

Escenificando procesos y contrastes en la Fiesta del Rosario de Iruya

¿Cultura local versus mundo occidental?

Karen Avenburg

Resumen

El objetivo de este artículo es reflexionar acerca de los procesos de comunalización (Brow, 1990) que han contribuido a la conformación de las identidades que manifiestan hoy en día los habitantes del pueblo de Iruya (Salta, Argentina). Se atenderá específicamente al modo en que esos procesos se hacen visibles en la Fiesta Patronal de la Virgen del Rosario. Para ello se desarrollarán dos líneas. Por un lado, el proceso histórico-social que ha dado forma a las diversas identidades que se superponen, así como a los universos de sentido asociados a ellas; por el otro, la manera en que esas identidades se recrean, cuestionan y modifican, mediante la puesta en escena de esta festividad entendida como *performance*. La perspectiva de la *performance* posibilita tanto atender a las prácticas en su contexto social e histórico, como a la manera en que los actores, mediante la misma puesta en escena, interpretan y se posicionan ante sus experiencias actuales y pasadas (Bruner, 1986; Turner, 1982), contribuyendo así a los procesos identitarios. El presente trabajo

se basa en la observación participante y en las entrevistas semiestructuradas y en profundidad realizadas por la autora durante varios años de trabajo de campo consecutivos en la zona.

Palabras clave: Iruya, Comunalización, Identidades, Fiesta del Rosario, *Performance*, Lugar

Abstract - ¿Local Culture Versus Western world? Staging Processes and Contrasts in the Fiesta del Rosario de Iruya

The aim of this article is to discuss the communalization processes (Brow, 1990) which have contributed to the construction of identities in Iruya (Salta, Argentina). I will pay special attention to how these processes gain visibility in the fiesta of the *Virgen del Rosario*. In order to do so, I will develop two complementary lines of argument. On the one hand, I will describe the social and historical process leading to the construction of different identities, as well as to the meanings associated to them. On the other hand, I will show the way in which those identities are recreated, questioned and modified through the dramatization of the fiesta, understood as performance. The conceptual perspective adopted, based on the performance theories, allows me to observe practices and meanings in their own social and historical context, as well as the way in which social actors, through the dramatization of the fiesta, interpret their present and past experiences (Bruner, 1986; Turner, 1982). This ultimately contributes to the construction of their own identities. From an anthropological perspective, this investigation involved participant observation and interviews with different social actors over the course of several years of fieldwork in the region.

Key words: Iruya, Communalization, Identities, *Virgen del Rosario* Fiesta, Performance, Place

Karen Avenburg, Argentina. Doctora en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Adscripción institucional actual: Universidad Nacional de Avellaneda (UNDAV). Aborda temáticas vinculadas con las identidades, las prácticas musicales, las *performances* en general y las políticas culturales. Trabajó en la localidad de Iruya (Salta, Argentina) desde el año 2002 hasta el 2012 (aunque su vínculo con los iruyanos continúa hasta la fecha). Actualmente se encuentra desarrollando una investigación sobre los Proyectos de Orquestas Infantiles y Juveniles en el Gran Buenos Aires (Argentina). Publicación más reciente: Avenburg, Karen y Talellis, Verónica (2014). "Reconstruyendo el componente experiencial de la etnografía en Iruya (Salta, Argentina)", en: Revista *Nuevas Tendencias en Antropología* 5:46-75, España:Universidad Miguel Hernández de Elche. ISSN 2173-0024. Dirección postal: Araoz 672 PB "C". CP 1414. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Teléfono: (+54-11) 4773-7796; Fax: (+54-11) 4824-1534; kavenburg@undav.edu.ar, karenavenburg@hotmail.com

El pueblo de Iruya es la cabecera del departamento homónimo ubicado al noroeste de la provincia argentina de Salta. Sus habitantes, hoy en día, se identifican y son identificados como kollas. Años atrás las identidades étnicas eran más conflictivas y ambiguas, en consonancia con los siglos de invisibilización y estigmatización que vivieron los pueblos originarios; no obstante, hace algunas décadas que la confluencia entre las acciones de estos pueblos y las políticas nacionales e internacionales que favorecen el reconocimiento y la reivindicación de algunas alteridades, ha acompañado su reposicionamiento como indígenas.

Las identidades, entonces, no son estáticas; tampoco son monolíticas, pues pese a las categorizaciones englobantes que muchas veces se enuncian al referirse a las poblaciones indígenas del actual Noroeste Argentino, se advierte allí una compleja trama identitaria. En los discursos de los actores sociales se despliega una gran variedad de identificaciones, entre las que se incluye el ser kollas, ocloyas, quechuas, norteños, andinos, salteños y argentinos, entre otras categorías.

Las identificaciones son en parte producto de procesos históricos que fueron delimitando diversas comunidades, definidas como un sentido de pertenencia que combina componentes cognitivos y afectivos (Brow, 1990), y a las que se atribuyen valores y significados conformados históricamente. Así, dan cuenta de las experiencias sociales e históricas, experiencias que a su vez se expresan e interpretan mediante *performances* tales como la Fiesta Patronal de la Virgen del Rosario. Esta fiesta incluye diversas misas y procesiones; la adoración del grupo de promesantes denominados *cachis*; la feria de trueque y venta de productos artesanales e industriales; la serenata en honor a la Virgen; el concurso del tamal; las copleadas y el baile popular. Tanto la puesta en escena como las lecturas que los actores realizan de estas actividades hacen referencia, entre otras cosas, a su historia, a las comunidades que integran y a sus miradas en torno a ellas.

El objetivo de este artículo consiste en indagar el modo en que las identidades históricamente conformadas se ponen en escena reflexivamente en la Fiesta Patronal de la Virgen del Rosario. Es por ello que este objetivo se puede desdoblar en dos: en primer lugar, pretendo reflexionar acerca de los procesos de comunalización (Brow, 1990) que han contribuido a la conformación de las identidades que manifiestan los habitantes del pueblo de Iruya (Salta, Argentina). Estos procesos evidencian que la distintividad de las comunidades no reside en una separación “natural” del espacio sino, por el contrario, se genera en contextos de contacto e intercambio (Gupta y Ferguson, 1992). Se atenderá especialmente al modo en que esos procesos

se hacen visibles en la Fiesta Patronal de la Virgen del Rosario. Por ello busco, en segundo lugar, dar cuenta del modo en que esas identidades se expresan e interpretan en esta celebración.

Inscrito en la disciplina antropológica, este artículo es parte de una investigación de corte etnográfico, realizada en Iruya entre los años 2002 y 2011; para ella me basé en la observación con participación y la realización de entrevistas en profundidad con diferentes actores sociales. Gran parte de las ideas aquí plasmadas fueron desarrolladas en la Tesis Doctoral en Antropología (FFyL- UBA), financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET) entre los años 2006 y 2011.

Contexto histórico-social

De acuerdo con los estudios realizados por Carlos Reboratti (1998) sobre el territorio de la Alta Cuenca del Río Bermejo (ACRB),¹ la zona de Iruya habría estado ocupada en tiempos prehispánicos por los ocloyas.² Como gran parte de la región noroeste del actual territorio argentino, esta zona estaba fuertemente vinculada al mundo andino centro-meridional y configuraba un espacio complejo, integrado por diversas poblaciones étnica y culturalmente variadas que se hallaban conectadas mediante importantes intercambios sociales, culturales y económicos de diversa índole (Lorandi, 1991; Sánchez y Sica, 1990). En el siglo XV fue incorporada al *Kollasuyu*, la provincia o *suyu* meridional del *Tawantinsuyu* –imperio incaico–, lo que generó profundas alteraciones en las comunidades de la región, tales como la relocalización de grupos, nuevas relaciones interétnicas (Sanchez y Sica, 1990). Su política imperial, dice Carlos Zanolli (2005:69), “contribuyó a la alteración de las identidades étnicas a partir de acciones tendientes a la unificación cultural del imperio”.

Lo antedicho demuestra que en tiempos prehispánicos –y contra algunas ideas folclorizantes de las identidades étnicas– los grupos estaban en movimiento, tanto en cuanto a los contactos interétnicos y traslados espaciales, como en cuanto a las configuraciones identitarias. Asimismo, este particular

1. Esta región incluye el área cubierta por los afluentes del río Bermejo en la Argentina, desde el norte de las juntas del río San Francisco hasta la frontera con Bolivia. Coincide con la totalidad de los departamentos salteños de Iruya y Santa Victoria y con parte del de Orán.
2. Las modificaciones introducidas en el período incaico y los profundos cambios generados por la posterior invasión europea tornan difusa la dilucidación de la estructura social preincaica (Lorandi, 1991; Zanolli, 2005). Se sabe que los ocloyas poseían una fuerte relación con los omaguacas –que habitaban al otro lado de la Sierra de Zenta–, pero están todavía en discusión la afiliación étnica y la procedencia de los ocloyas, pues se ha señalado tanto la posibilidad de que habitaran en esta zona desde antes del período incaico, como la de que fueran mitimaes introducidos por los incas (véase para estas cuestiones: Lorandi, 1984; Sánchez y Sica, 1990).

dinamismo ayuda a comprender la posterior identificación –como veremos en seguida– con colectivos más amplios que el de los ocloyas.

A partir de la invasión europea en el siglo XVI,³ las poblaciones pre-existentes fueron incorporadas de forma subordinada al orden colonial y, posteriormente, al Estado nacional. El primero se constituyó en torno a las encomiendas y mercedes de tierras que condujeron a la reorganización y a la relocalización de las poblaciones.⁴ La tierra y el trabajo indígena se contaban entre las mayores aspiraciones de los españoles, lo que condujo al despojo de los terrenos más aptos y a los traslados de encomiendas de indios para trabajar las tierras de otras regiones (Madrado 1982). En este contexto, la evangelización fue una práctica central en la dominación colonial, en la que se reprimieron prácticas rituales, se “refutaron” creencias y se destruyeron “ídolos”, suplantándolos por las prácticas y creencias cristianas de los europeos (Duviols 1977).

Con base en los mencionados repartos de tierras y de personas, se conformaron las grandes fincas o haciendas, cuya principal actividad económica era la producción de bienes destinados a la venta en mercados de los centros mineros del altiplano. En un principio se basaban en el trabajo servil de los encomendados a cambio del derecho a usar las tierras. Al comienzo, los indígenas mantuvieron una organización económica característica del mundo andino, que consistía en la realización de actividades agrícolas y ganaderas de subsistencia a través de un sistema de producción comunitario que propiciaba el autoabastecimiento: las familias, agrupadas en aldeas o rodeos, aprovechaban diferentes ambientes altitudinales e intercambiaban, mediante el trueque, los productos de los distintos pisos ecológicos. Experiencias como la verticalidad y la reciprocidad –relación social característica de las comunidades andinas–, se continuaban practicando, pero reformuladas en las nuevas condiciones políticas y económicas (Karasik, 1984). Como observa Aníbal Quijano (2000), la reciprocidad como mecanismo de intercambio en muchos casos se mantuvo –lo que permitió reproducir la fuerza de trabajo en las comunidades–, pero modificada al ser inserta en el nuevo capitalismo mundial, la cual implicaba un patrón global de control del trabajo, los recursos y los productos:

3. Pese a que usualmente se habla de conquista y de colonización, hay que recordar que, desde la perspectiva de los habitantes de América en ese momento, allí tuvo lugar una invasión (Dussel, 1988).

4. Las encomiendas consistían en la cesión de los derechos de trabajo sobre un grupo de indígenas para catequizarlos, debiendo armarse los encomenderos para defender a la corona cuando fuera necesario. No obstante, en la práctica implicó casi exclusivamente una herramienta de control del trabajo y de extracción de renta mediante el tributo (Madrado, 1982). En el caso de mercedes de tierras, la corona otorgaba a un español un territorio para su “puesta en valor”.

