



Recibido: noviembre, 2023

Aceptado: diciembre, 2023

Publicado: diciembre, 2023

## Una disputa epistémica en el mundo andino: producir otras memorias y una potencial descolonización

*The production of other memories and a possible decolonization: an epistemic dispute in the Andean world*

**Javier Molina Johannes**

**E-mail:** [jmolina.joh@gmail.com](mailto:jmolina.joh@gmail.com)

**Orcid:** <https://orcid.org/0000-0003-2581-525X>

Universidad de Chile.

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: [10.5281/zenodo.10430432](https://doi.org/10.5281/zenodo.10430432)

### Cita sugerida (APA, séptima edición)

Molina Johannes, J. (2023). Una disputa epistémica en el mundo andino: producir otras memorias y una potencial descolonización. *Disenso. Crítica y Reflexión Latinoamericana*, 6 (II). Pp. 1-12.

### Resumen

En el presente ensayo, reflexionamos sobre la construcción memorística, usando como trasfondo un caso del mundo andino, la Fiesta de Yucay, para confrontar la mirada eurocentrada de construir una memoria individualizante. Para su problematización y pensar una potencial salida de aquel sujeto cerrado en sí mismo, analizamos las propuestas de Elizabeth Jelin, Oyèronké Oyěwùmí y Silvia Rivera Cusicanqui. De este modo, exponemos rápidamente cómo se encarna el proceso de memorización, cómo se produce un relato y cuáles son algunas de las disputas por los símbolos sociales. En consecuencia, estos ritos muestran una semiótica compleja, donde intervienen diferentes dispositivos de codificación, lo que obliga a repensar sus lenguajes. Por lo mismo, este tipo de festividades permiten pensar la disputa simbólica y la performatividad de las memorias, temporalidades y relatos que se construyen. Por eso, repensar esa producción nos permiten comprender de mejor manera nuestros imaginarios y territorios, cómo se constituye nuestro mundo ch'ixi.

**Palabras clave:** Memorias; Eurocentrismo; Temporalidades; (Des)colonización.

## Abstract

In this essay, we reflect on the construction of memory, using a case from the Andean world, the Yucay Festival, to confront the Eurocentric view of the construction of an individualizing memory. In order to problematize it and to think about a possible way out of this closed subject, we analyze the proposals of Elizabeth Jelin, Oyèronké Oyěwùmí and Silvia Rivera Cusicanqui. In this way, we quickly review how the process of memorialization is embodied, how a narrative is produced, and what some of the disputes over social symbols are. Consequently, these rites display a complex semiotics in which different codification devices intervene, forcing us to rethink their languages. For the same reason, this type of celebration allows us to think about the performativity of memories, temporalities and narratives that are collectively constructed. In this sense, rethinking this production of collective memory, with its different space-temporal lines, allows us to better understand our imaginaries and territories, how our Ch'ixi world is constituted.

**Keywords:** Memories; Eurocentrism; Temporalities; (De)colonization.

“La visión desde lo pequeño puede ser subversiva  
en un sentido que todavía no podemos nombrar adecuadamente”  
Silvia Rivera Cusicanqui (2018, p. 119)

## Introducción

En el presente trabajo destacamos algunas de las múltiples aristas que se entrecruzan en la construcción de la(s) memoria(s). Por eso, exponemos temporalidades y espacialidades, entre otros elementos, que forman maneras específicas de *hacer memoria*. De este modo, haremos un breve repaso sobre las memorias individuales y colectivas para, luego, contrarrestar con la ritualización de la(s) memoria(s), pudiendo reconstruir relatos de diversa índole, escapando de lo *eurocentrado* y no, necesariamente, *logocéntricos*. Al menos, es lo que pretendemos: exhibir la *colonización en el proceso de construcción de las memorias*, mostrando ciertos atisbos de escapatoria y resistencia.

Ahora, cabe destacar que buscamos exponer una propuesta analítica, no dar una respuesta definitiva –siquiera si ello fuera posible–. En gran medida, pretendemos exhibir ciertos cruces en dicha producción memorística, sus procesos de colonización y potencial descolonización. Enfatizamos que éstos no son procesos cerrados, sino más bien son procedimientos, movimientos colectivos, lo cual esclarece un *trabajo de memoria* (Jelin, 2002). Así, veremos su anclaje colectivo, superando las experiencias ensimismadas de un sujeto eurocentrado (Halbwachs, 2011; Ricoeur, 2010; Jelin, 2002; Molinié, 1997;

Wachtel, 1976). Por consiguiente, damos cuenta de *translocaciones epistémicas*, o contaminaciones ontológicas, es decir, la *pureza* no tiene cabida. Más bien, son procesos *champurrios* (Rivera Cusicanqui, 2018), que analizamos para que nos posibiliten una creación más dinámica y un análisis más complejo de nuestras realidades.

