



LA EXPERIENCIA DEL TIEMPO EN LA COTIDIANIDAD DE PERSONAS CIEGAS EN CUENCA-ECUADOR

THE EXPERIENCE OF TIME IN THE DAILY LIFE OF BLIND PEOPLE IN CUENCA, ECUADOR

Israel Idrovo Landy¹

A partir de un trabajo etnográfico con persona ciegas vinculadas a la Sociedad de No Videntes del Azuay -SONVA- entre 2011 y 2020 en la ciudad de Cuenca-Ecuador, indago acerca de cómo conciben y experimentan la noción del tiempo, a partir de sus rutinas y ritmos cotidianos. Mi argumento principal sugiere que, si bien estos ritmos y temporalidades se inscriben en las lógicas globales hegemónicas, la conjunción de condiciones contextuales con la propia experiencia de la ceguera revela matices en la forma de percibir y vivir el tiempo, tensionando así algunas de las narrativas dominantes que lo simplifican y homogenizan. Este artículo pretende aportar al debate de una antropología del tiempo a través de particulares experiencias situadas y a la vez expandir el estudio de las discapacidades desde experiencias subjetivas poco exploradas como la temporalidad.

Palabras claves: ceguera, tiempo, temporalidad, Ecuador.

Based on an ethnographic study conducted between 2011 and 2020 in the city of Cuenca, Ecuador, involving blind people associated with the Society for the Blind of Azuay (SONVA), I analyze their perceptions and experiences of time through their daily routines and rhythms. My main argument suggests that, while these rhythms and temporalities are inscribed in a global hegemonic logic, the conjunction of contextual conditions and the experience of blindness itself reveals nuances in the way time is perceived and experienced. This, in turn, challenges some of the dominant narratives that simplify and homogenize time. This article seeks to expand the debate on the anthropology of time through particular experiences and, at the same time, to broaden the study of disabilities to include underexplored subjective experiences such as that of temporality.

Key words: Blindness, time, perception of time, Ecuador.

El presente texto se construye en la intersección de dos campos de estudio, la antropología del tiempo y la antropología de las discapacidades, específicamente en su línea crítica (*Critical Disability Studies*). Los estudios críticos de la discapacidad pueden entenderse como una maduración del “modelo social” (Meekosha y Shuttleworth 2009) que, al diferenciar la deficiencia (*impairment*) -referida a una limitación física o cognitiva de carácter individual- de la discapacidad (*disability*) -referida a restricciones sociales impuestas por barreras materiales, simbólicas, normativas o actitudinales-, propone entender la discapacidad como una respuesta social negativa a un deterioro percibido (Shuttleworth y Kasnitz 2004:141), una construcción social en la que la desigualdad, el menosprecio y ambientes inaccesibles la crean, al generar “situaciones discapacitantes”, es decir, obstáculos para el desarrollo autónomo y para la

participación social de un importante segmento de la población (Barton 2008, 2009; Gill et al. 2016; Oliver 1998; Reid-Cunningham 2009; Shakespeare 2010). Esta línea crítica, si bien no reniega del enfoque materialista del “modelo social”, pone énfasis en los discursos y prácticas situadas, así como en la propia experiencia corporal, subjetiva y contingente de la discapacidad (Goodley 2011; Reid-Cunningham 2009; Shakespeare 2010), a la vez que propicia ensamblajes teóricos y experimentales que conectan el estudio de la discapacidad con la exploración de diversas dimensiones de lo humano en clave afirmativa (Goodley 2011; McRuer 2006). En suma, comprendo la discapacidad como una experiencia corporal, sensorial y subjetiva situada; experiencia que, estando atravesada por “situaciones discapacitantes” y formas de menosprecio y discriminación, refleja una de las múltiples manifestaciones de la diversidad humana y

¹ KALEIDOS, Etnografía Interdisciplinaria; Departamento Interdisciplinario de Espacio y Población (DIEP); Universidad de Cuenca, Cuenca, Ecuador. israel.idrovo@ucuenca.edu.ec, ORCID ID: 0000-0003-0822-8731

deviene una potencia crítica y creadora para interpelar ciertos presupuestos hegemónicos (Mayer-Foulkes y Miranda 2013), así como para ampliar y complejizar nuestra comprensión de aspectos como el tiempo y la temporalidad.

Los dos campos de estudio a los que apelo (antropología del tiempo y de las discapacidades) se suturan desde un enfoque fenomenológico que pone énfasis en la “experiencia” concreta y corpórea como base fundamental para la especulación teórica (Goodley 2011). Desde este enfoque, no se podría entender al ser humano fuera de su facticidad, dado que el cuerpo, como totalidad abierta, se hace “carne” con el mundo en una suerte de comunión entre un cuerpo sensible y las percepciones que construimos de lo que nos rodea (Merleau-Ponty 1994, 2002). Es así que las reflexiones que propongo sobre temporalidad se afincan en la experiencia concreta y cotidiana de personas ciegas, entendiendo a su vez la cotidianidad desde una perspectiva decerteana (De Certeau 2010; De Certeau et al. 1999), esto es, una dimensión pragmática en donde gestos, actitudes, experiencias, rutinas, procedimientos, esquemas de operaciones y prácticas informan de particulares perspectivas del mundo de una manera creativa y creadora, a tal punto de poder tensionar ciertos usos o nociones sociales hegemónicas.

En términos metodológicos, este artículo es el resultado de una investigación etnográfica de largo aliento que empieza en 2011 con mi formación de maestría, y que me llevó a hacer trabajo de campo con personas ciegas vinculadas a la Sociedad de No Videntes del Azuay (SONVA). En 2016 decidí continuar y profundizar mi investigación sobre la experiencia de la discapacidad visual durante mis estudios doctorales. Ya para entonces había logrado un contexto óptimo para llevar adelante mi trabajo: había tejido una importante red de contactos, construido relaciones de cercanía y confianza con muchas personas ciegas, y tenía contexto y perspectiva sobre la experiencia de la ceguera. Para el 2018 había levantado mucha información recogida en diarios de campo, fotografías, grabaciones de entrevistas y conversaciones espontáneas. Entre 2018 y 2020, desarrollé un trabajo de campo intensivo y focalizado, durante el cual fui asiduo visitante de SONVA y participé en eventos, espacios privados y públicos, situaciones lúdicas, deportivas, organizacionales, formativas, etc. Además de toda la información levantada en mis intercambios y conversaciones con algo más de 60 personas vinculadas a la Sociedad, llevé a cabo entrevistas en profundidad

con 18 personas no videntes, cuidando constituir una muestra representativa y diversa en cuanto a género, edad, formación y tipo de discapacidad visual. En esta tarea llegué a completar una docena de diarios de campo con diferentes apuntes, comentarios, reflexiones, dibujos y esquemas, mientras decenas de horas de audio de entrevistas y conversaciones fueron transcritas en algo más de 500 páginas. Todo este material fue organizado, codificado y procesado en unidades hermenéuticas con el concurso del programa Atlas Ti versión 7. En la edición final de mi tesis doctoral tuve que prescindir de material recabado y de varias secciones codificadas y editadas, una de ellas relacionada con la experiencia del tiempo en la cotidianidad de personas ciegas. Ese material dio forma al presente artículo.