[...] en el proceso de constitución histórica de América, todas las formas de control y de explotación del trabajo y de control de la producción-apropiación-distribución de productos, fueron articuladas alrededor de la relación capital-salario [...] y del mercado mundial. Quedaron incluidas la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario. En tal ensamblaje, cada una de dichas formas de control del trabajo no era una mera extensión de sus antecedentes históricos. Todas eran histórica y sociológicamente nuevas (Quijano 2000:204).

Como explican Guillermo Madrazo (1982), Jorge Morina (1997) y Carlos Reboratti (1998), a partir de los procesos independentistas hubo fuertes cambios en las funciones de las grandes fincas a raíz de la abolición del tributo y la encomienda, así como del debilitamiento de la articulación con el espacio mercantil andino. La renta comenzó entonces a ser la nueva forma de apropiación de los excedentes; con ella los propietarios buscaban suplir los viejos ingresos, extrayéndola mediante el pago en dinero o en bienes a cambio del derecho al uso de la tierra para agricultura y pastoreo. Hasta las primeras décadas del siglo XIX, como en otras zonas del actual Noroeste Argentino, los pobladores de Iruya mantuvieron la ya mencionada economía de autosubsistencia característica del mundo andino o, más exactamente, “reformulaciones de la verticalidad y la solidaridad bajo nuevas condiciones históricas” (Karasik 1984:51). No obstante, la asimetría de la relación entre campesinos y terratenientes limitaba la autonomía relativa de las comunidades, a lo que se sumaba una creciente fragmentación interna. Asimismo, la producción familiar fue reemplazando progresivamente a la comunitaria, y las estructuras étnicas –cacicazgos y tierras de la comunidad– dejaron lugar a nuevas funciones administrativas que estaban en manos de terratenientes y comerciantes. Esta tensión entre formas de organización comunitaria –aun rearticuladas en el contexto de la colonialidad (Quijano 2000)- y su progresiva fragmentación es aquella que, como veremos en seguida, aparece con frecuencia en los discursos de los iruyanos.

A principios del siglo XX, los iruyanos tuvieron que entrar en el mercado de trabajo de la agricultura capitalista, la cual se encontraba en creciente expansión (Morina, 1997; Reboratti, 1998). El sistema de los ingenios azucareros adquirió una fuerte influencia: se organizó una extensa red conformada por diversos sectores de poder –grandes haciendas, personajes notables de los pueblos, bolicheros–, y se implantó la circulación monetaria, vía la introducción de nuevas mercaderías y el requerimiento de pago de arriendo y derechos de pastaje. Se imponía así la necesidad del trabajo en la zafra; si bien el tiempo de trabajo en los ingenios no coincidía con el de la producción agrícola, para completar el sistema de producción y

reproducción campesino, se requería el año entero, ya que en el “tiempo muerto” construían y arreglaban corrales y viviendas, fabricaban calzado, vestimenta, herramientas e instrumentos, cuidaban y preparaban los campos de cultivo y el sistema de acequias, trasladaban al ganado a zonas con mejores pastos invernales, entre otras tareas.

De este modo, su sistema de subsistencia fue parcialmente quebrado por el trabajo en la zafra (Morina, 1997; Reboratti, 1998), que no obstante se tornó central, debido justamente al progresivo deterioro del ciclo de producción agrícola local. Los pobladores necesitaban comprar lo que ya no podían producir, encerrados de esta manera en “el círculo de hierro de la eterna deuda del campesino”, pues cada trabajador “se veía obligado a migrar a la zafra para poder pagar el arriendo de sus tierras y comprar la mercadería que a su vez no podía producir él mismo porque estaba trabajando en la zafra” (Reboratti, 1998:91). Junto con el sistema de subsistencia, se resquebrajó también la organización comunitaria previa:

El trabajo en el ingenio ha contribuido para que poco a poco se vayan perdiendo incluso las tradiciones comunitarias campesinas, como era el trabajo de *minga* (la vuelta de mano o trabajo recíproco) (Reboratti, 1998:182).

Así, el sistema comunitario de esta región se fue desestructurando progresivamente en el contexto de un patrón de poder caracterizado por la “colonialidad del control del trabajo” (Quijano, 2000:208). Retomaré estas cuestiones al tratar las interpretaciones de los iruyanos sobre la Fiesta del Rosario.

Pese a las relativas mejoras en las condiciones laborales impulsadas por Juan Domingo Perón—como el Estatuto del Peón—, y por las movilizaciones de la población indígena en la década del '40—por ejemplo, el “Malón de la paz”—, se consolidó una articulación subordinada del campesinado a la agricultura capitalista y al complejo agroindustrial (Morina, 1997), en el marco de una organización y un control de las diferentes formas de intercambio y subsistencia que giraban en torno al capital (Quijano, 2000). De todas maneras, los reclamos de la población indígena marcaron hitos que sentaron precedentes y fueron revalorizados en las demandas resurgidas desde fines de los años 80 (Weinberg, 2004).

Hacia la década de 1960 comenzó una reducción de la demanda de mano de obra en los ingenios causada por un excedente de trabajadores y una creciente tecnificación (Hocsman, 2000b; Reboratti, 1998). Esto ha tenido dos consecuencias: por un lado, muchas personas migraron y se establecieron

definitivamente en zonas urbanas. Pero, por otro lado, aquellos campesinos que se quedaron en sus comunidades, al dejar de migrar en forma temporal, pudieron volver a ocuparse de las diversas actividades requeridas a lo largo del año para completar el sistema de producción. Esto ha generado, de acuerdo con Hocsman (2000b:109), “la intensificación y la recreación de prácticas productivas prediales y nuevas instancias económicas, que habilita un proceso de recampesinización y reterritorialización”.

Dichos cambios se enmarcan, además, en nuevos escenarios políticos en los que se inscribe la lucha por la restitución de las tierras y las demandas por sus derechos en tanto pueblos originarios. Las mismas, presentes de diversas maneras desde la época de la invasión europea, se intensificaron en las últimas décadas y se instalaron en las agendas estatales e internacionales, tomando un nuevo cariz en el marco de la reforma constitucional de 1994⁵ –a partir de la cual se han ido concretando algunas expropiaciones de fincas que pasaron a ser tierras comunitarias–,⁶ y del otorgamiento de subsidios nacionales e internacionales a las comunidades indígenas.

De historias,

comunidades e identidades

A lo largo de estos diferentes y cambiantes contextos, se fueron produciendo diversos procesos de comunalización, es decir, pautas de acción tendientes a promover un sentido de pertenencia (Brow, 1990) y, por ende, generadoras de reconfiguraciones identitarias. Las identidades no son atributos esenciales de los actores y grupos sociales; muy por el contrario, son construidas, procesuales, relacionales, contextuales y campo de disputas (Alonso, 1994, Briones, 1998, Segato, 2007), que implican procesos de autoadscripción y adscripción por los otros, es decir, se les reconoce como producto de las interacciones intra e intergrupales (Barth, 1976).

Como señalé, en la actualidad la mayoría de los iruyanos se identifican y son identificados como kollas. A ello se suma una variedad de referentes identitarios que también manifiestan los iruyanos, que incluyen el ser ocloyas, quechuas, norteños, andinos, salteños y argentinos, entre otros.

5. Esta reforma contribuyó a dar visibilidad a la diversidad cultural del país en un contexto complejo por las políticas neoliberales imperantes; al mismo tiempo, el reconocimiento en el plano discursivo ha sido muchas veces ambiguo en el nivel de la práctica, como se advierte en las protestas y movilizaciones de numerosos pueblos para conseguir los títulos de sus tierras o, incluso, para hacer visibles los maltratos y despojos de los que aun hoy son víctimas. La complejidad y dinámicas que han formado parte de su progresiva implementación en las décadas siguientes constituyen un tema mucho más amplio que excede los límites de este estudio.

6. Ver Cladera (2008), Hocsman (2000a) y Weinberg (2004) para los casos de las comunidades Kollas de Finca Potrero y Finca Santiago (Departamento de Iruya).

Además, el identificarse como indígenas no implica en absoluto adherir a sentidos folclorizantes que esencializan las identidades y consideran que los indígenas son únicamente “tradicionales”, están “cristalizados en el pasado” y desarrollan sus vidas al margen del mundo moderno, como el viejo dualismo eurocentrista podría sugerir (Quijano, 2000). Por el contrario, el challar a la Pachamama no excluye necesariamente el venerar a la Virgen; el cantar coplas con caja no imposibilita el escuchar y bailar cumbia; el identificarse como indígena no se opone a mirar televisión, usar *jeans* y zapatillas, así como hablar por teléfono celular.

Las identidades son en parte emergentes de los procesos históricos mencionados en el acápite anterior, en los cuales se fueron delimitando diversas comunidades (Brow, 1990). Estas comunidades no son mutuamente excluyentes sino que, en muchos casos, aparecen superpuestas.

Como vimos, ya en tiempos precolombinos había un panorama multiétnico en la región del actual Noroeste Argentino. En ese contexto los ocloyas, quienes –antes o después de la llegada de los incas– habitaban la actual zona de Iruya, poseían relaciones sociales y económicas con otros pueblos, compartiendo experiencias comunes aunque también diferenciándose. Los vínculos entre los diversos grupos sociales sentarían las bases para algunas de las diferenciaciones y agrupamientos que se presentan en la actualidad –tales como los ocloyas, los pueblos andinos, las asociaciones con otros grupos étnicos del actual Noroeste Argentino–, bases flexibles debido a los continuos intercambios, divisiones y mestizajes.

Además, la incorporación de esta región al territorio del *Tawantinsuyu* contribuyó a generar nuevos asentamientos y vínculos entre los grupos, así como entre éstos y el dominio inca. Se produjeron entonces nuevos procesos de comunalización, promoviendo un sentido de pertenencia al Imperio inca y, dentro de él, al *Kollasuyu*. Luego, el dominio español modificó la distribución de tierras y habitantes, lo que promovió nuevos sentidos de pertenencia. Estos procesos fueron modificando las adscripciones identitarias. Por un lado, como observa Reboratti, es probable que en el contexto colonial “las relaciones comunitarias se hayan ido rompiendo, deshaciendo el sentido de identidad y pertenencia étnica” (Reboratti, 1998:67). Por otra parte, para los indígenas agrupados en encomiendas, tanto la propiedad comunal de la tierra como la obligación de pagar tributo a una misma persona contribuyeron a construir nuevas identidades colectivas (Zanolli, 2005).

La formación estatal argentina fue demarcando un “nosotros” –los argentinos– y un “otros” –los no-argentinos– a nivel nacional, buscando un

ideal de homogeneidad en su interior que encubriera las asimetrías.⁷ De ese modo, fue interpelando a los actores como argentinos, pero también fue diferenciando de forma jerárquica a las poblaciones, generando y legitimando desigualdades. En el proceso de constitución del Estado, entonces, gran parte de la población del actual Noroeste Argentino se integró a él de forma subordinada, con la consecuente estigmatización de grupos sociales que, al tiempo que se los particularizaba, se los interpelaba como integrantes de un Estado-Nación homogeneizador (Alonso, 1994) y caracterizado por el “terror étnico” (Segato, 2007). Estas estigmatizaciones e invisibilizaciones contribuyeron a que, hasta hace poco tiempo, la identificación en términos étnicos por parte de los iruyanos fuera ocultada o se expresara en términos de auto-desvalorización y vergüenza. Con la formación estatal también se instauraron fronteras político-administrativas en términos provinciales y municipales como parte de la organización del Estado. Al establecer estas fronteras se fueron forjando otros sentidos de pertenencia que constituyeron a sus habitantes, por ejemplo, como iruyanos y salteños.