Bajo estos parámetros, problematizaremos desde un contexto específico, como la *Fiesta de Yuca* en el mundo andino y su potencialidad memorística. Desde ahí, analizamos la construcción de esas memorias, tanto individuales como colectivas, que posibilitarían la transformación —o no— del sujeto y conocimiento eurocentrado, como iremos desglosando. Finalmente, cabe enfatizar que, para lo anterior, retomamos las propuestas desarrolladas por Elizabeth Jelin, Oyèronké Oyěwùmí y Silvia Rivera Cusicanqui para exponer *cómo encarnar otros procesos de memorialización*, como también exhibir las disputas sociales en la construcción de relatos y símbolos en nuestro *mundo ch'ixi* (Cusicanqui, 2018).

### Memoria(s) y (des)colonización

Entonces, destacamos ciertas batallas epistémicas entre procesos individuales y colectivos, teniendo como eje de tensión la *veridicción* de los diversos relatos (Ricoeur, 2010). De hecho, ya abriendo nuestra problematización, existiría una tendencia platonizante donde la *rememoración* se empalma con una *búsqueda* en/hacia el pasado: “(...) *anamnesis* significa retorno, reanudación, recuperación de lo que antes se vio, se sintió o se aprendió; por lo tanto, significa, de alguna forma, repetición” (Ricoeur, 2010, p. 47). De esta manera, ya se evidencian algunos elementos por tensionar para una pretensión descolonizante. Por un lado, la capacidad de *veracidad*, lo que se engarza con la coherencia. En esa misma línea, se exhibe una ontología de tendencia cartesiana, cuyo foco *eurocentrado* implica un sujeto capaz de producir un relato logocéntrico y, casi la totalidad de las veces, con características de varón, blanco, heterosexual, occidentalizado, racional, propietario y productivo. Además, este centro requiere diseccionar la experiencia vital en pasado, presente y futuro, haciendo inexorable una distancia temporal entre lo que ha pasado y el *acordarse*. En gran medida, es este recorte, que configuraría un intervalo de tiempo el cual posibilita la *rememoración*. Así, se esclarece una distinción entre cierta actividad de *rememorar* y la pasividad del recuerdo, entendido este último como una imagen que nos llegaría sin más. Bajo estos parámetros, nos encontraríamos en un modo individualizante de comprender la memoria, posibilitando una relación entre un presente que cambia y surge sin cesar, un tiempo que *sucede* y *acontece* (Ricoeur, 2010), y que nos puede retrotraer inclusive a la filosofía agustiniana.

Por otro lado, cabe enfatizar que la construcción de un *relato veraz*, requiere una *correcta asociación* entre percepción y pensamiento (Ricoeur, 2010, p. 26). Ahora bien, para conformar un sentido del relato, y que pueda devenir una buena asociación entre recuerdo e imagen, es decir, para *contar una historia*, la *Historia*, se desecharían las sensaciones y creencias sobre los acontecimientos. Principalmente, porque el subjetivismo impide un relato logocéntrico, llegando, en sus casos más radicales de positivismo, a borrar

los relatos personales que vuelven significativa las experiencias. Sin embargo, cuando se privilegian en exceso las narrativas subjetivas, se tiende a una *ficcionalización* y se llegaría a identificar memoria con historia, algo que se buscaría evitar, debido a la persistente búsqueda de *coherencia* del relato (Jelin, 2002, p. 66).

De cualquier forma, la postura descrita podría denotar cierta contradicción con la necesidad de un/a sujeto/a y, a pesar de ello, plantearse como un sujeto sin una narrativa personal. En gran medida, ello se debería a que la composición de este tipo de subjetividad es *im-personal*, es decir, cumple con cierta normativa para *pensar* la historia, pero no la vivencia directamente. Por consiguiente, se constituye un tiempo *homogéneo* y una espacialidad *plana*, olvidando que espacio y tiempo son nociones –y prácticas– históricas, (Jelin, 2002; Molinié, 1997; Oyěwùní, 2017). En suma, cabe recordar que todas ellas son categorías situadas y tenemos que tratarlas como tal.