Finalmente, en el ánimo de nutrir la escritura etnográfica y contextualizar las reflexiones desarrolladas en este documento, describo detalles de la Sociedad de No Videntes del Azuay (SONVA), asociación que reúne a 36 socios, más familiares, colaboradores y usuarios con discapacidad visual, y que se constituyó en el punto referencial para desarrollar mi etnografía. Fundada en 1965, es la asociación más antigua de personas con discapacidad del sur del Ecuador; es miembro de la Federación Nacional de Ciegos del Ecuador (FENCE) y afiliada a la Unión Latinoamericana de Ciegos (ULAC). Es una organización de carácter privado, sin fines de lucro, que se sustenta muy precariamente por iniciativas de autogestión, apoyos filantrópicos y un convenio con la Municipalidad de Cuenca para procesos formativos. Los exiguos recursos que manejan, apenas les deja llegar a fin de mes sin saldos negativos, aunque asuntos de mantenimiento de infraestructura llevan muchos años sin ser atendidos. Sus principales actividades son de capacitación (Braille, programas informáticos adaptados, orientación y movilidad, música, etc.), exigibilidad de derechos, procesos de inclusión laboral, asociacionismo y el desarrollo de actividades sociales, religiosas y deportivas.

Si bien para ser miembro de la Sociedad la única condición es tener algún grado de discapacidad visual, la mayoría de sus integrantes pertenecen a sectores populares, clase media-baja, están en condiciones de pobreza o incluso extrema pobreza. Más de la mitad de los socios están desempleados y subsisten gracias al apoyo familiar, la venta informal esporádica o la mendicidad. La mayoría solo ha terminado el colegio (40%) o la escuela (31%), casi un 10% de los socios no han terminado la escuela y solo unos pocos han tenido oportunidad de educación universitaria. Este

es, a breves rasgos, el contexto y la composición social de mis informantes claves.

Tiempo y Temporalidad en la Experiencia de Personas Ciegas

Demócrito de Abdera se arrancó los ojos para pensar; el tiempo ha sido mi Demócrito (Borges 1984:1017).

El asunto del tiempo es una preocupación humana que ha devenido importantes tradiciones analíticas en diversas esferas y campos del conocimiento. En la tradición antropológica el tiempo es concebido como una construcción social, configuradora de identidad, que varía en su conceptualización según la cultura y en su vivencia según el contexto, la subjetividad y la experiencia personal del individuo (Carbonell 2004; Vargas 2007). Para diferenciarlo de su noción física, la antropología del tiempo propone distinguir entre “tiempo” como fenómeno del devenir, como duración de un intervalo entre dos acontecimientos -experiencia mensurable-, y “temporalidad”, referida a la forma en que las personas experimentan esa duración en un contexto sociocultural -experiencia vivida / conciencia del presente- (Iparraguirre 2011); siendo este segundo campo el de mi mayor interés.

Más específicamente, alinee mi investigación a dos perspectivas compatibles entre sí: la primera es la perspectiva sociocultural que inaugura Emile Durkheim (1993) y continúa Norbert Elias (1989), en la que el tiempo no es un hecho trascendental exógeno al ser humano o una facultad *a priori*, sino una representación social cimentada en los propios instrumentos de medida que se modifican permanentemente y alteran nuestra forma de pensar y experimentar el tiempo (Birth 2012; Gebara y Florczak 2013), una construcción colectiva que nos permite una coordinación social (Pschetz et al. 2016), esto es, dividir y diferenciar momentos distintos; organizar periodos rituales, festivos, de ocio, trabajo... como puntos de referencia colectivo; y además encajar ritmos, actividades y rutinas individuales en una estructura compartida más o menos regular. La segunda, una perspectiva fenomenológica que vincula el tiempo con su experiencia concreta, es decir, un “tiempo vivido”, conectado a sus usos y a percepciones, representaciones y narrativas sociales situadas (Merleau-Ponty 1994; Toboso y Valencia 2008). Desde la perspectiva merleau-pontiana, el individuo experimenta en su presente un flujo de tiempo, un punto de vista en el que retiene

lo transcurrido y proyecta lo venidero, un “campo de presencia”, no como una línea sino como una red de intencionalidades (Merleau-Ponty 1994:89, 425). En palabras de Borges, podría ser entendido como un presente indefinido en el que el futuro es “esperanza presente” y el pasado “recuerdo presente” (Borges 1985:24). Es sin embargo Alfred Gell (2001) quien mejor concilia las perspectivas expuestas y las lleva más allá en su análisis crítico. Así, alineándome a la perspectiva del antropólogo británico, entiendo el tiempo como una categoría epistemológica y fenomenológica de comprensión del mundo que revela tanto el flujo de la experiencia cuanto los hitos que la dotan de sentido en contextos sociales.

En este marco, documento y analizo la experiencia concreta y particular con la que personas ciegas que fueron parte de mi trabajo etnográfico viven la experiencia del tiempo -es decir, la temporalidad- en su vida cotidiana. Parto del hecho de que la experiencia de la ceguera se despliega principalmente en una dimensión temporal, pues se establece a partir de secuencias de impresiones olfativas, auditivas y táctiles, más que una percepción abarcadora y simultánea como la que ofrece la vista (Simmel 2014:626). Es por tanto, tiempo más que espacio lo que vive una persona ciega (Sacks 2002). En un diario revelador, John Hull, profesor de la Universidad de Birmingham, recopiló descripciones y reflexiones sobre su propio proceso de pérdida visual que lo llevó a la ceguera total. En un pasaje de este testimonio, apunta:

el espacio se reduce al propio cuerpo de uno, y la posición del cuerpo se conoce no mediante los objetos que han pasado sino por cuánto tiempo ha estado en movimiento. De este modo, la posición viene medida por el tiempo [...] Para los ciegos, las personas no están presentes a menos que hablen [...] Las personas están en movimiento, son temporales, vienen y van. Llegan de la nada; desaparecen (citado en Sacks 2002:105).

Así, el oculo-centrismo¹ ha provocado -entre otras cosas- que el espacio se apodere del tiempo en la conciencia humana (Pallasmaa 2006), por lo que estimo interesante reflexionar sobre cómo las “temporalidades ciegas” (Schillmeier 2010) tensionan, o por lo menos matizan, esta relación espacio-tiempo, a sabiendas de que las subjetividades además de temporales son “temporalizadoras” (Toboso y Valencia 2008:124), es decir, crean un sentido específico del tiempo, o

dicho de otro modo, desde una perspectiva relacional, dan lugar a prácticas y a formas de correspondencia y socialización (Sabido 2017; Simmel 2014). No sugiero con ello que la ceguera sea la única condición determinante de una noción particular de tiempo, pues la experiencia subjetiva de la temporalidad se asienta en diferentes condicionantes coyunturales o psicológicas como la edad, la condición de empleo, la actividad que realiza, el estado de ánimo, el paisaje, las condiciones climáticas...; sin embargo, la ceguera es una experiencia tan contundente que de múltiples formas influye y condiciona las maneras de hacer, percibir y relacionarse con su entorno (Brueggemann et al. 2005).

Respecto al contexto físico, en el trabajo clásico de Marcel Mauss *Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales* (1979), el antropólogo francés estudia la importancia del “tiempo ambiental” -constituido por oscilaciones de la naturaleza como el movimiento de los astros o la sucesión de estaciones- en la organización y la configuración de ritmos sociales endógenos. Revisiones a este trabajo han planteado, por su parte, una suerte de interacción y sincronización -siempre inexacta y cada vez más compleja en un contexto de cambio climático y crisis ambiental- entre este ritmo social endógeno y periodicidades estacionales (Bastian 2012), así como entre la regularidad de los calendarios del “tiempo público” y la irregularidad de los “tiempos privados” (Carbonell 2004; Terradas 1997). En el caso del Ecuador, al estar desprovistos de estaciones, nos enfrentamos a un tiempo ambiental más bien estable; si bien la imprevisibilidad del clima dota de matices y enriquece los registros sensoriales del día a día, en la línea ecuatorial siempre amanece y anochece a la misma hora, los días y las noches siempre duran lo mismo y son la luz y la oscuridad las referencias incontrovertibles de esta alternancia. En esta “textura temporal” común, se inscriben los delicados matices de la experiencia particular de la ceguera, que desde mi documentación etnográfica comportan cuatro tendencias: a la ralentización del flujo del tiempo, al aplazamiento de sus sucesiones, al ablandamiento de su densidad narrativa, y a la trascendencia de su influjo.