Estos distintos referentes están presentes en la actualidad y, a la vez, son modificados y resignificados por los iruyanos. Se advierte fundamentalmente una creciente auto-adscripción a los pueblos indígenas, identificándose fundamentalmente como kollas. Dicha identificación es también emergente de los diversos procesos histórico-sociales que atravesó la población: las comunalizaciones prehispánicas, la explotación y estigmatización a las que se vieron expuestos en los contextos colonial y nacional, y también la “recampesinización y reterritorialización” (Hocsmann, 2000b), así como las luchas por sus derechos como pueblos originarios, revitalizadas en las últimas décadas. En esta nueva coyuntura, se fortalece una identificación en términos de comunidades previas y unificadoras, en la que confluyen muchos habitantes originarios que compartieron tanto los movimientos poblacionales y la integración al *Kollasuyu* como la posterior experiencia de subordinación colonial y nacional.

Reflexionando sobre la relación entre la identidad kolla y otros referentes identitarios, Walter Cruz, integrante del Consejo Indígena de Iruya, explicaba que:

7. Se considera al Estado-Nación como un conjunto de instituciones y actividades que define y regula formas e imágenes de la vida social y de la identidad colectiva e individual (Corrigan y Sayer, 1985). A través de diversos mecanismos que naturalizan un orden social que es en realidad particular e histórico, se inscribe en los individuos como algo “dado”, ocultando su historicidad y naturalizando los significados hegemónicos (Alonso, 1994). De esta manera, en tanto “comunidad imaginada” (Anderson, 1993) la Nación inscribe un imaginario de compañerismo y horizontalidad, aun cuando imperen relaciones de desigualdad y explotación. Asimismo, se promueve la homogeneidad en la población, al tiempo que se particularizan ciertas prácticas como propias de grupos que no se consideran representativos de la Nación (Alonso, 1994).

son procesos. Y nosotros estamos en un proceso [...] reconociendo bien a pleno que somos originarios. Después, que somos kollas. Y los kollas es una nación donde hay muchos pueblos. Y separemos, si querés: los tilcaras, los humahuacas, los huacaleras, los maimaras, los atacamas, los apatamas, los ocoyas, los titicontes. Todos estos éramos parte digamos del Kollasuyu. [...] Por eso el Kollasuyu, el kolla, es anterior al Tawantinsuyu. O sea, por ahí muchos confunden eso también, que dicen “no, después del Tawantinsuyu ahí quedaron como los kollas”. No, no es así. [...] Nosotros estamos en una etapa donde creo que no es el momento de que hilemos muy finito digamos; hilar muy finito, sí, capaz que lo hacemos en otro [...] capaz que somos los ocoyas, o titicontes (2009).⁸

Por esta conciencia del carácter dinámico y contextual de los movimientos indígenas, sostenía que *“Hoy por hoy tenemos que buscar esa unidad como pueblo kolla, como nación kolla. Después haremos más finito, y quizá vos hablés con ellos mismos de acá a 15 años y te digan ‘che, sí, somos kollas pero de los ocoyas’”* (2009). Se advierte en estas palabras gran parte de la complejidad identitaria que se fue configurando en el proceso histórico al que me he referido: Walter Cruz menciona su pertenencia a los ocoyas, su integración al *Kollasuyu*, en ese marco una identificación como kollas –en su opinión, ellos eran grupos kollas antes de ser incorporados al *Tawantinsuyu*–,⁹ así como la necesidad, en el contexto actual, de enfatizar su carácter kolla como comunidad más amplia que posibilita la unidad de los diversos grupos que integran dicho pueblo.

En este nuevo contexto, también se cuestionan los sentidos otorgados a las otras comunidades con las que, no obstante, se identifican. Como afirmaba Donhy López, actual representante de la Comunidad Aborigen Las Capillas (Iruya),

No porque ellos digan que somos indígenas, vos le vas a decir “no, estás fuera del país, ya no sos argentino más”. Sigo siendo argentino. Si alguien se quiere adueñar de la Argentina sin tener en cuenta los indígenas que viven y que siguen viviendo, y que van a seguir viviendo, bueno, no serán argentinos ellos (2004).

La identidad en tanto autoadscripción implica un sentido de pertenencia a un colectivo. Como vimos, a lo largo de la historia de Iruya se desarrollaron diversos procesos de comunalización, promoviendo sentidos de pertenencia

8. A fin de diferenciar las citas que proceden de fuentes secundarias de aquellas provenientes de entrevistas realizadas durante mi trabajo de campo, estas últimas están resaltadas en cursiva. Se consigna también entre paréntesis el año de realización de las entrevistas.

9. Si bien esta afirmación puede ser discutida (véase por ejemplo Reboratti, 1998), lo que interesa resaltar aquí son las reconfiguraciones que realizan los actores a partir de sus lecturas de experiencias pasadas y actuales.

que se fueron superponiendo, generando así un conjunto complejo y heterogéneo de referentes identitarios. Estos referentes identitarios, entonces, se produjeron, modificaron y resignificaron a lo largo de diferentes contextos en los que se desarrollaron diversas relaciones entre actores, grupos e instituciones, muchas veces, en desigualdad de poder. Es así como se ha ido conformando Iruya como lugar, es decir, como espacio con una identidad distintiva (Gupta y Ferguson, 1992), una identidad compuesta por diversos referentes identitarios.

Iruya, con sus historias e identidades distintivas, no es una entidad “dada”, sino que emerge de procesos específicos de contacto e intercambio. Como observan Akhil Gupta y James Ferguson (1992), con frecuencia en la teoría antropológica se ha pensado en las sociedades, naciones y culturas como si ocuparan casi “naturalmente” espacios discontinuos; sin embargo, observan, los espacios siempre han estado interconectados. Esto torna necesario el pensar en la diferencia a través de la conexión; es decir, debemos pensar a las culturas y comunidades como emergentes de procesos de contacto e intercambio. Si queremos pensar el cambio cultural, por ejemplo, en lugar de tomar como punto de partida una comunidad localizada y autónoma, debemos atender al modo en que se fue formando como tal en un contexto siempre interconectado.

Los diversos procesos de comunalización que se han juxtapuesto en Iruya cuestionan las ideas –ampliamente criticadas por Gupta y Ferguson– de la existencia de un vínculo “natural” entre identidad y lugar, o entre cultura y lugar. La premisa sobre la discontinuidad del espacio no posibilitaría entender esta situación, mientras que pensar en la transformación sociocultural en el marco de espacios interconectados permite abordar estas cuestiones más claramente. Esta premisa concuerda con lo que Susan Wright (2007) denomina “viejos significados de cultura”, que la describen como entidades claramente delimitadas, con rasgos definidos e inamovibles, y compuesta por individuos homogéneos. Por el contrario, veremos –de acuerdo con “los nuevos significados de cultura” que defiende Wright–, que se trata de procesos dinámicos de construcción de significados en los que grupos y actores diferencialmente posicionados articulan y disputan diversas definiciones.

Las nociones de localidad o comunidad, observan Gupta y Ferguson, refieren tanto a un espacio físico demarcado como a grupos de interacción, de manera tal que la identidad de un lugar surge a partir de la articulación entre su inmersión en un sistema de espacios jerárquicamente organizados y su propia construcción cultural como comunidad o localidad. Iruya se

constituye así como lugar con una identidad distintiva –o conjunto de identidades distintivas– a partir de diversos procesos de comunalización, en los que diferentes actores e instituciones con diversa capacidad de imponer, generar, cuestionar o modificar sentidos de pertenencia, han contribuido a dar forma a esta suerte de unidad con multiplicidad que encontramos en la actualidad. Digo “unidad con multiplicidad” simplemente para resaltar la heterogeneidad que se encuentra aquí –al igual, imagino, que en todo grupo social.

En este proceso de constitución de Iruya como lugar han participado diversos “constructores”. El Estado-Nación a través de su “inscripción cultural” (Alonso, 1994) sin duda ha jugado un papel fundamental, generando una “comunidad imaginada” (Anderson, 1993), homogeneizando a la población y también particularizando a sus “otros” internos (Alonso, 1994). Pero también, lo han hecho los grupos prehispánicos, la sociedad colonial y los grupos subalternos en muy diferentes contextos. También lo hacen hoy en día muchos iruyanos que retoman regionalizaciones que trascienden los límites nacionales y se anclan en sentidos de pertenencia vinculados al llamado mundo andino y al pueblo kolla. Y además, estas comunidades superpuestas están atravesadas por flujos globales –migraciones, turismo, medios de comunicación– que permean estos sentidos de comunidad, modifican sus características y, a la vez, contribuyen a la reafirmación de su distintividad, una distintividad siempre dinámica.

Se entiende, entonces, que las identidades no están forjadas de una vez y para siempre; se encuentran en movimiento constante y se performan de muy diversas maneras. Entre ellas, mediante prácticas culturales que contribuyen a la distintividad de un lugar, recreando y forjando identidades; identidades que refieren tanto a un lugar específico como al hecho de que está atravesado por comunidades más amplias, como veremos a continuación.

Identidades

en escena

En esta sección me detendré a reflexionar sobre el modo en que las identidades se recrean, cuestionan y modifican en un caso específico: la Fiesta Patronal de la Virgen del Rosario. Se considera aquí a esta fiesta como una *performance*, es decir, una serie organizada de actividades que se recrean partiendo de un “original autorizado” (Schechner, 2000) –un conjunto de ideas acerca de “cómo es”, “cómo fue” y “cómo debe ser”. Los individuos

pueden recordar, recuperar, manipular, transmitir, inventar o transformar las actividades en función de *performances* previas, del contexto inmediato o socio-histórico más amplio, de la interpretación del “original autorizado”. Por ello, las *performances* son siempre dinámicas, dado que implican tanto repetición y restauración, como construcción y cambio.

Entre otras cosas, las *performances* constituyen modos de interpretación y recreación de experiencias (Bruner, 1986, Turner, 1982). Esto significa que son secuencias de actividades que provienen de experiencias pasadas o actuales y, a su vez, les proveen de los significados generados en la misma *performance*. Desde esta perspectiva, en las próximas páginas se desarrolla tanto una descripción de la Fiesta del Rosario como de las interpretaciones que realizan los iruyanos sobre las diferentes actividades que la conforman, en especial sobre las comunidades con las cuales las asocian.

La Fiesta Patronal de la Virgen del Rosario se realiza todos los años durante el primer fin de semana de octubre y, una semana después, se celebra la octava de la Fiesta.¹⁰ Ocupa un lugar destacado entre las celebraciones del pueblo y se le considera un evento tradicional, propio de la cultura e identidad iruyananas. Es un evento fundamentalmente religioso, destinado a venerar a la Virgen del Rosario –proclamada Reina y Señora del departamento de Iruya en el año 2007–, y condensa el peso de la religiosidad católica articulado con la fuerza de creencias y prácticas prehispánicas.

Se ha señalado el rol fundamental que cumplió el catolicismo en el proceso de dominación hispánica (véase, por ejemplo, Duviols, 1977); su imposición fue de la mano de la represión de los rituales y creencias locales mediante diversas –y muchas veces cruentas– políticas de “extirpación de idolatrías” (Duviols, *Ibidem*). El catolicismo constituyó una de las herramientas ideológicas que legitimaron la explotación del trabajo indígena y su subordinación a las autoridades coloniales. Impuesta por los españoles, esta religión fue muchas veces rechazada; pero en numerosos casos terminó siendo “aceptada” –con muy poco margen de elección–, aunque apropiada y resignificada desde los sistemas de creencias preexistentes. De esta manera, fue articulándose de forma jerarquizada con los sistemas cosmogónicos locales en procesos de resignificación de los componentes de ambos sistemas de creencias. Como en muchas otras zonas, entonces, en gran parte de la región andina creencias prehispánicas y católicas se modificaron mutuamente y se integraron en el mismo ciclo ritual (Costa y Karasik, 1996, Merlino y Rabey, 1993).