Por eso, cabe enfatizar en la relevancia de dotar de *sentido* (Halbwachs, 2011), o bien, como señala Pierre Nora (2008, p. 25): “los lugares de memoria nacen y viven del sentimiento de que no hay memoria espontánea, de que hay que crear archivos, mantener aniversarios, organizar celebraciones, pronunciar elogios fúnebres, labrar actas, porque esas operaciones no son naturales”. En consecuencia, las memorias no son *meros recuerdos que llegarían* (Ricoeur, 2010) y que a ratos se nos cruzan. Por el contrario, son construcciones sociales complejas (Halbwachs, 2011, Jelin, 2017) que implican parámetros espacio-temporales específicos creados por las comunidades (Wachtel, 1976) que buscan perdurar (Molinié, 1997) y, por lo tanto, se encuentran en disputa permanente y requieren de cierto trabajo (Jelin, 2002). De hecho, “construir monumentos, marcar espacios, respetar y conservar ruinas o sitios donde ocurrieron los acontecimientos que se quieren conmemorar, o proponer y construir museos, son procesos que llevan tiempo e implican luchas sociales” (Jelin, 2017, p. 163). En consecuencia, para conseguir estas configuraciones están implicados los diversos campos –académicos, callejeros, comunicacionales, jurídicos, etc.– luchando por los *sentidos del pasado*. En breve, el trabajo de la(s) memoria(s), permite que se propague –o no– cierto discurso y se impida la proliferación de otros; por tanto, aquella disputa colectiva legitima un relato específico, construyendo un parámetro de verdad sobre la(s) historia(s) implicada(s)<sup>1</sup>.

En esta línea, podríamos incluir las *marcas territoriales* –para el caso chileno, la Ruta de la Memoria en Valparaíso, o bien, Villa Grimaldi y Londres 38 en Santiago, como lugares de memorialización– que

---

<sup>1</sup> Recientemente, debido a la conmemoración de los 50 años del Golpe de Estado en Chile (1973-2023), se abrieron las discusiones al respecto. Por un lado, se ha buscado configurar cierta *historia oficial* que afirme la sistemática violación de los DD. HH. durante el período, como también un fortalecimiento, por otro lado, de grupos y relatos *negacionistas* que han relativizado las responsabilidades y consecuencias de la dictadura chilena. Una situación paralela ha emergido en las discusiones durante las elecciones presidenciales de Argentina; de hecho, la vicepresidenta electa, Victoria Villarruel es considerada una vocera del negacionismo argentino. Además, ha sido calificada como antifeminista, “pro-vida” y militante del catolicismo conservador. Lo anterior, es relevante, ya que va configurando un campo epistémico para la producción de cierta memoria.

funcionan como un soporte de significaciones múltiples entre el trabajo subjetivo y la acción colectiva (Jelin, 2017, p. 164). De esta manera, se esclarece un tiempo ya no lineal, sino con avances y retrocesos en las luchas sociales y los procesos políticos por los discursos (Jelin, 2002). De esta forma, ciertas imprecisiones cronológicas pierden importancia, porque si los hechos, efectivamente, ocurrieron de manera simultánea o consecutiva no es lo fundamental. Son las *repercusiones* y no los hechos, las que producen el sentido del pasado como pueblo (Halbwachs, 2011, p. 158), en consecuencia, también una perspectiva puesta en el devenir del relato construido.

Por consiguiente, cada comunidad puede llegar a definir su propia memoria, y con ella un marco de inteligibilidad particular para su situación. Así sucede, por ejemplo, con las resignificaciones a través de los bailes y las festividades andinas, como la Fiesta de Yucay (Molinié, 1997). En fin, estas memorias performativas muestran un abismo entre la transmisión alfabética y la multisensorialidad; en gran parte, son sociedades que “(...) actúan la historia más que pensarla. Y la actúan esencialmente a través del ritual. (...) una forma culturalmente determinada de restituir el pasado sin palabras, por otros medios que no sean el discurso y que quedan por descubrir” (Molinié, 1997, p. 694). Por lo tanto, basándose en lo ritualístico, conseguirían poner en cuestión la manera *eurocentrada* de construir un relato histórico.