Ralentización del flujo

Esta penumbra es lenta y no duele; fluye por un manso declive y se parece a la eternidad (Borges 1984:1017).

En primer lugar, recogí el sentir generalizado entre las personas ciegas con las que trabajé en la Sociedad de No Videntes de que el tiempo pasa de una manera muy sosegada, sincronizado con los propios ritmos lentos de su quehacer cotidiano. Con conformidad, resignación o inquina, me supieron transmitir este sentir mientras conversábamos sobre su trajinar diario. Milton, de 50 años, ciego parcial debido a una exposición laboral peligrosa con químicos, al contarme sobre su proceso progresivo de ceguera, sostiene:

Se me dificulta ahora bastantísimo, antes yo podía movilizarme mucho mejor que ahora. Ahora me limito y bajo la velocidad, ya no es como antes que yo caminaba rápido, tenía un paso bien acelerado, caminaba más rápido, incluso yo trabajé con mi discapacidad como mensajero. Yo tenía más remanente en la visión, pero a lo que ya me bajó bastantísimo [la visión], también me bajó mi velocidad, mi ritmo (comunicación personal, febrero de 2020).

Lo propio, aunque con otro talante, afirma Ricardo, ciego total desde su nacimiento hace 55 años: “Me siento impotente, me da rabia porque francamente no hay como... a veces uno dice ¡chuta! me atraso en esto y uno no puede hacer las cosas rápidas. Todo cuesta más trabajo, entonces eso da más coraje” (comunicación personal, agosto 2013). En otra ocasión, cuando le consulté acerca de lo que él considera es lo más difícil de la ceguera, tuvimos el siguiente intercambio:

Lo más difícil es no poder hacer las cosas rápido, para mi criterio.

Autor: Pero ¿puede hacer todo o hay cosas que no puede hacer?

Ricardo: Claro que se puede hacer muchas cosas, pero no rápidas, como una persona que ve [...]

Autor: ¿Cómo cree que cambiaría su vida si pudiera ver?

Ricardo: ¡Chuta! Si pudiera ver, ya fueran las cosas más rápidas, ya hiciera las cosas de mejor manera (comunicación personal, febrero de 2020).

Un “tiempo ralentizado” es un tiempo en el que “caben más cosas”; o mejor dicho, en el que -por

voluntad o necesidad- deben caber los esfuerzos -multiplicados en cuanto a duración- de lo cotidiano. Cualquier actividad, desde las más simples como atarse los cordones de los zapatos, cocinar, ir de compras, limpiar el cuarto, hasta más complejas como salir de viaje o estudiar una carrera universitaria... les demanda esfuerzos complementarios y entrañan sus propios ritmos. Un ejemplo de ello, lo reconozco en el testimonio de Diana -quien ha convivido 20 de sus 38 años con una ceguera parcial- respecto a sus estudios universitarios: “Yo recuerdo que a mí me tocaba esforzarme más... si a un compañero le tomaban dos horas, a mí me costaba mucho más... el tema de la lectura, de la computadora... ¡un agotamiento total!” (comunicación personal, febrero de 2020).

Estos testimonios informan de matices o refutaciones frente al fenómeno de la aceleración, el cual, una gran cantidad de literatura en teoría social lo asume como una característica distintiva y definitoria de las sociedades contemporáneas (Pschetz et al. 2016; Rosa 2003; Rosa y Scheuerman 2009; Wajcman 2008). Desde esta perspectiva, vivimos en la actualidad una sensación de gran velocidad producto de un tiempo acelerado y cada vez más contingente, despojado de sus estructuras de sentido y profundidad, sin nada que ligue o relacione los acontecimientos, lleno de vértigo, prisas, inmediatez, transitoriedad, relativismo, cargado de información y carente de historia (Han 2018; Rosa 2003; Wajcman 2008). Por su parte, se ha explicado la sensación de aceleración del tiempo en el mundo contemporáneo como resultado de complejos ensamblajes tecno-políticos movidos por un deseo gerencial de controlar, disciplinar y coordinar las actividades humanas de manera remota, diferencial y global (Birth 2012; Sharma 2011; Wajcman 2008); aupada por una actitud desaprensiva y sumisa de gente que “ya no es capaz de demorarse”, y a la cual, la experiencia de la duración le resulta cada vez más insólita (Han 2018:57).

En cualquier caso, contrario a esta experiencia de aceleración que según Han (2018) empobrece semánticamente el mundo, emerge el flujo temporal ralentizado de la experiencia de la ceguera, que demuestra fisuras en un modelo aparentemente inexpugnable, pero que en verdad está lejos de ser lineal, irreversible, homogéneo o una condición universal incontestable (Rosa y Scheuerman 2009). Así, desprovistos de la inmediatez y el vértigo de lo visual, las personas ciegas con las que trabajé se inscriben en el tiempo lento de los sonidos y los olores, un tiempo más sosegado, contemplativo, un tiempo

con “aroma”². Frente al vértigo de la velocidad y la competencia, la histeria del trabajo, la producción y la autoexplotación, la potencia de la “temporalidad ciega” deviene un impulso que desacelera los ritmos de la sociedad del cansancio y el surmenage (Han 2014; Sharma 2011), pagando por supuesto el precio de esta “intromisión”, pues el sistema penaliza la lentitud, condena la “pérdida de tiempo” y expulsa de su estructura a quien no da muestras de agilidad y presteza.

Para Paul Stoller, la antropología se configura como una disciplina lenta en un mundo rápido (Moreno y Flores 2019), y es justamente la convivencia etnográfica lo que me acercó a estos ritmos, pero también el lenguaje y los silencios que, dicho sea de paso, comunican tanto como la palabra. Manuel -de 55 años, 25 de los cuales ha vivido con una ceguera total- apunta por ejemplo en una tarde de lluvia: “Siempre la calma es buena. La paz y lo espiritual... Yo solo quiero estar tranquilo” (comunicación personal, febrero de 2020). En este contexto, optar por el silencio, es parte del asumir un tiempo ralentizado y contemplativo: “Yo siempre escojo el silencio, que nadie me vea lo que estoy haciendo [...] me gusta estar en silencio, o sea meditando y darle gracias a Dios por un día más de vida”, sostenía Vicente en uno de los pasillos de SONVA cerca del que era su cuarto (comunicación personal, febrero 2020); “yo sí disfruto del silencio, disfruto del tiempo conmigo misma, en mi casa sí necesito de mi tiempo calmado” (Diana, comunicación personal, febrero de 2020). Estos testimonios cobran más sentido dado que en la experiencia de la ceguera -por el papel que juega lo auditivo en relación a su entorno cotidiano-, la estridencia sonora es más nociva e inclemente que para personas videntes.

Aplazamiento de las sucesiones

Soy el lento
Prisionero de un tiempo soñoliento
Que no marca su aurora ni su ocaso (Borges
1984:1098).