10. Celebración más acotada que se realiza una semana más tarde, en la que se reiteran las actividades.

Ejemplo de esto es la Fiesta del Rosario de Iruya. Para algunas personas el inicio de esta festividad se remonta al surgimiento de la iglesia en función de la leyenda de origen del pueblo.¹¹ Si bien el vínculo entre la Fiesta y el catolicismo es indiscutible, cada vez más gente le atribuye un origen precolombino. Desde esta perspectiva, se relacionaría con antiguas fiestas de la época de siembra. Como afirma Ramiro Poclava, integrante de los *cachis*, grupo de promesantes destinados a homenajear a la Virgen del Rosario (véase más adelante),

La Fiesta del Rosario no tiene un origen preciso; de todos modos parece que fue precolombina y en sus años de inicio parece que estas eran reuniones dando comienzo a la época de siembra (2004).

La secuencia general de esta celebración, que se recrea con variaciones año tras año, es la siguiente: la Fiesta es precedida algunas semanas por la ornamentación de la iglesia, la entronización de la imagen de Nuestra Señora del Rosario, la preparación y adorno de las imágenes, y las novenas y misas en honor a la Patrona. Durante los últimos días previos a la Fiesta, van llegando las imágenes titulares de las comunidades de diferentes parajes del Departamento, los “Misachicos”. Llegado el primer sábado de octubre, en la iglesia tiene lugar el Ángelus en el que los *cachis* “se promesan” a la Virgen. Tras ello realizan su ritual de adoración. Al anochecer, luego de la misa, hay una procesión alrededor del pueblo que culmina con la adoración de los *cachis*, la “luminaria”¹² y los fuegos artificiales. Esa noche tiene lugar la serenata en honor a la Virgen del Rosario. El domingo es el día de la Fiesta. Comienza con una adoración de los *cachis* al alba. Hacia media mañana, luego del izamiento del pabellón nacional a cargo de la municipalidad, se oficia una misa, seguida por una nueva procesión y adoración de los *cachis*. Por la noche, se realiza un baile popular. En esos días, también se pueden generar copleadas espontáneas —es decir, no programadas por la organización general. También se organiza una feria de productos agropecuarios, artesanales e industriales. El fin de semana siguiente, se desarrolla la octava, siguiendo la secuencia de la semana anterior. Las únicas diferencias entre la Fiesta y la octava son que el sábado por la noche, en lugar de la serenata, se realiza un concurso del tamal y, el día domingo, los *cachis* salen al mediodía acompañados por los *cachis*

11. La Virgen del Rosario es central en la leyenda de origen del pueblo de Iruya, y era patrona del pueblo hasta que la proclamaron Reina y Señora del Departamento. Según cuenta la leyenda, la imagen de la Virgen apareció en un pajonal, en una zona de sembradíos. Encontrada por un hombre mientras pastaba su ganado, fue trasladada a una comunidad cercana. Sin embargo, al día siguiente volvió a aparecer en el lugar en el que había sido hallada. Aunque los habitantes de la comunidad vecina volvían a llevarla allí una y otra vez, la Virgen regresaba a ese primer lugar. Los pobladores interpretaron así que ella deseaba quedarse en ese sitio, donde construyeron una iglesia y el pueblo de Iruya.

12. Fogata que se realiza en la explanada de la iglesia.

infantiles. La feria se levanta unos días antes y no siempre se organiza un baile popular en la octava.

A continuación, me adentraré en la descripción de las actividades centrales, poniendo el acento en las identidades que en ellas se recrean y que dan cuenta de los procesos de comunalización anteriormente descritos.

Las misas

Las misas ocupan un lugar destacado en la Fiesta y se llevan a cabo en la iglesia del pueblo. Los días previos, las misas son precedidas por las novenas, devociones que se realizan a diario, a partir de los nueve días que preceden a la Fiesta. Cada uno de esos días, las misas y novenas están a cargo de diferentes grupos, que leen “intenciones” específicas y le hacen ofrendas a la Virgen. En las misas, las oraciones y las canciones litúrgicas se intercalan con la lectura de la Biblia, relacionándola con problemáticas sociales y espirituales de la población. Es este un modo de acercar la liturgia a la vida cotidiana de la gente, al tiempo que se fomenta la moralidad cristiana mediante los discursos y los rezos conjuntos. Éstos contribuyen a acercar a los fieles entre sí y a las divinidades, así como a inscribir en los actores una identidad cristiana que se actualiza. Lo mismo ocurre mediante la música litúrgica, que aparece tanto en las misas como en las procesiones. Estas canciones son, generalmente, las mismas que las ejecutadas en otras zonas, aunque algunas de ellas utilizan géneros regionales, dando forma a un repertorio particular que combina textos religiosos con géneros folclóricos.

La centralidad de todas estas prácticas en la Fiesta expresa la inserción que ha tenido el catolicismo en esta región, integrándola en una más amplia “comunidad cristiana” y a la vez constituyendo un catolicismo de corte regional.

Las procesiones

Las procesiones son, como las misas, elementos centrales de la liturgia católica. En ellas, los devotos llevan las imágenes en andas y son seguidos por una gran cantidad de gente. Se escucha la música de los *cachis*, la cual alterna o se superpone con rezos y canciones religiosas católicas. Las procesiones, como las misas, afianzan las creencias, la sensación de cercanía con Dios y con la Virgen, trasladándola a lo largo del pueblo, sacralizando el espacio y acercando a los devotos en la caminata conjunta. Se genera entonces una unión entre ellos y con los diferentes patronos, en este caso, especialmente con la Virgen, quien condensa la tensión entre, por un lado,

su conexión con la evangelización y dominación hispánica y, por el otro, su imagen como protectora y unificadora de los iruyanos (Talellis 2010).

En las procesiones participan los niños que llevan los estandartes, los abanderados con las insignias de Salta y de la Argentina, los *cachis*, los curas, las imágenes de la Virgen del Rosario y de San Roque, los patronos de las diferentes comunidades del interior del Departamento, los gauchos a caballo¹³ y una gran cantidad de gente (fotografías C e I). Así, además de la centralidad de la liturgia católica, en las procesiones también confluyen expresiones consideradas precolombinas –los *cachis*, como veremos en seguida–, así como otras vinculadas al nacionalismo –las banderas y los gauchos a caballo. Contribuyen, así, a la reafirmación y a la constitución de una comunidad a la vez católica, argentina e indígena, lo que se refuerza como parte integral del pueblo al recorrer sus calles.

Los cachis

Los *cachis* son un grupo de personas que han hecho una promesa o petición a la Virgen del Rosario.¹⁴ Para que se cumplan llevan a cabo una adoración destinada a homenajearla. El grupo está formado exclusivamente por hombres, y comprende a quienes realizan la adoración –una suerte de danza-representación–; los músicos; aquellos que los ayudan en los preparativos; y los que “tocan” las bombas de estruendo, prenden los fuegos artificiales y tañen la campana de la iglesia.

Los hombres que ejecutan la danza de adoración¹⁵ utilizan un vestuario y máscaras mediante los cuales representan a personajes específicos. Dichos personajes incluyen a *la familia*, conformada por tres parejas –an-

13. Los grupos de gauchos a caballo llevan un atuendo gauchesco y poncho del color de la bandera salteña, una bandera de esta provincia y otra argentina. Cuando finaliza la procesión o en medio de ella, los gauchos van pasando ante la Virgen con el propósito de hacer una suerte de reverencia, a veces unida a un pequeño despliegue de destreza. Este acto se acompaña, frecuentemente, con el canto del himno a Güemes –figura central en la historia oficial de Salta.

14. Los *cachis* “se promesan” durante el Ángelus de la primera misa en honor a la Patrona, cuando son bendecidos por el cura. Además de las promesas individuales, el grupo pide por el bienestar de la comunidad, la producción de una buena siembra y la multiplicación del ganado. Es importante destacar que ellos participan de la misa, demostrando que en la actualidad la Iglesia local pondera las prácticas “tradicionales”. En las últimas décadas, en diversas regiones de América Latina se ha producido un viraje importante en el posicionamiento de ciertos sectores de la Iglesia Católica con respecto a los pueblos originarios. Este viraje se ha vinculado con el surgimiento de la Teología de la Liberación y su reinterpretación de la Biblia en términos de acción política y defensa de los oprimidos (Ochchipinti, 1999). En consonancia con esta línea, la parroquia de Iruya, que forma parte de la Prelatura de Humahuaca, posee una mirada crítica hacia las políticas coloniales y nacionales anteriormente descritas. Asimismo, tiene una postura de respeto hacia las llamadas prácticas tradicionales y desarrolla políticas de promoción social y revalorización de las tradiciones.

15. Utilizo el término “danza” para diferenciarla de otras prácticas realizadas por el grupo de los *cachis*. Debo aclarar, no obstante, que los actores sociales especifican que esto no es una danza o un baile sino una adoración.

cianos, jóvenes y niños— llamadas *los viejos y los changos y las chinas, los animalitos*— dos *caballitos* y un *torito*— y el *negro* o *rubio*.¹⁶ Durante la octava de la Fiesta se suman los *cachis* chiquitos, niños que replican tanto a los personajes recién mencionados como a los músicos (fotografías B, D, E, F y G).

Los instrumentos utilizados por este grupo son las cornetas —que varían entre dos y cuatro generalmente—, la caja y la quena —las dos últimas ejecutadas por la misma persona.¹⁷ De acuerdo con lo expresado por diversos actores sociales, tanto los instrumentos como las melodías empleadas en esta ocasión son propios de la cultura local y están “desde siempre”; hay quienes afirman específicamente que sus orígenes serían precolombinos. Estas opiniones coinciden con la afirmación de diversos estudiosos, que encuentran que los sistemas pentatónico —como el de la quena— y tritónico —como el de la corneta— estaban presentes en la música precolombina (Cámara de Landa, 2006; van der Lee, 2000; Vega, 1998). Lo mismo se afirma respecto a la caja (Pérez Bugallo, 1988) y a la música ejecutada en esta ocasión específica. De acuerdo con Bernabé Montellanos, músico y actor indígena, y fundador de la Casa de la Cultura A.WA.WA (*Apuchaj Wawaj Wasin*, que significa “la casa del abuelo y del niño”), este toque es una de las “*melodías madre*” de la zona. Como tal, está íntimamente vinculado con la creencia en la Pachamama y, por eso, “*La música de acá termina abajo, siempre a tierra*” (2003).

Al igual que su música, los *cachis* parecen tener un origen precolombino. Algunos iruyanos explican que su adoración habría sido, en tiempos prehispánicos, parte de la veneración a la Pachamama. De allí provendrían los *cachis*, quienes en ese entonces habrían incluido en lugar de los *animalitos* actuales, a los *suris*, personas vestidas con plumas de suri, ave andina. En efecto, los *suris*, *samilantes* o *plumudos* aún están presentes en otros rituales de la región andina (Colatarci, 2008; Gastaldi y Acevedo, 2010; Pérez Bugallo, 1988) y, al parecer, hay documentos españoles y pinturas rupestres que permiten suponer su presencia entre pueblos precolombinos (Gastaldi y Acevedo, 2010). A partir de la dominación hispánica y la consecuente evangelización, estos rituales prehispánicos se articularon con divinidades y prácticas europeas; la antigua veneración a la Pachamama habría pasado a dedicarse a la Virgen. En palabras de Ramiro Poclava:

16. Al igual que los iruyanos, me voy a referir a este personaje como *negro* o *rubio* de forma indistinta.

17. La corneta, cuya denominación técnica es trompeta travesera (Ruiz, Pérez Bugallo y Goyena, 1993), es un aerófono que en Iruya se construye actualmente de metal, formado por un largo tubo y un pabellón. La caja es un tamboril cilíndrico de madera, de mayor diámetro que altura y con dos parches (Ruiz, Pérez Bugallo y Goyena, *Ibidem*). La quena es un aerófono sin canal de insuflación (Ruiz, Pérez Bugallo y Goyena, *Ibid.*); se confecciona con caña y posee cuatro agujeros, de modo tal que puede ser ejecutada con una sola mano.

luego de que viene el español y trae todo lo demás, se tiene que integrar a todo lo que es más que nada las fiestas patronales [...]. Y entonces hay rituales aborígenes mezclados con las liturgias católicas (2004).