Asimismo, se destaca la colonización de la memoria indígena cuando se produce una traducción de escrituras *logográficas* en escritura alfabética, probablemente, uno de los primeros medios de colonización de las lenguas amerindias (Mignolo, 1992, p. 199). En la misma línea, la búsqueda por *encontrar* una correspondencia entre signos que representan ideas y otros que representan sonidos –el caso maya, por ejemplo– produjo una jerarquización de ellos bajo criterios eurocentrados, donde la escritura buscaría exhibir los sonidos del habla (Mignolo, 1992). De manera similar, comenta Oyèronké Oyèwùmí, sucede en el caso Yorùbá respecto a la instauración del género, la que para Occidente se invoca como una categoría fundamental y, no obstante, “(...) debiera comprenderse que las categorías de género no fueron parte del marco de referencia Yorùbá; por lo tanto, no pueden usarse como la línea crítica para la reconstrucción del pasado” (Oyèwùmí, 2017, p. 187). En consecuencia, se vislumbra cierta imposición de parámetros interpretativos ajenos, logrando capturar y traducir acciones y experiencias memorísticas que se les escaparían.

Por otra parte, a través de otros acontecimientos, como fue la imposición del *Estado de Excepción* en octubre 2019 tras las primeras grandes manifestaciones en las diferentes ciudades chilenas –Santiago, Valparaíso y Concepción, entre otras– fue posible visualizar un proceso de *corporalización de la memoria*. En otros términos, algo así como una *memoria-hábito*, la cual produce otra manera de vinculación con las movilizaciones. A partir de las propias autoras (Rivera Cusicanqui, 2018; Oyèwùmí, 2017; Jelin, 2017) consideramos imprescindible tomar en cuenta las corporalidades, donde se materializan las memorias, estas memorias son particularizadas y no *memoralizan* de cualquier forma. Además, existe un tránsito entre la memoria corporal y la asociación a lugares y recuerdos implicados (Ricoeur, 2010, p. 62). Es

más, el recuerdo se hace cuerpo, la *memoria se encarna*, y, con ésta, también los miedos, las incertidumbres, las prenociones, es decir, la diversidad de afectos que nos componen: “Como todo ejercicio habitual del cuerpo, en fin, es almacenado en un mecanismo que imprime un impulso inicial en un sistema cerrado de movimientos automáticos que se suceden en el mismo orden y ocupan el mismo tiempo” (Bergson en Ricoeur, 2010, pp. 46-47). Por lo mismo, siguiendo con el ejemplo, la represión vivida durante la revuelta del 2019 en Chile, no produce lo mismo para toda la población, entre otros aspectos, porque depende de las memorias familiares, generacionales y biográficas. En este sentido, hay movimientos incorporados mediante las experiencias vitales, llegando a veces a ser casi instintivos; en otros términos, memoria *corporizada* que se puede convertir en hábito. De este modo, estas experiencias pueden ser releídas bajo el lente de producir ciertos efectos afectivo-políticos a nivel poblacional, por ejemplo, a través de la imposición del *Toque de Queda*<sup>2</sup> durante la revuelta del 2019 en Chile que produjo inexorablemente una *rememoración* al período dictatorial.

Así, vemos cómo los esfuerzos de la memoria no son únicamente de *datación* (Ricoeur, 2010, p. 63), por lo que el tiempo no sería el único –ni principal– eje puesto en juego por las memorias: “se puede ser en el tiempo, en el presente que es una parte del tiempo, y sin embargo no ser capaz de *pensar* en el tiempo, de transportarse a través del pensamiento en el pasado reciente o lejano” (Halbwachs, 2011, p. 182). En gran medida, la memoria toma parte del presente, lo informa (Jelin, 2002, p. 69) y, por ello, debe trabajar con dicha información. Por consiguiente, no hay una *historia ‘dura’*, aun cuando la *facticidad* se vuelve material imprescindible, no es suficiente para la construcción de las narrativas sociales. Es en el entrecruzamiento de múltiples sentidos que se otorgan al pasado, donde se construyen esos relatos colectivos (Jelin, 2002, p. 78). Entonces, como venimos diciendo, son más bien las interpretaciones de los acontecimientos, que exhiben los marcos de inteligibilidad de las respectivas comunidades, lo que estaría en juego dentro de las luchas por las memorias. Por eso, “participar en los rituales públicos de conmemoración es una manera de expresar sentimientos de pertenencia a la comunidad política y una reafirmación de las identificaciones colectivas” (Jelin, 2017, p. 156).