La noción de tiempo abarca cuando menos tres ideas distintas: “simultaneidad”, es decir, la posibilidad de que varias cosas sucedan a la vez; “sucesión”, entendida como la ilación de acciones que comienzan y terminan, y “duración”, como el periodo transcurrido entre un acontecimiento y otro (Klein 2005). En este marco, una segunda tendencia

relativa a la temporalidad en la experiencia no vidente tiene que ver con un aplazamiento de las sucesiones, referida a la posibilidad de experimentar un estado intemporal en el que “no sucede nada”, un tiempo que deja de pasar, aunque el mundo no deje de existir (Klein 2005). Byung-Chul Han (2018) sostiene que el intervalo temporal que se extiende entre dos situaciones o acontecimientos que se suceden -la partida y la llegada- es un tiempo de transición, un tiempo indefinido que en la medida que genera inquietud y angustia, se espera que dure lo menos posible. La disposición exclusiva a una meta hace que el tiempo intermedio pierda valor, o incluso llegue a ser un obstáculo. Por el contrario, un tiempo contemplativo no es un tiempo teleológico o instrumental, y por lo tanto no precisa fines en sí mismo, su aspiración final no es lo productivo, es el tiempo para el ocio o el recogimiento, para escuchar partidos de fútbol, tomar el sol o escuchar series radiofónicas.

Justamente, a partir de las largas y periódicas sesiones en la que nos encontramos para escuchar radionovelas con personas ciegas en SONVA -principalmente la serie de ficción Kalimán-, reparé acerca de la percepción del paso de las horas en contextos de exclusión. En el cuarto en el que siempre nos encontrábamos, desprovisto de luminosidad natural o artificial -dada la poca utilidad de este elemento entre ciegos totales-, experimenté una suerte de aplazamiento de la sucesión de acontecimientos, una especie de “cápsula del tiempo” en donde la ausencia de la luz del día no nos advierte de cuánto tiempo permanecemos ahí; solo muy sutilmente, sonidos y sensaciones erigen un paisaje particular que diferencia *grosso modo* el día de la noche (Bavcar 2011:15). “Pasamos horas y horas y no pasa el tiempo”, asevera Manuel mientras tomamos un café en el cuarto de Ricardo, una pequeña habitación que SONVA asigna a algunos de sus socios que no pueden pagar otro espacio (nota de campo, marzo de 2018). Así, en ese entorno de permanente oscuridad, se desvanecen las referencias ambientales de tiempo y hora; un presente suspendido se impone en la experiencia.

Diderot, en su célebre *Carta sobre los ciegos*, va más allá al sostener que las personas no videntes experimentan la duración del tiempo por la sucesión de actos y pensamientos (Diderot 2002:17). Considero, sin embargo, que esta afirmación merece ser matizada para evitar caer en esencialismos o exotizaciones, pues en su radical interpretación, esto supondría que desde la experiencia no vidente no cabe una aprehensión abstracta del tiempo ni una noción pragmática que

la *measure*, lo que evidentemente es un exceso. No obstante, desde la profunda atención aural a la narrativa de la radionovela, el tiempo suspendido en la “bóveda temporal” en que se convierte el cuarto de Ricardo predispone al oído y la imaginación, azuza en general la predisposición sensorial, con lo que se les facilita reconocer detalles y sonidos complejos en el audio, incluso cuando está muy saturado. Dentro del cuarto oscuro, apenas se puede reconocer cuando empieza a anochecer, el tiempo solo se corta con la rutina del café instantáneo con pan a las seis de la tarde. Kalimán -el héroe protagonista de la radionovela mexicana que se produjo entre 1963 y 1991, dejando más de 1.300 capítulos grabados- tiene una frase que la usa como lema recurrente: “serenidad y paciencia”, cualidades que bien comulgan con la rítmica que describo.

Ablandamiento de la densidad

Para el encarcelado o el ciego, el tiempo fluye aguas abajo, como por una leve pendiente (Borges 2008:122).

Por otra parte, la organización de labores, rutinas y tareas personales es otro elemento que incide en la experiencia de temporalidad. De las cerca de 60 personas ciegas vinculadas a la Sociedad de No Videntes con las que trabajé, la gran mayoría ha tenido dificultades para su inserción laboral, muchos cumplen actividades informales esporádicas y otros tantos se encuentran sistemáticamente en condición de desempleo. Este factor repercute directamente en la forma de aprehensión del tiempo, y en el caso de personas con discapacidad no es excepcional, pues según el Consejo Nacional de Discapacidades, CONADIS, del total de personas con discapacidad con carnet emitido por el Ministerio de Salud a marzo de 2020, solo el 14% se encuentran incluidas laboralmente. De ese porcentaje solo el 13,54% son personas ciegas y solo el 34,85% mujeres (CONADIS 2020).

Recuerdo que en una ocasión, compartiendo con un grupo de personas no videntes en los predios de su sede, Manuel me pregunta: “¿A qué hora se va a la Universidad?”. Yo, sorprendido, le recuerdo que es sábado, a lo que añade: “¡Cierto!, es que aquí uno no sabe qué día es... como todos los días son iguales...” (nota de campo, abril de 2018). Este testimonio no fue inusual, al contrario, varios y en diversas circunstancias repitieron este postulado: “todos los días son iguales”. Pienso entonces en cómo -desde esta experiencia- el

calendario en cuanto “sitio de la memoria social” pierde rigidez e incluso precisión, provocando una suerte de ablandamiento en la “densidad narrativa” del tiempo (Zerubavel 2004). En ese contexto, se vuelve útil incorporar en las narrativas temporales hitos y referencias que le devuelvan su consistencia y secuencialidad. La única forma de soportar el peso de un tiempo ingrátido es aferrarse a alguna referencia que evidencie su paso. Ricardo, por ejemplo, me cuenta que los días domingo, rompe la linealidad narrativa con la que aprecia su tiempo, ese día no se parece al resto, incorpora novedad, es el día de ir a misa, hacer su paseo semanal y visitar amigos. “Yo solo espero que llegue el domingo”, comenta mientras tomamos el sol en el patio de SONVA (nota de campo, junio de 2018).

Trascendencia del influjo

El tiempo minucioso, que en la memoria es breve,
Me fue hurtando las formas visibles de este mundo (Borges 1984:1098).

Finalmente, la noción de temporalidad trasciende y se conecta a otros registros, otros ensambles sensibles, entre los que toma gran relevancia el asunto de los recuerdos y los sueños. Así, los elementos del ambiente provocan una impresión en los sentidos, mas esta huella de los acontecimientos que logramos aprehender sensorialmente tiende a desvanecerse por efectos del tiempo, aun si la necesidad y el entrenamiento sensorial ayudan a fijar recuerdos frente al inexorable transcurrir temporal³. El recuerdo -producto de la erosión que ejerce el tiempo sobre la memoria- deviene un relato escondido en algún desván interior, pero que puede resurgir mediante estímulos sonoros, gustativos, a partir de una palabra o un hecho aparentemente insignificante (Augé 1998)⁴. En lo que respecta a recuerdos de imágenes, el efecto corrosivo del tiempo afecta de una forma particular a las personas ciegas que entrevisté, dado que no pueden remozar o contrastar estos recuerdos con referencias visuales actuales o pasadas como fotografías o videos. Anita me dice que tiene idea de cómo es ella gracias al recuerdo antiguo de haberse visto en una foto de niña (comunicación personal, febrero de 2020); en la misma línea resulta ilustrativa la siguiente conversación con Cristian, de 28 años a la fecha - ciego desde los 27 por una intoxicación con alcohol metílico, y con Soledad -ciega desde hace

nueve años por causa de una enfermedad conocida como Síndrome de Devic-:

Autor: ¿Los recuerdos de imágenes quedan vivos en la mente o se van borrando poco a poco?