Como resultado, emerge “*esta mezcla con lo que es la liturgia es lo que estamos viendo hoy día. De algún modo tenemos que ofrecer alguna cosa a los nuevos dioses que trajeron los españoles*” (2004).

La adoración de los *cachis*, que se realiza en la plaza de la iglesia, consiste en una representación ritual-teatral danzada con su música específica, en la que los movimientos corporales vinculados a la danza alternan con acciones en las cuales la teatralidad adquiere un rol central. Los primeros consisten, a grandes rasgos, en avances y retrocesos combinados con entrecruzamientos internos, de cara a la Virgen (fotografías B y G). Las partes en las que predomina la teatralidad tienen las características de una representación lúdica. En ellas aparecen el *negro*, los personajes de la *familia* y los *animalitos* interactuando entre ellos y con el público. Por ejemplo, se puede ver a la *familia* realizando el “baile de corneta” –uno de los bailes considerados tradicionales, actualmente de poca vigencia fuera de la adoración–; al *viejo* o un *chango* intentando atrapar al *caballo* o al *toro*; a los *animales* arremetiendo contra algún integrante de la *familia* o el *rubio*; al *viejo* acercándose a una chica del público; y la *vieja* atinando a pegarles a ambos; o a ésta buscando a algún hombre entre los espectadores y su pareja retándola o, por el contrario, haciendo un gesto de “¡que se vaya!” (fotografías E y F). El *negro* es una figura particularmente llamativa e histriónica que juega, molesta a la *familia* y a los *animales*, y se acerca a las mujeres del público; según cuentan los iruyanos, si le da un beso a una chica, ésta quedará embarazada “para el año”.

A lo largo de las diferentes adoraciones que se realizan en distintos momentos de la Fiesta, se repite una secuencia relativamente similar que articula danza y representación. Pero el domingo de la octava al mediodía, el último de la celebración, culmina con la capada simbólica del *torito*. A lo largo de las diversas *performances* los integrantes de la *familia* van acercándose y molestando en forma creciente a este personaje –quien se muestra cada vez más enojado– hasta que, ese día, tras luchar con él logran atraparlo con un lazo, “voltarlo” y castrarlo. En ese momento, además, le ponen una vincha al *torito* y “señalan” con lanitas a los *caballitos*, es decir, “enfloran” a los *animalitos* remedando la secuencia que se lleva a cabo con la hacienda en el carnaval.

Si bien lo recién descrito es en líneas generales la adoración de los *cachis*, no puede dejar de notarse que la misma se articula con otras expresiones:

en ciertos momentos, la adoración alterna con el Himno Nacional Argentino, canciones litúrgicas y la pieza musical de Vangelis “Conquista del paraíso”.¹⁸ Esta última está presente desde el año 2004 cuando, durante la exhibición de los fuegos artificiales del sábado por la noche, se escuchó una grabación. En esa primera oportunidad fue incorporada por un sonidista de Salta contratado para la serenata a la Virgen y, a partir de ese momento, las diferentes personas que estuvieron a cargo del equipo de sonido continuaron reproduciéndola. El uso de esta música es significativo en muchos sentidos. Por un lado, es el tema principal de banda de sonido de la película *1492. Conquista del Paraíso*, dirigida por Ridley Scott, que trata sobre Cristóbal Colón y el “descubrimiento” de América; por otro lado, diversos actores la relacionan con la participación de gente externa a Iruya y con el supuesto de que ésta se emocionará al oírla. Aunque no es música considerada local, varios iruyanos han afirmado, en los últimos años, que escucharla durante los fuegos artificiales los conmueve.

Según explican los iruyanos, los personajes del grupo de los *cachis* representan aspectos fundamentales de la comunidad local, tanto de su vida actual como de su historia. La *familia*, por ejemplo, estaría representando a la comunidad, “a las familias que son originarias” (Ramiro Poclava, 2004). Los *caballos* y el *torito*, señalan muchas personas, simbolizan la hacienda, la salud, el progreso y el bien, lo que revela valores vinculados tanto a la reproducción económica y social como a la moral católica y nacional: el “progreso”, el “bien”. El personaje del *negro* es objeto de una pluralidad de interpretaciones. Las más usuales lo asimilan al mal, al extranjero, al bufón y al “pícaro”. Su figura como extranjero es compleja, porque en ella confluyen tanto la idea de alguien que “viene y se apodera” (Luisa Tolava, profesora de religión nacida en el interior del Departamento, 2008) como la de un bufón, un esclavo y/o un “pícaro” –malo pero divertido.¹⁹ Por lo general, la gente destaca esta complejidad y multiplicidad de sentidos. Como explica el padre Juan Gea, “es mucho más el rubio que la fuerza del mal. Es como el bufón de la corte, es el pícaro [...] Representa tantas cosas, es el colonizador, sus actitudes” (2007). La multiplicidad de interpretaciones se complejiza aún más con la de Bernabé Montellanos, quien opina que la

18. Vangelis—Evangelos Odyssey Papatthanassiou—(nacido en 1943) es un compositor griego de música ambiental y de películas, de amplia difusión internacional.

19. Algunas personas mayores recuerdan que, años atrás, el *negro* también salía en la Fiesta dentro del grupo *las damitas*. Era este un trío que representaba a dos *damas* y el *negro*. Hay quienes aseveran que ambas personificaban a las mujeres de las clases sociales más altas, y quienes opinan que una representaba una dama española y la otra a su criada. Asimismo, se afirma tanto que el *negro* habría sido su bufón o esclavo, como que podría haber sido el extranjero y “pícaro” que vivía con dos mujeres. La primera afirmación se apoya en los rasgos de su máscara, los cuales remedan a los africanos; la segunda, en su modo de actuar con las mujeres: les habla, las busca, intenta besarlas.

asociación del *negro* con el mal fue promovida por la Iglesia para referir al mundo pagano. Desde su perspectiva, entonces, este personaje encarna aquello que fue prohibido: “*desde un punto de vista católico, religioso, el negro es malo, es negativo; para nosotros es positivo, desde un punto de vista indígena. Para nosotros es el resguardo de nuestra cultura, y es un hombre poderoso el tipo*” (2004). El *rubio* es entonces una figura que condensa diversos significados y valoraciones: extranjero, ajeno a la comunidad, defensor de la cultura, malo, bueno, peligroso, divertido, esclavo, español e indígena.

En otro trabajo (Avenburg y Talellis, 2006) observábamos que la adoración de los *cachis* constituye un caso paradigmático mediante el cual los iruyanos interpretan y recrean experiencias del pasado y del presente. En primer lugar, remite a la continuidad a lo largo del tiempo, desde un pasado precolombino hasta la actualidad, de “las familias originarias”, que recrean la presencia de sus antepasados y su continuidad en las familias actuales. Dicha continuidad se expresa en la confluencia entre la Virgen y la Pachamama, antigua destinataria del ritual. Asimismo, la presencia de música con raíces precolombinas actualiza el vínculo entre un pasado remoto y los habitantes actuales, contribuyendo a su posicionamiento como pueblos originarios mediante la continuidad de sus “tradiciones”. Pero la continuidad se da no sólo en el tiempo sino también en el espacio, ya que se recrean prácticas y creencias que, además de precolombinas, se extienden hacia diferentes poblaciones del llamado mundo andino.

En segundo lugar, aparece la experiencia de la invasión europea, que se constituye en el eje que distingue un “antes” y un “después”. A partir del contacto con los europeos se fue generando un viraje en el ritual que, de destinarse a la Pachamama, pasó a homenajear a las deidades cristianas. Aparecieron entonces elementos vinculados con la llegada de los españoles: la Virgen, los *caballitos* y el *torito*. El *rubio* se incluiría en parte en este momento, de acuerdo con su asociación con el extranjero y los esclavos africanos. Si adherimos a la teoría de Bernabé Montellanos, este personaje se ubica también en el “antes”, en tanto “resguardo de la cultura indígena” y en el “después”, cuando ya existe la necesidad de un resguardo.

Y en tercer lugar aparece con fuerza la vida cotidiana: “*en la Fiesta lo que se representa son cosas diarias; los cachis representan cosas que hacemos todos los días*” (Ramiro Poclava, 2008). Se ven entonces las familias originarias en sus modos de relación y actividades actuales. Se actúan, por ejemplo, las relaciones de género entre el *viejo* y la *vieja* y entre el *rubio* y las mujeres, así como los vínculos entre extranjeros –el *rubio*– y locales.

También aparecen las relaciones generacionales a través de los *viejos* y los *changos* y las *chinas*. Además se advierten las interacciones entre la *familia* y los *animales*, en especial hacia el final de la Fiesta, cuando se señala a los *caballitos* y se capa al *torito*. En palabras de Ramiro Poclava, es:

una descripción podríamos decir de las actividades que se hacen aquí, siempre los caballitos y los animalitos están por delante [...] porque ayudan a hacer muchas cosas aquí, para trasladarse, para llevar carga, es lo que está primero en ese sentido. [...] Y bueno, en la adoración tenemos a los animalitos adelante. Y después describe qué es lo que se sigue aquí con los animalitos, qué es lo que se hace. Los animalitos están aquí en la época que hay mucho pasto, generalmente casi todo lo que es el verano, y cuando se termina el pasto se los llevan; y para llevarlos, como les explicaba la vez pasada, de un lugar a otro, los marcamos [...]. Así que eso es también lo que hace, que va contando esta adoración a medida que van pasando las fiestas (2004).

Dentro de la vida cotidiana se incluye también la necesidad de propiciar la siembra, el ganado y el bienestar de la comunidad, mediante la adoración del conjunto de los *cachis*.

Por último, en lo que refiere a los *cachis*, recordemos la alternancia de la adoración con otras expresiones musicales, que incorporan más aristas a esta diversidad de experiencias. Las canciones patrias, estrechamente asociadas con la identidad nacional, al igual que otros emblemas nacionales, dan cuenta –y actualizan mediante la *performance*– de la formación de una comunidad nacional inseparable de sus otros internos –quienes conforman esa comunidad. Podemos afirmar, entonces, que la introducción de dichas expresiones en este momento clave y “tradicional”, apunta a expresar y generar la homogeneidad del ideario nacionalista, actualizando el sentido de pertenencia a comunidades mayores: la Nación Argentina y, dentro de ella, la provincia de Salta. Otras manifestaciones musicales que aparecen con fuerza en este contexto son las canciones litúrgicas, en especial el himno a la Virgen del Rosario. Se evidencia así la imbricación existente entre las “tradiciones” y el catolicismo, lo que “habla” de –y constituye– una comunidad integrada por “indígenas católicos” y, más aún, “indígenas católicos y argentinos”. La incorporación de la música de Vangelis da cuenta de la proyección global que tiene hoy la comunidad, tanto por la gran afluencia de turistas, a quienes en parte se destina esta música, como también por la misma inclusión de expresiones propias de la cultura de masas. Esto discute cualquier consideración de las culturas como estáticas y demuestra que Iruya no es una comunidad cerrada, con una discontinuidad respecto a procesos más amplios de circulación de bienes y sentidos a escala global,

sino que, por el contrario, éstos la atraviesan. Cuestiona también las divisiones dualistas que diferencian “tradiciones” de “modernidad”, ubicando a los indígenas en un pasado estático que, para “mantener” sus identidades, deben –y pueden– permanecer ajenos a la modernidad.