Ahora bien, si todavía mantenemos una perspectiva memorística centrada solamente en un/a sujeto/a individual, aun cuando enfatizamos que existen *duraciones individuales que mantienen* ritmos divergentes, se torna difícil comprender cómo las memorias individuales entran en contacto (Halbwachs, 2011). Por ello, cabe profundizar en un marco común donde estas existencias logren encadenarse, ya no ser entidades separadas por experiencias concretas individualizadas sino vinculadas mediante experiencias colectivas. Ahí yace un *tiempo universal* de la(s) comunidad(es) que permite *envolver*, permitiendo que muchas individualidades –reducidas a historias discontinuas– sean encadenadas, tomando conciencia simultáneamente. En otros términos, sus caminos se cruzan y se funden por un instante en una

---

<sup>2</sup> En la post-dictadura chilena, esta restricción a la circulación o permanencia en espacios públicos, había sido utilizada solamente tras el terremoto del 2010. Luego, se usó como medida para controlar a la población durante la pandemia.



representación más amplia (Halbwachs, 2011), lo que posibilita cierta *simultaneidad*. En definitiva, hace factible construir un(os) sentido(s) colectivo del relato (Jelin, 2017; 2002).

A su vez, otros elementos a destacar para la construcción de relatos histórico-memorísticos son la *transmisibilidad* y la *documentación*, porque tanto en los movimientos sociales como en las disciplinas implicadas en su construcción estarían puesta en juego los sentidos de la historia, por tanto, también la producción de *veracidad* de los acontecimientos (Rivera Cusicanqui, 2018; 2019; Jelin, 2002; 2017). De hecho, “(...) no por conocer a los indígenas se podrá, mediante archivos, revelar la especificidad de la relación que los andinos mantienen con el pasado ni su conciencia del acontecimiento” (Molinié, 1997, p. 692). Por eso, el foco eurocentrado de las memorias individualizantes y sus marcos ontológicos no consiguen la comprensión de mundos no-eurocentrados y sus percepciones, ya que escapan de sus marcos de inteligibilidad. En consecuencia, a pesar de que la Modernidad europeizante pretenda, a través de múltiples procesos solapados, colonizar los lenguajes e interpretaciones, colocándose como eje para definir esos otros lenguajes, no consigue su pretensión comprensiva (Mignolo, 1992).

Entonces, una mirada centrada en un/a sujeto/a que mantiene una temporalidad y espacialidad definida, en coherencia con una mirada logocéntrica, se vería imposibilitada de aprehender un relato como, por ejemplo, la *Fiesta de Yucay*, donde “(...) no [se] usa ningún tipo de relato verbal: no existe ninguna tradición oral del suceso de la reducción, ni siquiera una referencia legendaria a la llegada de los españoles” (Molinié, 1997, p. 706). Por lo tanto, la búsqueda de una *veracidad* resalta una transmisión del relato que privilegia la escritura alfabética, dejando otras formas de expresión excluidas por dudosas y/o difusas. Lo anterior, terminaría por colonizar los parámetros de lectura de estas experiencias andinas, ya sea porque son capturadas, o bien, debido a que son desechadas (Mignolo, 1992, p. 201). Sin embargo, si retomamos una ontología social divergente, situada acorde a los propios procesos andinos, veremos la existencia de una relectura de la historia a través de esta memoria performática, que no sería medible bajo aquellos parámetros eurocentrados. En definitiva,

“la fiesta de Yucay nos da indicios no solamente para la búsqueda de una conciencia histórica andina sino también para un estudio de la especificidad de la memoria de la comunidad. Esta última ha instrumentado el símbolo más importante y a la vez más maleable de la cristiandad. [...] Pues la iglesia distingue la imago crucifixi que exhibe la figura de Cristo sufriendo el martirio, de la crux exemplata, simple imagen de la cruz” (Molinié, 1997, p. 705).

En este sentido, se abren nuevas problemáticas a partir de la lectura situada de esta festividad andina, ya que se posibilita una desacralización del signo de la *Cruz*, la cual es desplazada de su contexto originario para poner en marcha una heterogeneidad de significaciones que se vuelven funcionales a una nueva situación, por tanto, también a un nuevo marco de inteligibilidad. De esta forma, en la *Fiesta de Yucay*, las cruces memorizan a la vez espacio y tiempo, categorías que no son del todo distinguibles en la cultura andina (Molinié, 1997, p. 706), lo que problematiza su pretendida superación occidentalizada.