Cristian: Uno puede tener la imagen, por ejemplo, del Parque Calderón [en el centro histórico de la ciudad de Cuenca], yo tengo esa imagen de años atrás, cuando veía, pero ahora sé que ha habido un par de modificaciones, entonces ya no me imagino cómo esté ahora, pero sin embargo me acuerdo de como era antes [...]

Autor: ¿Y usted Sole tiene en la mente esas imágenes, por ejemplo, del rostro de su familia, o se va olvidando?

Soledad: Sí, se va perdiendo con el tiempo. Tiene que realmente concentrarse y pensar para recordar exactamente, pero igual se van borrando las imágenes de las personas [...] se empieza a tener solo la voz como la presencia, casi solo la voz, pero por imágenes casi que ya no, más o menos pero ya no exactamente (comunicación personal, febrero de 2020).

La evanescencia de imágenes por efecto del tiempo llega a ser una preocupación capital cuando se refiere al recuerdo de seres queridos. Cuando el profesor John Hull relata su experiencia, cuenta que, pasados tres años de ceguera, los recuerdos de imágenes en su mente se hicieron tenues, incluso el de las personas más cercanas, aquellos con quienes convivía (Middleton y Spinney 2016). El recuerdo es una impresión, la captura de un momento, por lo tanto, resiste mejor al embate del tiempo cuando está fijo, como en una fotografía, pero este gesto traiciona la naturaleza móvil e inestable de la experiencia humana, mientras que el movimiento dificulta la posibilidad del retrato fijo. Tratar de dibujar a alguien en movimiento es difícil, captaríamos algún rasgo, pero se nos escaparía mucho. Es más fácil, en suma, recordar detalles de una fotografía que de una presencia en movimiento. Según Hull, las personas ciegas

no tienen forma de congelar el momento presente, de encapsular el flujo de una relación dentro de un marco pequeño y estático. Ellos viven en un mundo de palabras, de procesos y de movimiento [...] tienen menos control sobre el pasado, menos oportunidades para

fijar el pasado, por lo que están más abiertos al impacto de la relación en el presente (Hull 2004:94).

Sus recuerdos están profundamente afectados por la contingencia y el tiempo, son recuerdos activos, que se actualizan y acomodan con la participación de asociaciones sensoriales y de la propia imaginación.

Cristian: [Desde] años atrás yo tengo en la mente una foto de mi mamá, o sea de aquellos años cuando no tenía aún su enfermedad... tenía la piel tersa, sin arrugas. Pero ahora me he acercado bastante, a veces la he tocado, yo con mi tacto la describo así con sus arruguitas, la cabecita ya blanca... cosas así. Mis hermanos me dicen “¡si tú le vieras a mamá!” ... yo les digo “¡pues yo me la imagino!”. Yo la he ido tocando, le acaricio, entonces ya le voy dando una imagen... ya no es la joven que yo tenía en mi mente, ya le voy tocando y ya le voy dando yo la forma con mis manos.

Soledad: Igual me pasa con mis sobrinos, los conocí [cuando eran] bebés, ahora yo voy creando una imagen de ellos, de como estarán ahora, porque no van a estar igual de como eran hace tiempo (comunicación personal, febrero de 2020).

Autor: ¿Recuerda imágenes en su cabeza?

Manuel: Sí. Son recuerdos muy bonitos.

Autor: ¿Recuerda, por ejemplo, el rostro de su familia?

Manuel: Claro, el de los tres [hijos].

Autor: ¿Cómo lo recuerda?

Manuel: Ya me ha dicho mi mujer como son. Entonces usted ve como una foto en la mente y se imagina que han pasado algunos años. Ahora no sé cómo estarán...[suspiro] (comunicación personal, febrero de 2020).

Los recuerdos de las personas con las que interactúa un no vidente dependen mucho de si fueron contruidos antes o después de perder la vista. Rodrigo, por ejemplo, comenta que tiene recuerdos -algunos más firmes, otros más vagos- de todas las personas a las que pudo ver antes de su accidente (comunicación personal, febrero de 2020). De la misma forma, John Hull (2004) en sus diarios divide a las personas en dos grupos: “las que tienen rostro”, que son quienes conoció antes de quedar ciego, y las que “no lo

tienen”, que son todos a quienes ha conocido desde entonces. Esta división le resulta perturbadora, al punto de cuestionarse si realmente conoce a los del segundo grupo. El pasar del tiempo marca de manera determinante esta taxonomía, y conforme avanza aumenta la proporción de personas sin rostro, voces sin cuerpo. La mayor angustia de Hull vino cuando se dio cuenta de que empezaba a olvidar cómo eran su esposa y su hija:

Quise desafiar a la ceguera. Me juré a mí mismo que siempre llevaría sus rostros guardados en mi corazón, incluso si todos los demás que había en la galería fuesen robados. Si quiero capturar el rostro de alguien muy cercano, lo que hago es visualizar una fotografía en particular, una fotografía real que puedo recordar con mucha claridad de los días en que veía (Hull 2004:81-86).

Al final, “un recuerdo es el único paraíso del que no podemos ser expulsados” (Lennox, R. En VV.AA. 2004:140), pero cuando alguno se nos va en el infinito transcurrir del tiempo, una parte de nosotros se va con él.

En este contexto, los sueños son una extensión de la memoria y la imaginación, la posibilidad de disputarle al tiempo su caprichoso influjo sobre el recuerdo de imágenes y mantenerlas vivas y actualizadas, es decir, no solo conservar el recuerdo a salvo de la erosión que provoca la temporalidad, sino aún más, moldearlo con expectativas, dotarlo de una dimensión poética tal que incluso llega a controvertir la propia condición de la ceguera. Así, los sueños permiten recuperar momentáneamente la vista, aun cuando cada vez que despierten la vuelvan a perder (Middleton y Spinney 2016). Consigno en este sentido los testimonios de Daniel, de 42 años y padre de tres hijos, ciego desde los 15 a causa de un disparo accidental de un arma de cacería, y de Anita de 38 años, madre soltera de cuatro hijos, ciega desde los seis por causa de una malformación genética ocular:

Yo tengo hasta ahora recuerdos en la mente. A mis hijos yo les he soñado físicamente. Hay una situación que a mí me pasa y que es de todos los días. Yo de alguna faceta del día, sueño en la noche. O sea, yo soy ciego de día, pero vidente cuando duermo. Yo sueño en praderas, por ejemplo, ayer estuve en un desfile cultural en Paute⁵ y anoche

soñé, quizás no el mismo sueño, pero soñé en un desfile de carrozas y todo eso [...] mis compañeros me comentaban que los que han nacido ciegos de nacimiento tienen sueños únicamente en sonidos, en voces. Yo tengo en voces, en imágenes, en todo lo que yo vi [...].

Les he soñado [a sus hijos] porque, por ejemplo, mis hermanos, mi mujer me han descrito cómo son ellos y me imagino que eso se transforma en la noche en sueños. Mi hija la Toa cuando tenía tres años me decía: “¡papi mira, estoy guapa!, estoy con un lacito, ¡mira papi, estoy linda!”. Me cogía la mano y me hacía tocar desde la cabecita, la ropita, todo... “¿Si ves papi como estoy linda?” [...] Así yo les he visto a mis tres hijos... en sueños. Ahora, de que sean la misma imagen y todo eso, ¡no sé! Solo Dios sabrá [risas]. Me han dicho que se parece a mí [su hijo], que es más colorado, que no tiene el pelo ondulado como yo, él es un poquito más lacio, entonces se me ha venido así en mis sueños (Daniel, comunicación personal, febrero de 2020).