La serenata a la Virgen y el concurso del tamal

La serenata a la Virgen y el concurso del tamal son dos espectáculos de música y danza destinados a homenajear a la Virgen. A ello se agrega, en el segundo, la preparación de tamales por algunas personas, que son probados por un jurado que premia a los ganadores.²⁰ Los concursantes, además, instalan puestos para vender sus tamales mientras se realizan los espectáculos. Para ambos eventos se monta un escenario en la plaza de la iglesia, en el que músicos y bailarines actúan para homenajear a la Patrona. Se presentan grupos de música o danza del departamento de Iruya o de regiones cercanas y se convocan conjuntos musicales de otras zonas de Salta o Jujuy –unos pocos remunerados por la Municipalidad. En la serenata y en el concurso del tamal, los iruyanos reconocen tres tipos de expresiones musicales diferentes: lo que llaman folclor nacional: zambas, chacareras, cuecas, gatos, chamamés, escondidos; las coplas; y la denominada música andina: carnavalitos, huaynos, takiraris, tinku, sayas.

Los actores sociales suelen destacar que el llamado folclor nacional es música tradicional argentina, pero no es característico de la zona de Iruya; por ello, aunque muchos lo consumen, con frecuencia se le excluye de la cultura específicamente iruyana. Sin embargo, estas manifestaciones aparecen con frecuencia en el paisaje sonoro local; se escuchan por los medios de comunicación, se ejecutan en festivales y, en los últimos años, se han creado varios grupos de baile folclórico. La escuela ha cumplido un rol activo en la difusión de estas expresiones, consideradas aspectos fundamentales de la identidad nacional y provincial (Avenburg, 2008).

La música andina, por su parte, está muy difundida en Iruya. Ésta puede ser definida como un “subgénero de música popular originado en la región Andina, esto es, principalmente la región previamente ocupada por el imperio Incaico” (van der Lee, 2000:23). Como vimos, la zona de Iruya fue en tiempos prehispánicos incorporada al *Tawantinsuyu*. Por eso, aunque se señala que muchas expresiones de música andina no son específicas de allí, la mayoría de los iruyanos se identifican con ellas y explican dicha identificación por su procedencia quebradeña o boliviana (Avenburg, 2008).

20. El tamal es una comida considerada tradicional en la zona. Se prepara a base de choclo y carne, y se envuelve en hojas de maíz.

Se afirma a menudo que tanto la serenata como el concurso son modos de venerar a la Virgen mediante expresiones que forman parte de sus tradiciones como iruyanos, andinos, salteños y argentinos. En estos eventos confluyen especialmente los procesos de inscripción del Estado (Alonso, 1994), mediante los cuales la población local se ha ido constituyendo como argentina en tanto comunidad homogeneizada y, a la vez, “particular”, es decir, norteña e indígena. En ambos eventos se cristaliza la incorporación de los llamados pueblos andinos al Estado-Nación, una incorporación subordinada que fue de la mano de la paulatina naturalización de la identidad nacional. La inscripción cultural del Estado se expresa claramente en estos eventos, así como en las canciones patrias y en el desfile de los gauchos a caballo en otros momentos de la Fiesta. La mayoría de los actores se posiciona simultáneamente como kollas, andinos, salteños y argentinos.

Las copleadas

Las copleadas²¹ son frecuentes en Iruya en diferentes celebraciones, tales como la Fiesta del Rosario, el día de la Pachamama, el día de las Almas y el carnaval, entre otras. Estas expresiones suelen estar acompañadas por la caja y su ejecución puede ser colectiva o individual, aunque en Iruya se observan mucho más frecuentemente las coplas colectivas. Las copleadas son consideradas por los iruyanos como uno de los modos tradicionales de divertirse, que vienen “desde siempre” y son característicos de su cultura. Varias personas les atribuyen un origen precolombino y hay quienes señalan que las melodías “ancestrales” se habrían modificado al articularse con la música española. Como explica Bernabé Montellanos,

en realidad no son canciones, ¿no? Son melodías ancestrales que vienen desde la época precolombina, [...] nuestros abuelos no lo conocían como canciones, sino como melodías que están ligadas a la Pachamama, de instrumentos como ligados a la Pachamama. [...] [Las melodías] tienen un principio y no tienen un final... la diferencia es que ahora están como de repente buscando la forma, o cuando llegó la colonización, encontraron la forma de ponerle un principio y un final a través de la famosa copla (2002).

Entre las transformaciones de estas expresiones en su articulación con las europeas, estaría también el cambio del idioma quechua por el castellano. Estas perspectivas coinciden con las de musicólogos que asignan a las coplas un origen mixto, español y prehispánico (Aretz, 1952; Cámara de Landa, 2006; Vega, 1998).

21. Las coplas han sido abordadas desde la musicología y el folclor como parte de la familia genérica denominada baguala (Aretz, 1952; Cámara de Landa, 2006; Vega, 1998), la cual se incluye a su vez en el cancionero tritónico del Noroeste Argentino.

En las copleadas se canta en ronda, junto con el acompañamiento de la caja y, según la época del año,²² la quena, la anata o el erkencho. La gente canta y baila en conjunto, sueltos o tomados de la mano y, ocasionalmente, abrazados; parados uno al lado de otro, giran en sentido contrario a las agujas del reloj al ritmo de la caja. En la Fiesta del Rosario, las copleadas suelen producirse en forma espontánea y sin ser anunciadas por la organización general, aunque se sabe que eventualmente se van a realizar. Siguiendo el ciclo estacional, en esta época se emplean fundamentalmente las tonadas de invierno y a veces se acompañan con la quena. He observado la presencia de hasta tres grandes rondas de gente que, mientras canta, comparte bebidas alcohólicas.

Diversos actores sociales resaltan la importancia de las fiestas, y en particular de las copleadas, en relación con el acto de reunirse, pues el modo de coplear, en ronda y de la mano, “*más que nada tiene que ver con lo social, con el momento de esa reunión, y de compartir todo*” (Ramiro Poclava, 2008). Es muy común que se enfatice la vivencia de unión con el resto de los copleros. En palabras de Bernabé Montellanos,

es la conexión entre la persona conocida y desconocida, de distintas comunidades. Entonces esa conexión no tiene una traducción, digamos, es una forma de conectarnos entre nosotros, y por ahí no tener miedo del otro y compartir [...] tiene que ver con la filosofía de las comunidades en las cuales nosotros vivimos (2008).

Como se ha dicho, las copleadas son consideradas prácticas tradicionales, propias de la cultura local y resultado de expresiones precolombinas e hispánicas. Tanto en el plano verbal como en la puesta en escena, se percibe la centralidad de los actos de compartir, acercarse, forjar y reforzar lazos sociales. Los iruyanos suelen asociar fuertemente estas acciones con modos de relación comunitaria que, según muchos sostienen, se remontan a tiempos prehispánicos. Consideran así que las copleadas constituyen una práctica cultural que subsiste frente al “*avasallamiento*”, como a menudo dice Bernabé Montellanos, de la sociedad occidental: “*la transculturización es grande, pero se sigue manteniendo, la comunidad sigue manteniendo como era antes de la [...] llegada de los conquistadores, ¿no?*” (2002). Así, se conciben como claramente diferentes a los modos de acción imperantes en la sociedad envolvente. Muchos iruyanos encuentran, por ejemplo, que en esta última prevalece un individualismo en relación con la música que se distingue del carácter comunitario de las coplas. De acuerdo con Bernabé Montellanos,

22. Tanto el uso de algunos instrumentos como las tonadas de las coplas responden a la distinción estacional entre período seco y período lluvioso que, como observan Costa y Karasik (1996), rige el ciclo ritual.

El que vive en el cerro, el que vive en el pueblo... que inventa su copla, baja, la tira al pueblo [...] Nosotros acá no manejamos el criterio de 'yo escucho una copla, voy, la grabo para mí', no. Yo voy, canto mi copla y ya está. En cambio en la ciudad vos vas, grabás, tirás una copla, qué linda copla, la registran rápidamente, o 'es mía' o 'recopilación de tal' [...] Porque de repente allá [en el cerro] la gente no se pone desde un punto de vista analítico, registro de propiedad privada, no, simplemente viene, lo hace, lo canta, lo deja al pueblo, nada más [...] Esos derechos son distintos a nivel desde aquí, desde nuestra cultura, en cambio en Occidente, en la cultura occidental no, ellos registran todo (2003).

Podemos afirmar entonces que las copleadas expresan modos de relación considerados propios de la cultura local que fueron paulatinamente quebrados en su incorporación subordinada al patrón de poder del “mundo occidental”, e identificados como opuestos a los modos de relación que prevalecen en este último. Se advierte allí un sentido de pertenencia de corte local y que, en su misma reafirmación, mira críticamente hacia comunidades mayores en las que se inserta. Remarca así una distinción y oposición entre cultura local y sociedad occidental.

El baile popular

En la Fiesta del Rosario también se realiza lo que allí se denomina “baile popular”. Estos bailes, entre los cuales predomina la cumbia, son muy habituales en Iruya. En ellos, un conjunto musical ejecuta principalmente cumbia y, en menor medida, expresiones tales como las que allí se denominan música “romántica”, “latina”, “internacional”, “bolichera” y cuarteto.²³ Diferentes actores sociales suelen concordar en que la cumbia no es propia del lugar, pero que en la actualidad ocupa allí un espacio importante. En efecto, es muy frecuente escuchar este género estando en Iruya y algunos estudios destinados a las llamadas expresiones folclóricas o etnomusicológicas señalan la presencia de la cumbia en ésta y otras regiones cercanas desde hace ya varias décadas (Cámara de Landa, 2006; Pérez Bugallo, 1988; Restelli, 2006). Así, pese al imaginario que suele imperar en torno al panorama musical norteño, es usual que se escuchen y ejecuten estas expresiones “de moda”, muy difundidas en las grandes ciudades, especialmente entre los sectores populares (Alabarces *et al.*, 2008; Cragolini, 2006).

23. Estas expresiones suelen ser utilizadas para referirse a diversos géneros dentro de la música popular. Difundidas a través de los medios masivos de comunicación, los actores las consideran externas a Iruya y las asocian al mundo moderno (Avenburg, 2008). Si bien a veces están presentes en estos eventos, no adquieren la misma centralidad que la cumbia. Me referiré entonces específicamente a esta última por el lugar central que ocupa tanto en los discursos como en la práctica.

En Iruya, la cumbia suele estar asociada a la juventud y al mundo moderno, considerados ajenos a la cultura local. A menudo se critican los mensajes de sus letras y su amplia difusión en desmedro de las llamadas prácticas tradicionales. En opinión de Bernabé Montellanos, la relevancia que este género ha adquirido se debe en parte a que la gente “*está transculturizada*” y por el poder que han tenido agentes e instituciones para imponer prácticas externas y desvalorizar las locales: “*Bueno, ese es el pensamiento de mucha gente, de muchos paisanos. Que eso nos lo han metido, digamos. A renegar de nuestra propia cultura, por eso de hecho existen las cumbias, y eso*” (2002). Sin embargo, por lo general se acepta y disfruta de esta música, siempre y cuando no se deje de lado la “tradicional”.

Este género proviene, aunque con muchos cambios, de la cumbia colombiana y ha dado lugar a diferentes subgéneros, conformados a partir de las características regionales. Uno de los más escuchados y valorados en Iruya es la cumbia norteña. Según explica Graciela Restelli (2006), proviene de la adaptación de algunos huaynos, con los que comparten el esquema rítmico de base, o de la creación de otras nuevas, pero siguiendo el mismo estilo. De todas maneras, en Iruya se escuchan y gustan diferentes estilos de cumbia.

