacen mundos.



Encuentro con K. R. Barad y residentes de Hangar.

Fotografía del Instagram de @hangar_org





A tientas, con la punta del pie, en la fragilidad de la envoltura o la
piel que lame heridas, se desenvuelven los plisados de un gesto.
Todo cuerpo remite a un abismo, temblor de mano y palabra.

—Rocío Cerón, *Divisible corpóreo*