¡Yo sueño que veo! Cuando sueño yo veo a la gente, no es que estoy así cieguita y no les veo nada [...] Por ejemplo, hubo un chico que en aquellos tiempos me quería bastante, yo no le vi, pero él siempre pasaba cerca de mí y él viajó pues, se fue... yo no sé qué será, pero siempre le sueño... yo nunca le vi el rostro, ¡nunca! Pero yo en el sueño le veo el rostro, le veo la ropa [...] le veo a él con una camiseta blanca, vestido de azul... o sea, ¡le veo! Yo le veo lo más típico con camiseta blanca, entonces una vez le cuento a alguien que le conoce. Digo: “yo no sé por qué le sueño a él y siempre le sueño con una camiseta blanca” y dice: “Anita, te digo una cosa... él siempre utiliza blanco, o sea siempre se pone una camiseta o camisa blanca”. Le digo: “¡no le puedo creer!” yo veo los colores en mi sueño, yo le veo... Por ejemplo, yo he soñado a mi hija que perdí cuando estaba embarazada. Bueno, mi hija nació... [pausa] me dio preclamsia, murió casi faltando dos semanas para los siete meses de embarazo. Yo a ella no le vi, ya pasó el tiempo y una vez la soñé, le veo el rostro... le veo el rostro [...] Mi tía

me describió que había sido bien bonita la bebé, pero yo le sueño a mi niña caminando y me toma la mano y yo le veo a ella, o sea le veo la carita así ¡blanquita!, así como churudita⁶ le veo [...] Yo no tengo sueños que, por ejemplo, esté caminando ciega y me caiga, o me choco, o eso... No, mis sueños son en luz, como si fuera la vida real, soñar viendo. ¡En el sueño, yo veo! Será a lo mejor porque algún día vi y se me quedó esa foto en mi mente, no tengo idea, pero yo sí veo en los sueños (Anita, comunicación personal, febrero de 2020).

Los sueños, por tanto, fundan un tiempo fuera de sí, en el que se difuminan y colapsan las tres imágenes operativas de la temporalidad, a saber: el tiempo como “recurso”, referido a un capital que se dispone en mayor o menor medida y que puede ser intercambiado; el tiempo como “escenario”, entendido como el campo externo en el que los sucesos se disponen y suceden; y el tiempo como “horizonte”, es decir, un espacio de contemplación desde el que se puede concebir y gestionar el pasado y el futuro (Ramos 2005). Despojados de estas configuraciones, el tiempo onírico instaaura sus propias reglas y excepciones, se erige a partir de historias intermitentes, deseos, escenarios fluctuantes y evocaciones sensoriales predominantemente visuales y auditivas y en menor medida táctiles, gustativas, olfativas y dolorosas (Carmona et al. 2003).

A veces sueño en tonteras, sueño en cosas que no van a pasar, por ejemplo, sueño que manejaba un carro. ¿Cuándo yo voy a manejar carro? ¡Nunca!...

Autor: Pero ¿tal vez es un deseo?

Ricardo: Sí, debe ser un deseo. A veces sueño que he estado nadando (comunicación personal, febrero de 2020).

Los sueños son así otro camino por el que recorre el “deseo de imágenes” e imaginación que caracteriza el “mirar” -que no es lo mismo que el proceso netamente fisiológico de “ver”-. En ausencia de la visión, el cerebro capta sonidos, formas, olores y sabores de objetos o personas, diseña imágenes y crea narrativas que se presentan a manera de historietas mientras sueña (Carmona et al. 2003). La experiencia, no obstante, varía en función de si es ceguera parcial o total y sobre todo si se trata de una ceguera congénita o adventicia.

Ricardo, ciego total de nacimiento, me explica que en sus sueños distingue imágenes, pero no colores. “Yo sueño en blanco y negro nomás”, comenta risueño. Así mismo, María Eugenia, que contrajo su ceguera a edad adulta y de manera progresiva, me comparte con algo de humor que ella sueña las cosas “claritas, claras”, y enseguida agrega que, desde su experiencia educativa con niños con ceguera de nacimiento, sabe que ellos sueñan solo con voces, sueñan por ejemplo “que el papá le está hablando o que están caminando, pero sin imágenes” (comunicación personal, febrero de 2020). Esto es coherente con las conclusiones del estudio de Carmona et al. (2003) sobre los sueños en personas ciegas, quienes sostienen que los invidentes de nacimiento sueñan principalmente con lo que escuchan, con cosas que han tocado o con recuerdos -en ese orden-, mientras que invidentes de ceguera adquirida sueñan principalmente en ver, aunque también, en menor medida, integran registros auditivos y táctiles.

De cualquier forma, esa excepcionalidad en la temporalidad de la ceguera que resultan ser los sueños no puede tampoco abstraerse totalmente de la presencia y el acecho del tiempo. John Hull se preguntaba en sus diarios:

¿Cuánto tiempo tienes que haber estado ciego antes de que tus sueños comiencen a perder color? ¿Seguirás soñando en imágenes para siempre? [...] Durante todo este tiempo [tres años de ceguera total] he seguido soñando en imágenes. De hecho, los sueños se han convertido en algo particularmente valioso debido a la libertad colorida que experimento cuando sueño (Hull 2004:79).

Conclusiones

Con este artículo he querido menguar el considerable vacío que existe en cuanto a estudios empíricos sobre el tiempo y la temporalidad (Rosa y Scheuerman 2009; Wajcman 2008), aproximándome a los ritmos y la conciencia de tiempo que se fundan desde la experiencia de la ceguera en situaciones concretas de la vida cotidiana, los cuales, si bien se inscriben en las lógicas de la temporalidad hegemónica que todos vivimos, presentan delicados matices que resultan de la conjunción de contextos específicos -en los que juega un papel importante la edad, la condición laboral y las rutinas personales- con su propia condición de personas no videntes.

En este marco, he constatado etnográficamente una tendencia hacia la ralentización de los flujos temporales, esto es, la velocidad con la que resuelven situaciones ordinarias y la propia aprehensión de un discurrir temporal más sosegado y contemplativo, lo cual riñe con los valores de celeridad y presteza que aprecian los contextos educativos, laborales y en general la sociedad actual (Rosa 2003; Soldatic 2013). Por otro lado, reporto la tendencia -en un contexto de inactividad y marginación- al aplazamiento de sucesiones, es decir, el procurarse situaciones en donde el tiempo pasa sin propósitos instrumentales, sin hitos esperados, y en donde la condición de ceguera diluye ciertas huellas del tiempo ambiental como la propia luz. La disolución de estas referencias, la inmutabilidad estacional y el peso de las rutinas cotidianas en contextos de desempleo entre las personas no videntes con las que trabajé, propiciaron también una suerte de ablandamiento en la rigurosidad del tiempo mensurable. De este modo, si todos los días se parecen, es menester tensar la homogeneidad cuidando o aupando sucesos o hábitos que rompan la rutina. Por último, mi trabajo informa acerca de cómo la experiencia temporal que viven personas ciegas repercute en diferentes esferas de lo cotidiano como, por ejemplo, la capacidad de recordar imágenes o incluso de recrearlas a partir de los sueños, proponiendo en este punto la figura metafórica de una “cinta de Moebius” en donde los recuerdos y los sueños influyen en la experiencia de la temporalidad y viceversa.