Por otra parte, como expone Oyěwùmí (2017), las prenaciones de quienes transmiten y traducen las memorias son de vital importancia. Un ejemplo de ello, son las *significaciones* de los gobiernos siempre como masculinos, dadas las concepciones de quienes piensan la historia Yorùbá, donde “(...) los efectos de la colonización europea no pueden reducirse a la adopción de un idioma extranjero por parte de los pueblos colonizados” (Oyěwùmí, 2017, p. 265). Por su lado, de igual importancia es el impacto lingüístico y conceptual en las formas de apropiación y la colonización hispana de los pueblos indígenas, proceso resaltado por Silvia Rivera Cusicanqui, mostrando cierto paralelismo con la historia Yorùbá. A lo presentado, se agrega un elemento importante: “(...) antes de la invasión colonial, parece no haber existido la palabra ‘trabajo’ como concepto abstracto. La tuvieron que inventar los curas para escribir catecismos y traducir la Biblia” (Rivera Cusicanqui, 2019, p. 44). A pesar de ello, había intercambios, pero en el espacio nuclear andino predominaba el trueque como forma de redistribución, no había sido necesaria una noción universal y abstracta como trabajo (Rivera Cusicanqui, 2019). En breve, la traducción lingüística, y a través de ella un campo epistémico ajeno, fue brutal para recodificar percepciones y memorias del mundo colonizado (Oyěwùmí, 2017; Rivera Cusicanqui, 2019). En gran parte,

“la colonización de la memoria consiste, precisamente, en o bien ignorar la producción cultural e intelectual de las comunidades colonizadas, o bien reconocerlas y aún valorarlas convirtiéndolas, al mismo tiempo, en objeto descrito y analizado por medio de los tipos discursivos empleados en la comunidad colonizadora” (Mignolo, 1992, p. 198).

En consecuencia, se crearía un esencialismo indigenista, cuya legitimación se produce mediante un discurso *multiculturalista*, el cual produce una visión *cosmovisionista de lxs indígenas* (Zapata, 2019, p. 86). De hecho, muchas de las veces, emerge una imagen que presenta “(...) a las mujeres indígenas como conservadoras de la tradición, cuyo rol sería la reproducción de la cultura, sin espacio para interrogarla de manera crítica” (Zapata, 2019, p. 104). Por consiguiente, ahondar en esa búsqueda por una identidad, como algo ya sucedido, cerrado, y no como algo siempre presente, impide la reconstrucción de procesos emancipatorios.

Bajo estos parámetros, producir un pasado que no está allá atrás, sino que se va configurando en nuestra modulación con el mundo presente, recreando un *mundo ch'ixi* (Rivera Cusicanqui, 2018). Consecuentemente, no es una perspectiva tanto sobre un contenido. Es más, los bailes andinos por sus simbologías, a primera vista, pueden parecer bastante *cristianizados* y, no obstante, son una reformulación de toda la historia comunitaria. De hecho, permiten un reposicionamiento ético-político desde el mundo andino respecto a la colonización de nuestros territorios. Por ello, podríamos decir que este tipo de *ritualización* permite reconstruir desde un *cómo* diferente, representando otras lecturas de la historia colectiva, abriendo procesos de descolonización de las memorias para el mundo andino y sirviendo como paradigma para otras comunidades.



No habría una linealidad que se repite una y otra vez, y aunque parecieran ser siempre la misma, ésta va mutando con el ambiente y se actualiza. De hecho, el público también forma parte directa del trabajo de memoria, y en sus procesos de transmisión. Por lo anterior, no son subjetividades cerradas sobre sí mismas, como en las memorias individualizantes, sino que están puestas en juego conjuntamente. De este modo, son procesos performáticos tanto individual como colectivos, visibles en el *caminar silente* de la interpretación católica andaluza, o bien, en el *baile ruidoso* del mundo andino descrito. De esta forma, ambos ritos comparten una potencia social: la condición multisensorial para transmitir y producir memoria. Por consiguiente, se hacen imprescindibles las semióticas complejas para aprehender las memorias puestas en acto en estos ritos (Molinié, 1997).

Entonces, pasado y presente más que entenderse como momentos sucesivos, se entremezclan, se superponen a ratos uno u otro, exhibiendo otras lógicas de pensamientos y memorias (Rivera Cusicanqui, 2018; Wachtel: 1976; Molinié, 1997). Así, en el mundo andino se pueden ver contaminaciones de temporalidades: “El acontecimiento no tiene el carácter único que le damos en la historia occidental; es como una reencarnación del mito y se le asimila a otro mito precedente que obra según una misma estructura. El presente es, al fin y al cabo, una mera experiencia del pasado” (Molinié. 1997, p. 705). Esta conceptualización de *mito* se asimilaría a Sorel, es decir, “(...) una organización de imágenes capaces de evocar de manera instintiva todos los sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra entablada (...)” (Sorel, 2016, p. 214). En otras palabras, una imagen movilizadora que se vivencia y se actualiza, para nuestro caso, a través de la Fiesta de Yucay. En síntesis, se renuevan las significaciones en función también del espacio-tiempo del público, de las necesidades del presente, y de las potencialidades de la comunidad realmente existente.