Los bailes suelen ser organizados por instituciones que cobran una entrada para recaudar fondos. Se realizan en el salón comunitario o en el complejo deportivo del colegio secundario, en donde se monta un escenario para los músicos; por lo general se contratan conjuntos de cumbia. Éstos habitualmente son del lugar²⁴ o proceden de Salta, Jujuy, Humahuaca o Bolivia. Aunque hay variaciones de una banda a la otra, en líneas generales suelen incluir voz, coros, guitarra eléctrica, bajo eléctrico, teclado, percusión y un animador. A estos eventos asisten fundamentalmente adolescentes y adultos jóvenes que bailan en parejas o en grupos, algunas veces sueltos y otras, tomados de la mano. Los bailes suelen durar hasta la madrugada.

Como vimos, en ocasiones se plantea en Iruya una oposición entre “cultura local” y “mundo occidental”. En esa oposición, la cumbia se inserta en este segundo grupo. Su presencia en la Fiesta –y en muchas otras situaciones cotidianas y extra-cotidianas– se relaciona con la cultura de masas, con la imposición de expresiones externas y con el relegamiento de “lo tradicional”. Esto se advierte también en la puesta en escena, que se diferencia claramente de aquélla que se desarrolla en prácticas tales como las copleadas (Avenburg, 2009). En estas últimas se pondera el compartir,

24. Hasta hace pocos años había en Iruya tres grupos de cumbia: “La Banda Joven”, “La Nueva generación” y “Carisma”; en la actualidad, sólo el primer grupo permanece activo.

el participar y la no distinción entre ejecutantes y audiencia, pues tanto los que coplean como los que escuchan están en la misma área, y estos últimos pueden entrar a coplear a la ronda cuando lo desean. En el caso del baile están claramente delimitadas las zonas de los actuantes —el escenario— y de la audiencia —el resto del espacio. La cumbia se asocia al mundo moderno y a modos de organización de la sociedad occidental considerados individualistas y jerárquicos, y fundamentalmente ajenos a la comunidad local.

Sin embargo, en el caso de la cumbia estos imaginarios entran en tensión con otros que enfatizan la coexistencia o, más exactamente, el carácter indisociable y mutuamente formativo de la comunidad local y el mundo moderno: el hecho de que una gran cantidad de iruyanos se haya apropiado de la cumbia ha provocado su inclusión entre los modos de festejar, de juntarse, de divertirse y de compartir; así, este género, que forma parte de la realidad iruyana, es incorporado a prácticas propias de la cultura local y, en esa misma incorporación, cobra nuevos sentidos. La cumbia proviene del mundo moderno, un mundo que ellos también integran y, a la vez, transforman. A todo esto se suma otro factor: la especial difusión de este género entre los sectores populares da cuenta del espacio estructural que ocupan los iruyanos en el mundo moderno, un lugar subordinado.

La feria

Durante la Fiesta del Rosario también se organiza una feria en la playa, a la entrada del pueblo (fotografía H). Suele tener grandes dimensiones, llegando a formarse hasta tres o cuatro hileras de carpas, pues viene a vender o trocar sus productos gente de muchas regiones —del interior del Municipio, de Isla de Cañas, de Jujuy. Se destaca la heterogeneidad de productos: se pueden comprar desde frutas, verduras, carne y gallinas, fuentes y cucharas de madera, ollas de cerámica, cueros y grandes mantas tejidas, hasta productos industriales como ropa, calzado, artículos electrónicos y discos compactos. Hay también puestos que venden comida preparada y bebidas.

Ferias como ésta, en el llamado mundo andino, han sido y son parte de los encuentros entre habitantes de distintas regiones destinados a cambiar productos de áreas ecológicas diversas. Esta modalidad se cuenta entre los mecanismos que, tras la desestructuración social y económica producida por la dominación española, permitieron reformular el modelo andino de acceso a recursos de diferentes ambientes (Karasik, 1984), integrándolo a su vez como parte de “la colonialidad del poder capitalista mundial” (Quijano, 2000:208). Si en el pasado el intercambio era exclusivamente de productos artesanales y agroganaderos, mediante el trueque, en la actualidad

se comercializan también productos industriales de diversa índole, e impera el dinero como valor de cambio. Distintos actores resaltan la importancia de las ferias y lamentan que el trueque haya disminuido por el aumento de la comercialización mediante el dinero.

Los iruyanos suelen asociar las actividades que se realizan en la feria con dos sistemas opuestos: por un lado, aquel característico del mundo prehispánico y de las comunidades andinas actuales; por el otro lado, el que proviene de la sociedad dominante y promovió la incorporación de productos y de un sistema de intercambio propio del “mundo occidental”. Como ocurre respecto a otras prácticas, también aquí se advierte en los discursos de los actores una perspectiva crítica sobre las modificaciones generadas por esa incorporación. Walter Cruz, por ejemplo, observa:

el trueque, los sistemas de producción, los sistemas de comercialización, de intercambio, era más fácil. Y bueno, eso era justamente lo que nos llevaba a no depender de nadie. Hoy día dependemos de un plan jefas²⁵, dependemos... [...] Dependés de que tengas plata. Antes no dependíamos de eso nosotros, y vivíamos felices [...] Y eso hacía que tengamos la variedad de alimentos y no teníamos que depender de nadie (2009).

Es esta oposición entre sistemas la que permite a los actores posicionarse críticamente ante el proceso que, de acuerdo con Quijano (2000), no se trata tanto de la coexistencia de dos sistemas separados como de la imbricación de patrones andinos de intercambio en un sistema más amplio propio del capitalismo mundial moderno (Quijano, *Ibidem*).²⁶

25 Se refiere a los planes nacionales de asistencia social, tales como el Plan Jefes y Jefas de Hogar y el Plan Trabajar.

26. No es mi objetivo cuestionar una u otra manera de “leer” la historia pasada y contemporánea; mi intención es dar cuenta de las maneras mediante las cuales los iruyanos interpretan sus experiencias, se posicionan ante esas interpretaciones y, en ese marco, construyen sentidos de pertenencia.

Iruya como lugar

El despliegue espacial de las actividades que integran la Fiesta del Rosario contribuye a darle a Iruya una identidad distintiva –o una confluencia distintiva de identidades– de la que emerge su constitución como lugar (Gupta y Ferguson, 1992). Las misas y novenas transcurren al interior de la iglesia. La misma se encuentra a la entrada del pueblo, siendo casi lo primero que se vislumbra al acercarse a él, ubicándola así en un lugar central y constituyéndola como imagen característica de Iruya (Fotografía A).

Acompaña, de esta manera, la construcción simbólica de un lugar caracterizado por un fuerte catolicismo. Las procesiones contribuyen a expandir este catolicismo a lo largo del pueblo; con su paso por las calles, éstas van adquiriendo sacralidad (Colatarci 2008) porque, como dice



Fotografía A. Vista de Iruya y la iglesia

Luisa Tolava, “*cuando pasa por acá la Virgen, es como que ella viene derramando su bendición*” (2008).

Pero el catolicismo que va contribuyendo a dar un sentido de lugar a Iruya toma aquí características particulares a partir de la adoración de los *cachis*, que acompañan las procesiones y despliegan su *performance* ante la iglesia. Se va conformando así una Iruya católica, pero también indígena, en la que se hace patente la articulación entre experiencias y resignificaciones. Esto se acrecienta con las copleadas, que ocupan tanto espacios públicos –la Plaza de la Tablada– como privados, cuando se desarrollan en casas o negocios particulares. El modo “tradicional” de festejar y divertirse, de compartir con el pueblo y con la Virgen, propio de los iruyanos como indígenas y norteños se solapa entonces con otras identidades que van dando su configuración distintiva al lugar. Lo mismo se puede decir respecto a la feria, que se extiende en la misma entrada del pueblo, reforzando así el carácter andino y las prácticas de raíces prehispánicas que realizan sus habitantes.

Se puede advertir entonces cómo se despliega una multiplicidad de identidades y comunidades, las cuales se complejizan aún más con el recorrido de los gauchos a caballo, la presencia de canciones patrióticas y el folclor nacional ejecutado en la serenata y el concurso del tamal. Todo ello transcurre por las calles durante las procesiones y frente a la iglesia, centro de la lugar en el que el catolicismo andinos y prehispánicas – partir de contextes –, se suman Y como si esto agrega el “municipal” y “externo”, con industriales que



Fotografía B. Cachis adorando ante la Virgen del Rosario

la feria con los artesanales y agropecuarios, y con sus diversas prácticas musicales. Estas últimas son a veces incluidas en el espacio ritual –como la música de Vangelis– y otras veces transcurren por separado, como es el caso del baile popular; pero no por ello dejan de contribuir a la construcción de la distintividad de una Iruya indígena, andina, salteña, argentina, católica, “tradicional” y “moderna”.



Fotografía C. Procesión por las calles de Iruya

Esta construcción de su distintividad no está exenta de las lecturas que realizan los iruyanos respecto a sus experiencias, lecturas en las que revalorizan modos de relación que asocian con el mundo andino y con su pasado prehispánico, critican su inserción desigual en el “mundo occidental” y, no obstante, retoman y resignifican prácticas impuestas y apropiadas. Podemos advertir así, tanto en sus discursos como en sus prácticas, una tensión entre, por un lado, una interpretación de sus experiencia que se opone tradición a modernidad, cultura local a cultura occidental,²⁷ pasado a presente y,

27. Es importante destacar que se trata de la construcción que hacen los iruyanos acerca de su propia cultura. La misma es contextual y dinámica, y está inmersa en campos de disputas (Wright, 2007) de los que participan tanto los diversos grupos de la comunidad como agentes e instituciones de la sociedad envolvente.



Fotografía D. Cachi negro o rubio

por el otro lado, un imaginario que no las considera entidades excluyentes sino mutuamente imbricadas y formativas. Siguiendo la primera acepción, cabe señalar que se trata de un posicionamiento que posibilita revalorizar sus propias prácticas y saberes, al tiempo que cuestiona la explotación, el despojo y la desestructuración de

modos de organización comunitarios. Considerando la segunda concepción, podemos decir que se cuestionan los imaginarios folclorizantes que pretenden anclar a los pueblos indígenas en un “pasado prístino y estático”, al tiempo que dan cuenta del carácter dinámico de su cultura.

Así, los iruyanos desenvuelven prácticas diversas que se articulan y resignifican en sus propios desarrollos, siempre insertas en contextos mayores, entre la colonialidad y la revalorización –en especial en la actualidad–, de sus identidades étnicas. Ambas acepciones están presentes en la conformación de un sentido de pertenencia complejo y heterogéneo; es decir, un proceso de formación de comunidad que incluye diversos referentes identitarios –producto de las diversas comunalizaciones antes descritas– cargados de sentidos y a los que, a su vez, se les asignan nuevos –y viejos– significados en la misma *performance*.

Conclusiones

La Fiesta del Rosario es un evento conformado por actividades muy diversas. Tanto su puesta en escena como las lecturas que los actores realizan de estas actividades hacen referencia, entre otras cosas, a su historia y a las comunidades que integran. La liturgia católica tiene una presencia fundamental en el plano musical, en las misas y las



Fotografía E. Cachis grandes y chiquitos:
los toritos embistiendo contra el viejo

procesiones. Dicha presencia no se manifiesta como si fuera una dimensión separada, sino que es parte del conjunto de la Fiesta, que se constituye así como propia de indígenas católicos y argentinos. La inscripción cultural del Estado se observa en el canto de los himnos patrios, el despliegue de las banderas argentina y salteña en las procesiones, la ejecución de música folclórica y la incorporación de los gauchos a caballo. Esta inscripción, además, particulariza manifestaciones tales como las coplas, la música andina, la feria y los *cachis*, construyendo la alteridad ante una Nación Argentina que se presenta como “unidad étnica dotada de una cultura singular propia homogénea y reconocible” (Segato, 2007:49).