En sintonía con perspectivas socioculturales (Goodley 2011; Mayer-Foulkes y Miranda 2013; McRuer 2006) que entienden la discapacidad como una experiencia creativa y creadora de sentidos, sostengo que la experiencia del tiempo entre personas no videntes no solo tiene una dimensión adaptativa, sino también generativa. De esta forma, se configuran sensibilidades temporales alternativas que cuestionan las asunciones de un tiempo hegemónico global y amplían las posibilidades de comprensión de este fenómeno. No obstante, si entendemos el tiempo como un bien colectivo orientado a la coordinación social (Pschetz et al. 2016), la coexistencia de temporalidades hegemónicas y alternativas produce tensiones o nuevos ensamblajes entre procesos de diferenciación y socialización de un presente desapegado de ciertos ritmos o referentes ambientales, y a la vez reconectado a otros ritmos y estímulos.

Mi propósito no es aventurar generalizaciones ni plegarme a una idealización nostálgica de la ceguera,

antes bien, procuro documentar una experiencia situada y ensayar una interpretación respecto a su experiencia de temporalidad. Aunque también es cierto que mi reflexión se inserta en un *corpus* de literatura crítica con la tendencia hegemónica de ritmos y temporalidades lineales, vertiginosas, inmediatas y superficiales, y también con los modos de enajenación y las relaciones de poder relacionadas a estas maneras de experimentar el tiempo (Augé 2003, 2009, 2014; Han 2018; Le Breton 2014; Vargas 2007).

Junto con Gell (2001) afirmo que la experiencia temporal desde una condición de ceguera no es una experiencia radicalmente diferente de la de una persona vidente, dado que todas las formas de concebir el tiempo se fundamentan en la misma cadena de procesos cognitivos (Vargas 2007), y tampoco puede generalizarse como una experiencia única y homogénea. Sin embargo, la constatación minuciosa de los ritmos y temporalidades en su vida cotidiana alumbraba posibilidades y alternativas a la temporalidad hegemónica con la que se impone una forma de concebir e interpretar el tiempo en Occidente (Iparraguirre 2011).

En este marco, pretendo ampliar el conocimiento empírico de la propia experiencia de la ceguera, pues si bien los Estudios de la Discapacidad han documentado vastamente la exclusión de ciertos cuerpos, formas de pensar, epistemologías y funcionalidades, han prestado poca atención en los efectos segregadores de una “economía biopolítica del tiempo” en contextos capacitistas, la cual valora de manera diferenciada los tiempos individuales, mientras pondera ciertos ritmos deseables y señala los que necesitan ser recalibrados (Sharma 2011, 2014). En tal medida, las coordinaciones temporales no solo organizan, sino también discriminan ciertos ritmos y temporalidades,

lo que, en el caso que estudio, dificulta el enlace de personas ciegas a procesos de inclusión y mecanismos de cooperación social.

Finalmente, al concentrarme en los ritmos y experiencias temporales situadas de personas ciegas, aspiro aportar a la literatura antropológica que ha descrito y ha puesto en valor diferentes rítmicas de vida, desnaturalizando con ello la idea de una temporalidad universal, objetiva, uniforme y única, y avizorando una de las múltiples maneras en las que el tiempo se torna relevante en las cuestiones humanas (Gell 2001:315). Este ejercicio me parece significativo no solo para explorar sensibilidades temporales alternativas, sino también para reflexionar sobre las propiedades del tiempo social como la coordinación, organización, segregación o vinculación con tecnologías, ambientes u otros seres vivos.

Agradecimientos: Quiero agradecer a las personas de la Sociedad de No Videntes del Azuay (SONVA) que fueron parte de esta investigación, en especial a Ricardo, Manuel, Vicente (†), Wilson, Diana, Anita, Rodrigo, Milton, Rafael, Daniel, Cristian, Soledad, Adrián, Marco, María Eugenia, Juan y Camila, con quienes compartí mucho tiempo, al punto de desbordar mi comprensión de la experiencia cotidiana desde la discapacidad visual. A Cristina Larrea y Camila del Mármol, profesoras de la Universidad de Barcelona, y a José Gómez, colega del grupo de investigación KALEIDOS, quienes enriquecieron el documento con sus comentarios y sugerencias. Así mismo, a los revisores anónimos por su valioso aporte a la mejora del documento. Finalmente, a la Universidad de Cuenca a través del Vicerrectorado de Investigación que apoyó la escritura de este artículo.

Referencias Citadas

- Augé, M. 1998. *Las Formas del Olvido*. Editorial Gedisa, Barcelona.
- Augé, M. 2003. *El Tiempo en Ruínas*. Editorial Gedisa, Barcelona.
- Augé, M. 2009. *Elogio de la Bicicleta*. Editorial Gedisa, Barcelona.
- Augé, M. 2014. *El Antropólogo y el Mundo Global*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.
- Barton, L. 2008. *Superar las Barreras de la Discapacidad*. 18 *Años de Disability and Society*. Ediciones Morata, S.L., Madrid.
- Barton, L. 2009. Estudios sobre discapacidad y la búsqueda de la inclusividad. Observaciones. *Revista de Educación* 349:137-152.
- Bastian, M. 2012. Fatally Confused: Telling the time in the midst of ecological crises. *Environmental Philosophy* 9 (1):23-48.
- Bavcar, E. 2011. Itinerarios. *Diecisiete* 1 (1):9-15.
- Birth, K. 2012. *Objects of Time: How Things Shape Temporality*. Palgrave MacMillan, New York.
- Borges, J.L. 1984. *Obras Completas*. Emecé Editores, Buenos Aires.
- Borges, J.L. 1985. *Ficciones*. Editorial Planeta, Barcelona.
- Borges, J.L. 2008. *El Libro de Arena*. Alianza Editorial, Madrid.
- Brueggemann, B., R. Garland-Thomson y G. Kleege 2005. What her body taught (or teaching about and with a disability): A conversation. *Feminist Studies* 31 (1):13-33.
- Carbonell, E. 2004. *Debates acerca de la Antropología del Tiempo*. Publicacions i Edicions, Universitat de Barcelona, Barcelona.