Por lo mismo, esta manera de comprender el acontecimiento, produce una complejidad semiótica donde la calendarización otorgada a la Fiesta de Yucay puede ser leída de manera múltiple, y no excluyente. Aun cuando hay una evidencia tras la explicación que otorga la autora, donde se relaciona “(...) Pentecostés no con Pascua como lo exigiría el calendario cristiano, sino con la Invención de la Veracruz (aquí Cruzvelacuy) el 3 de mayo, los yucavinos recrean una categoría temporal prehispánica que va del 3 de mayo hasta principio de junio, final y principio aproximados del año lunar incaico” (Molinié, 1997, p. 703). De este modo, la autora presenta tres calendarios distintos para contrarrestar cómo la festividad no estaría anclada al cristianismo, aun cuando ciertas interpretaciones intentan todavía vincularlo como una celebración *cristianizante*. Por el contrario, estas calendarizaciones superpuestas<sup>3</sup> muestran una de las vías en cómo sobrepasa el marco de inteligibilidad cristiano, como también su connotación histórica.

---

<sup>3</sup> La autora expone tres calendarios: el cristiano, donde la *Pascua* y *Pentecostés* son fechas móviles y mantienen una distancia de 50 días; el inca, donde entre el *Fin de año* (3 de mayo) y el *Principios de año* (9 de junio) tienen 37 días y, por último, el yucavino que separa el *Cruzvelacuy*, la bajada de las cruces, y *Pentecostés*, la subida de las cruces, aproximadamente en 37 días, ya que también son fechas móviles (Molinié, 1997).

Por eso, los soportes de la Fiesta de Yucay no responderían a la occidentalización, sino a tiempos prehispánicos, dada sus nociones como por las memorias que pone en juego.

Entonces, a partir de la Fiesta de Yucay hemos expuesto que hay otros cruces espacio-temporales, configurando otro tipo de memorias sociales, lo que muestra una divergencia con la temporalidad eurocentrada, lo cual permite recodificar las espacialidades a través del rito, retomando una memoria *corporalizada* y por tanto *situada* (Halbwachs, 2011; Jelin, 2002; Molinié, 1997; Wachtel, 1976). De este modo, ponen en juego la historia prehispánica, porque la fiesta de la subida de las cruces en Pentecostés, en realidad, estaría en el período en que las Cabrillas amanecen con el sol: una constelación muy especial para el mundo andino, previo a la llegada de los españoles al territorio (Molinié, 1997, p. 702). Asimismo, se reconfiguran las espacialidades, porque el camino que siguen los/as fieles de la Cruz Kañibamba, se llama Huacañan, es decir, *camino de la Huaca* –divinidad andina–. Inclusive “las cruces son transformadas en emblemas de los antiguos ayllus mediante el ritual” (Molinié, 1997, p. 699) y no se vincularían con las creencias cristianas traídas al continente con la colonización. En síntesis, se *usan* los símbolos para exponer otras memorias, las que permiten abrir procesos descolonizadores de memorización y, junto a ello, otras maneras de producción de subjetividades.

## Conclusión

A partir de lo expuesto, y a pesar de que quedan varios elementos para seguir trabajando, iremos cerrando nuestra reflexión. Cabe decir que no creemos que exista un lugar prístino desde donde posicionarse de manera descolonizada, sino, más bien, consideramos la necesidad de producir espacios estratégicos para crear esos procesos de descolonización, estar al *agüaite*. Estos pueden venir de diversas líneas de disputa, y pueden abrir reflexiones múltiples para descomponer los imaginarios colonizadores contruidos a partir de un marco espacio-temporal que aparenta estar siempre cerrado. Es parte también de lo trabajado a partir de la noción de *ch'ixi*, que habla de esa coexistencia de diferencias culturales que no tienden a la fusión, sino que desde su diferencia se complementan (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 70), lo que permite aquella apertura a otros mundos posibles. Esto, nos posibilita visibilizar la simultaneidad de diversas temporalidades, algunas colonizadas y otras en procesos de descolonización, como también algunas en persistente resistencia y nunca del todo occidentalizadas. En fin, una composición social abigarrada, de múltiples capas y memorias. De modo similar, la autora expone la sutileza de las diferencias, y la apropiación dentro de prácticas emancipatorias, usando como ejemplo las formas de oralidad:

“Habría que distinguir la oralidad dialógica, más íntima, la conversación de ida y vuelta, que ocurre en los contextos del hogar o del *akhulli* (consumo de coca en el descanso laboral o ritual), de aquella oralidad que se pronuncia, por así decirlo, con el dedo levantado. Me refiero a la oralidad de los discursos estatales

(Evo Morales es un claro ejemplo) que suele durar varias horas, todo el mundo en silencio y sólo una voz discursando” (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 124).