- Carmona, J., C. Pérez, V. De la Rosa 2003. Estudio sobre los sueños en personas con ceguera congénita, adquirida y videntes. *Archivos de Investigación Pediátrica de México* 6 (2):12-16.
- CONADIS 2020. *Consejo Nacional para la Igualdad de Discapacidades*. Recuperado el 18 de mayo de 2020, de Estadísticas de Discapacidad: <https://www.consejodiscapacidades.gob.ec/estadisticas-de-discapacidad/>
- De Certeau, M. 2010. *La Invención de lo Cotidiano 1. Artes de Hacer*. Universidad Iberoamericana, México DF.
- De Certeau, M., L. Giard y P. Mayol 1999. *La Invención de lo Cotidiano 2. Habitar, Cocinar*. Universidad Iberoamericana, México DF.
- Diderot, D. 2002. *Carta Sobre los Ciegos*. Editorial Pre-Textos, Valencia.
- Durkheim, E. 1993. *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Alianza Editorial, Madrid.
- Elias, N. 1989. *Sobre el Tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México DF.
- Gebara, M. y M. Florczak 2013. Sobre el tiempo: primeras aproximaciones entre el pensamiento físico y el pensamiento sociológico de Norbert Elias. *Política y Sociedad* 50 (2):543-552.
- Gell, A. 2001. *The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Berg, Oxford.
- Gill, C., S. Mukherjee y R. Garland Thomson 2016. Disability stigma in rehabilitation. *PM&R Journal* 8 (10):997-1003.
- Goodley, D. 2011. *Disability Studies. An Interdisciplinary Introduction*. SAGE, Los Angeles.
- Han, B-C. 2014. *Psicopolítica: Neoliberalismo y Nuevas Técnicas de Poder*. Herder, Barcelona.
- Han, B-C. 2018. *El Aroma del Tiempo. Un Ensayo Filosófico Sobre el Arte de Demorarse*. Herder, Barcelona.
- Hull, J. 2004. Diario. En *Diálogo en la Oscuridad*, VV.AA., pp. 79-95. Museo del Palacio de Bellas Artes. Fondo de Cultura Económica, México DF.
- Iparraguirre, G. 2011. *Antropología del Tiempo. El Caso Mocoví*. Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires.
- Klein, É. 2005. *Las Tácticas de Cronos*. Ediciones Siruela, Madrid.
- Le Breton, D. 2014. *Caminar. Elogio de los Caminos y de la Lentitud*. Waldhuter Editores, Buenos Aires.
- Mauss, M. 1979. Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales. Un estudio de morfología social. En *Sociología y Antropología*, pp. 359-432. Tecnos, Madrid.
- Mayer-Foulkes, B. y B. Miranda 2013. La "discapacidad" coloca entre comillas a la "normalidad". Nuevos desarrollos en los estudios de la discapacidad en 17, Instituto de Estudios Críticos, México. *The Innovia Foundation Newsletter* 21:17-22.
- McRuer, R. 2006. *Crip Theory. Cultural Signs of Queerness and Disability*. New York University Press, New York.
- Meekosha, H. y R. Shuttleworth 2009. What's so 'critical' about critical disability studies? *Australian Journal of Human Rights* 15 (1):47-75.
- Merleau-Ponty, M. 1994. *Fenomenología de la Percepción*. Editorial Planeta, Barcelona.
- Merleau-Ponty, M. 2002. *El Mundo de la Percepción. Siete conferencias*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Middleton, P. y J. Spinney (Dirección) 2016. *Notes on Blindness* [Película]. Reino Unido.
- Moreno, C. y J. Flores 2019. Los desafíos de contar historias en la actualidad. Entrevista con Paul Stoller. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 14 (2):191- 203.
- Oliver, M. 1998. ¿Una sociología de la discapacidad o una sociología discapacitada? En *Discapacidad y Sociedad*, editado por L. Barton, pp. 34-58. Ediciones Morata, Madrid.
- Pallasmaa, J. 2006. *Los Ojos de la Piel. La Arquitectura y los Sentidos*. Editorial Gustavo Gili, Barcelona.
- Pschetz, L., M. Bastian y C. Speed 2016. Temporal design: Looking at time as social coordination. En *Proceedings of Design Research Society. Future-Focused Thinking 50th Anniversary Conference*, Vol. 5, editado por p. Lloyd y E. Bohemia, pp. 2109-2122. Loughborough University, London.
- Ramos, R. 2005. Discursos sociales del tiempo. En *Tiempo y Espacio: Miradas Múltiples*, coordinado por G. Valencia, pp. 525-544. Plaza y Valdés, México DF.
- Reid-Cunningham, A. 2009. Anthropological theories of disability. *Journal of Human Behavior in the Social Environment* 19 (1):99-111.
- Rosa, H. 2003. Social Acceleration: Ethical and political consequences of a desynchronized high-speed society. *Constellations* 10 (1):3-33.
- Rosa, H. y W. Scheuerman 2009. *High Speed Society: Social Acceleration, Power and Modernity*. Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.
- Sabido, O. 2017. George Simmel y los sentidos: una sociología relacional de la percepción. *Revista Mexicana de Sociología* 79 (2):373-400.
- Sacks, O. 2002. *Un Antropólogo en Marte: Siete Relatos Paradójicos*. Anagrama, Barcelona.
- Schillmeier, M. 2010. *Rethinking Disability. Bodies, Senses and Things*. Routledge, New York.
- Shakespeare, T. 2010. The social model of disability. En *The Disability Studies Reader*, editado por L. Davis, pp. 266-273. Routledge, New York.
- Sharma, S. 2011. The biopolitical economy of time. *Journal of Communication Inquiry* 35 (4):439-444.
- Sharma, S. 2014. *In the Meantime: Temporality and Cultural Politics*. Duke University Press, Durham.
- Shuttleworth, R. y D. Kasnitz 2004. Stigma, community, ethnography: Joan Ablon's contribution to the anthropology of impairment-disability. *Medical Anthropology Quarterly* 18 (2):139-161.
- Simmel, G. 2014 [1907]. Digresión sobre la sociología de los sentidos. En *Sociología: Estudios Sobre las Formas de Socialización*, pp. 622-637. Fondo de Cultura Económica, México DF.
- Soldatic, K. 2013. Appointment time: disability and neoliberal workfare temporalities. *Critical Sociology* 39 (3):405-419.

- Terradas, I. 1997. Circa. Antropología del tiempo y la inexactitud. *Anales de la Fundación Joaquín Costa* 14:233-253.
- Toboso, M. y G. Valencia 2008. Una representación discursiva del espacio-tiempo social. *Estudios Sociológicos* 26 (76):119-137.
- Vargas, G. 2007. Tiempo y poder: la antropología del tiempo. *Nueva Antropología* 20 (67):41-64.
- VV.AA. 2004. *Diálogo en la Oscuridad*. Museo del Palacio de Bellas Artes. Fondo de Cultura Económica, México DF.
- Wajcman, J. 2008. Life in the fast lane? Towards a sociology of technology and time. *The British Journal of Sociology* 59 (1):59-77.
- Zerubavel, E. 2004. *Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past*. University of Chicago Press, Chicago.

Notas

- ¹ El oclocentrismo se refiere a la primacía histórica del sentido de la vista en Occidente para la mediación con el mundo, desplazando o incluso descartando otros sentidos como canales de experimentación sensorial y medios de verificación de la realidad.
- ² Resulta por lo menos curiosa la asociación sinestésica que hace Han del tiempo atomizado contemporáneo como un tiempo "sin aroma". Para el autor, si el tiempo de las prisas no tiene aroma, "una sociedad regida por los aromas seguramente no desarrollaría ninguna propensión [...] a la aceleración. Se alimentaría del recuerdo y la memoria, de la lentitud y la perdurabilidad" (Han 2018:72).
- ³ Varios de mis informantes reportaron un conjunto de estrategias mnémicas -que van desde grabaciones, apuntes en Braille o repeticiones- con las que logran resistir los embates del tiempo sobre la memoria. Adrián, por ejemplo, detalla partidos de fútbol locales, nacionales o internacionales, resultados, anécdotas o tablas de colocación con una memoria proverbial, o recita de memoria una cantidad impresionante de números de teléfono. Cuando le pregunto cuántos números de teléfono es capaz de recordar, me responde: "Bastantes. La cantidad no le podría decir porque ya he perdido la cuenta, pero sí tengo bastantes números: familiares, amigos, conocidos de la radio, atletas y de bastantes personas... tanto el celular como el convencional [teléfono fijo de casa] me grabo con facilidad. Pido que me digan despacio, lo repito y con eso ya me grabo" (comunicación personal, febrero de 2020).
- ⁴ Traigo a colación una anécdota que relata el fotógrafo ciego franco-esloveno Eygen Bavcar: "Me acuerdo de una guitarrista que me cantó un *bossa nova* en portugués, del que casi no comprendía las palabras, pero los sonidos se multiplicaron como luciérnagas que volaban sobre ella y su guitarra: eran tan luminosas que tuve ganas de pintarlas. En realidad, su música suscitó en mí imágenes acuñadas hacía tiempo, en las cercanías de mi pueblo esloveno" (Bavcar 2011:12).
- ⁵ Se refiere a un cantón de algo más de 25.000 habitantes, en la Provincia del Azuay, a 40 km aproximadamente de la ciudad de Cuenca (Ecuador).
- ⁶ Diminutivo de "churuda", americanismo común en Ecuador, referido a la persona que tiene el pelo ensortijado o crespo.