Por ende, enfatizamos que los formatos no son por sí mismos emancipatorios, sino que pueden ser capturados por procesos *estatizantes* y ser reapropiados nuevamente por *ontologías eurocentradas cerradas*, lo que también es visible respecto a una tendencia esencializadora de lo indígena (Zapata, 2019). En una línea similar, Rigoberta Menchú, “(...) apela a la comunicación oral como recurso posible en una comunidad en donde las formas de escritura (aún las pictográficas) han sido liquidadas, para lograr fines semejantes” (citada en Mignolo, 1992, p. 214).

En definitiva, no bastaría con modificar solamente la forma de transmisión –de lo alfabético a lo pictográfico, o bien, de lo escrito a lo oral– sino que tendremos que problematizar y modificar sus bases epistémicas, sus marcos de inteligibilidad. En caso contrario, no se concibe una transformación sustantiva del modo de construir relato y por tanto de (re)producir memoria(s). Por eso, se puede continuar hablando, dibujando o tejiendo con parámetros eurocentrados, como también se puede escribir de otras maneras más potentes, con horizontes emancipatorios. En esa misma línea, la *ritualización*, la puesta en acto de la memoria, permite que símbolos como la *Cruz cristiana* sean recodificados para otros fines, es decir, un uso heterogéneo. Por tanto, la multisensorialidad de estos ritos hace imprescindible la construcción de semióticas complejas, donde intervengan distintos dispositivos para la codificación y, consecuente, comprensión de los lenguajes y materialidades puestas en juego.

En resumen, y a partir de las propuestas de Jelin (2017, 2002), Oyěwùmí (2017) y Rivera Cusicanqui (2018, 2019), hemos problematizado la *Fiesta de Yucay* como una forma de producir memoria(s) que posibilitaría una forma descolonizadora de construir mundo. En gran parte, las memorias *performativas* a través de estas festividades, hacen factible descentrar las historias y abrir tendencias descolonizantes, tanto por la forma como por el contenido del proceso de *memorializar*. Y, no obstante, cabe recordar que los procesos de re-apropiación –como serían las miradas eurocentradas descritas– nunca quedan del todo marginados, es decir, tanto los aparatos de captura como las resistencias estarían siempre vigentes. Por ello, enfatizamos que este breve análisis es uno de los ejes posibles, una construcción epistémica que debe ser actualizada y reposicionarse estratégicamente de manera contingente para enfrentar aquellos aparatos colonizadores.

## Referencias

Jelin, E. (2017). *La lucha por el pasado. Cómo construimos la memoria social*. Siglo Veintiuno.

Jelin, E. (2002). Los trabajos de la memoria. Siglo Veintiuno.

Halbwachs, M. (2011). *La memoria colectiva. Trad. Federico Balcarce*. Miño y Dávila.

- Mignolo, W. (1992). La colonización del lenguaje y de la memoria: complicidades de la letra, el libro y la historia. En I. Zavala (coord.) Discursos sobre la 'invención' de América (pp. 183-220). Rodopi.
- Molinié, A. (1997). Buscando una historicidad andina: una propuesta antropológica y una memoria hecha rito. En R. Varón (coord.) Arqueología, antropología e historia en los Andes: homenaje a María Rostworowski (pp. 691-708). Instituto de Estudios Peruanos.
- Nora, P. (2008). Entre memoria e historia. La problemática de los lugares. En Pierre Nora en Les lieux de mémoire (pp. 19-39). Trad. Laura Masello. Trilce.
- Oyěwùmí, O. (2017). La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Presentación de Yuderkys Espinosa Miñoso. En la frontera.
- Ricoeur, P. (2010). *La memoria, la historia, el olvido*. Trad. Agustín Neira. Fondo de Cultura Económica.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2019). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. NoPatria.
- Sorel, G. (2016). *Reflexiones sobre la violencia*. Alianza.
- Wachtel, N. (1976). Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570). Trad. Antonio Escotado. Alianza.
- Zapata, C. (2019). Crisis del multiculturalismo en América Latina. Conflictividad social y perspectivas críticas desde el pensamiento político indígena. CALAS. Centro María Sibylla Merian.