Con esta construcción de la alteridad se articulan las perspectivas de los actores sociales locales, quienes valoran y fomentan cierta distintividad mediante las prácticas devocionales, musicales y económicas asociadas al



Fotografía F. Familia ejecutando el baile de corneta

mundo prehispánico, tales como la adoración de los *cachis*, las copleadas y la feria. Dicha distintividad incluye a la comunidad iruyana y, a veces, se extiende a los grupos más amplios de los kollas y los llamados pueblos andinos. Esto ocurre por el denominador común que poseen la adoración de los *cachis* y otras adoraciones norteñas, la centralidad de las coplas —que identifican también a otras poblaciones del actual Noroeste Argentino—, y la ejecución de música andina. El vínculo con estas comunidades más amplias se hace patente también en las prácticas económicas de la feria. Se suman además el baile popular, la música de Vangelis y los productos industriales vendidos en la feria, materializando el hecho de que la comunidad es parte del mundo “moderno” y “global”, y de la cultura de masas. A la vez, el estar inserto en un mundo globalizado no impide que se desplieguen distintividades que desarrollan los mismos actores.

Se puede ver, entonces, a diferencia de lo que sugieren las posturas folclorizantes, que ser kolla no excluye en absoluto desarrollar una identidad en términos de modernidad; si bien los iruyanos generalmente buscan “mantener” las “tradiciones”, ellos también discuten los imaginarios exotizantes que pretenden situarlos en un tiempo ahistórico y en un espacio cerrado. Al respecto, dice Bernabé Montellanos:

muchos a veces vienen y dicen 'pero acá han perdido su identidad, porque cómo van a bailar cumbia'; escuchame, no es así, porque nosotros durante todo el año cantamos nuestras coplas, nuestras danzas, y entonces hay un momento que pasa esto, y una vez al mes también pasa eso. Así que todo eso [...] Nosotros seguimos siendo lo que somos, indígenas, y todo lo otro es como un aggiornamento (2008).



Fotografía G.
Caballitos y torito entrecruzándose en la adoración

De esta manera, se ve por un lado a la cumbia como algo externo y producto de la imposición cultural y mercantil.; por otro, se acepta su presencia, en tanto forma parte del gusto de muchos iruyananos. Es desde su realidad actual, en el contexto de reivindicación y revalorización de sus derechos como pueblos originarios, que ellos, por un lado, se apropian y resignifican prácticas consideradas externas, modernas y occidentales, cuestionando así su condición de “externalidad”. Por otra parte, remarcan una oposición entre “cultura local” y “mundo occidental”; una oposición que, como vimos, no refiere a dos entidades discontinuas, sino a referentes que se imbrican mutuamente pero, en tanto universos de sentido, implican interpretaciones y posicionamientos ante la propia historia. Y en esas interpretaciones y posicionamientos, remarcan la propia distintividad, y revalorizan modos de organización que fueron reprimidos y desestructurados en su incorporación subordinada en “la colonialidad del poder” (Quijano, 2000).

En suma, vemos que en la Fiesta del Rosario se llevan a cabo prácticas diversas que dan cuenta de su carácter dinámico y heterogéneo; cuestionan así los imaginarios que presentan a las prácticas llamadas “tradicionales” como invariables, a quienes las realizan como a-históricos, y a sus culturas como inamovibles, homogéneas y clara-

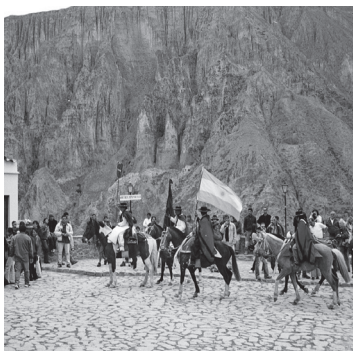


Fotografía H. Vista de la feria en la playa

mente delimitadas. Asimismo, mediante la puesta en escena de las diversas expresiones, los actores se posicionan como integrantes de diferentes comunidades, identificándose como indígenas, kollas, ocloyas, quechuas, andinos, iruyanos, salteños, argentinos, católicos –además de tradicionales y modernos. Estos referentes dan cuenta de los procesos históricos a lo largo de los cuales se fueron generando varios sentidos de pertenencia, de donde emergen las identidades que manifiestan hoy en día los iruyanos.

La Fiesta no sólo expresa esas identidades y da cuenta de los procesos históricos y las comunalizaciones; en la misma *performance* los actores interpretan y se posicionan ante dichos procesos. En esas lecturas críticas de su historia y en esos posicionamientos, construyen sus identidades. Finalmente, el despliegue a lo largo del pueblo de las diversas actividades en las que, entre otras cosas, se performan identidades, implica construir –modificar, reforzar, recrear– Iruya como lugar, imbuido de esas trayectorias y sentidos. Un lugar en el que confluyen esas comunidades yuxtapuestas, y que recrea una distintividad que emergió y emerge de

la intersección de su implicación específica en un sistema de espacios jerárquicamente organizados con su construcción cultural como una comunidad o localidad (Gupta y Ferguson, 1992:8; mi traducción).



Fotografía 1. Gauchos a caballo

Recibido: 4 de junio de 2013 Aprobado: 24 de octubre de 2013

Bibliografía

- Alabarces, P., Salerno, Daniel, Silba, M. y Spataro, C. (2008). “Música popular y resistencia: los significados del rock y la cumbia”, en: Alabarces, Pablo y María G. Rodríguez (comps.), *Resistencias y mediaciones. Estudios sobre cultura popular*. Buenos Aires: Paidós, 31-58.
- Alonso, A. M. (1994). “The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity”, en: *Annual Review of Anthropology* 23, 379-405.
- Anderson, B. (1993). “Introducción”, en: *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE, 17-25.
- Aretz, I. (1952). *El Folklore musical argentino*. Buenos Aires: Ricordi Americana.
- Avenburg, K. (2008). “Entre la copla y la cumbia, entre cornetas y guitarras. Músicas e identidades en la Fiesta del Rosario (Iruya, Salta)”, en: Woods, Marcela (coord.), *Tesis de Licenciatura del Departamento de Ciencias Antropológicas II*. 1ª ed. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Laser Disc (en CD).
- Avenburg, K. (2009). “Coplas y cumbia. Música y performance en el carnaval de Iruya (Salta, Argentina)”. Ponencia presentada en la *VIII Reunión de Antropología del Mercosur*. Buenos Aires, 29 de septiembre al 2 de octubre. Publicación electrónica de la ponencia en *Actas de la VIII Reunión de Antropología del Mercosur*.
- Avenburg, K. y Talellis, V. (2006). “La devoción en escena. Teatro, ritual y experiencia en la adoración a la Virgen del Rosario”, en: *Anuario de Estudios en Antropología Social*. Buenos Aires: Centro de Antropología Social-IDES, 197-206.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: FCE.
- Briones, C. (1998). *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Brow, J. (1990). “Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past”, en: *Anthropological Quarterly* 63 (1), 1-6. Traducción de la cátedra de etnolingüística de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- Bruner, E. (1986). “Experience and Its Expressions”, en: Turner, V. y Bruner, E. (eds.), *The Anthropology of Experience*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press, 3-30.
- Cámara de Landa, E. (2006). *Entre Humahuaca y La Quiaca. Mestizaje e identidad en la música de un carnaval andino*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Cladera, J. (2008). “Implicancias de la apropiación comunitaria de la tierra sobre las actividades de subsistencia de la Comunidad Kolla de Finca Santiago (provincia de Salta)”, en: Woods, M. (coord.), *Tesis de Licenciatura del Departamento de Ciencias Antropológicas II*. 1ª ed. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Laser Disc (en CD).
- Colatarci, M. A. (2008). *Tiempo y espacio en las celebraciones y rituales del Noroeste argentino*. Buenos Aires: Asociación Amigos de la Educación Artística.

- Corrigan, P. y Sayer, D. (1985). "Introduction"; "Afterthoughts", en: *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford, GB: Basil Blackwell, 1-13; 182-208.
- Costa, M. y Karasik, G. (1996). "¿Supay o diablo? el carnaval en la Quebrada de Humahuaca", en: Ross Crumrine, N. y Schmelz, B. (comps.), *Estudios sobre el sincretismo en América Central y los Andes*. Bonn: Colección Estudios Americanistas de Bonn, 275-304.
- Cragolini, A. (2006). "Articulaciones entre violencia social, significante sonoro y subjetividad: la cumbia villera en Buenos Aires", en: *Trans. Revista Transcultural de Música* 10. Disponible en: <http://www.sibetrans.com/trans/a147/articulaciones-entre-violencia-social-significante-sonoro-y-subjetividad-la-cumbia-villera-en-buenos-aires>
- Dussel, E. (1998). "Was America Discovered or Invaded?", en: *Concilium* 200, 126-134.
- Duviols, P. (1977). *La destrucción de las religiones andinas (conquista y la colonia)*. México: UNAM.
- Gastaldi, M. y Acevedo, V. (2010). "Los promesantes de la Virgen del Rosario de Iruya Salta y sus vinculaciones con Quebrada de Humahuaca y el mundo andino", en: Cruz, E. (comp.), *Carnavales, fiestas y ferias en el mundo andino de la Argentina*. Salta: Purmamarka Ediciones, 199-218.
- Gupta, A. y Ferguson, J. (1992). "Beyond 'Culture': Space, Identity and the Politics of Difference", en: *Cultural Anthropology* 7 (1):6-23.
- Hocsman, L. D. (2000a). "Transhumancia y sistema de uso común del territorio en la cordillera oriental (Salta)". Ponencia presentada en las *IV Jornadas de Antropología Sociocultural*. 23 y 24 de junio, Rosario.
- Hocsman, L. D. (2000b). "Políticas territoriales y etnicidad en los valles intermontanos de la cordillera oriental (Salta-Argentina)", en: Trincherro, Hugo y Alejandro Balazote (comps.), *Etnicidades y territorialidades en redefinición. Una perspectiva histórica y antropológica*. Córdoba: Imprenta de la Facultad de Filosofía y Humanidades (UNC), 107-123.
- Karasik, G. (1984). "Intercambio tradicional en la Puna jujeña", en: *Runa* XVI:51-91.
- Lorandi, A. M. (1984). "Pleito de Juan Ochoa de Zárate por la posesión de los indios Ocloyas", en: *Runa* XVI, 125-145.
- Lorandi, A. M. (1991). "Evidencias en torno a los Mitmaqkuna incaicos en el N.O. argentino", en: *Antropologica* 9, 213-236.
- Madrazo, G. (1982). *Hacienda y encomienda en los Andes. La Puna Argentina bajo el Marquesado de Tojo. Siglos XVII a XIX*. Buenos Aires: Fondo Editorial.
- Merlino, R. y Rabey, M. (1993). "Resistencia y Hegemonía: cultos locales y religión centralizada en los Andes del Sur", en: *Sociedad y Religión* 10-11, 146-166.
- Morina, J. (1997). "Articulación y subordinación de una población campesina. Un caso de análisis diacrónico en el Noroeste argentino", en: Otero, H. y Velázquez, G. (comps.). *Poblaciones Argentinas. Estudios de demografía diferencial*. Tandil: PROPIEP, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 189-214.

- Murra, J. (1975). "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas", en: *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 59-115.
- Occhipinti, L. (1999). *Global Visions, Local Voices: Economic Development and Religious Organizations in two Indigenous Communities in Argentina*. Ph.D. Thesis, Department of Anthropology, McGill University. Inédita.
- Pérez Bugallo, R. (1988). *Folclore Musical de Salta*. Buenos Aires:Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- Quijano, A. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en: Lander, Edgardo (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 201-246.
- Reboratti, C. (1998). *El Alto Bermejo. Realidades y conflictos*. Buenos Aires:Editorial La Colmena.
- Restelli, G. (2006). "Las comparsas de Humahuaca: polisemia del carnaval", en: Cámara de Landa, E. *Entre Humahuaca y La Quiaca. Mestizaje e identidad en la música de un carnaval andino*. Valladolid:Universidad de Valladolid, 43-58.
- Ruiz I., Pérez Bugallo, R. y Goyena, H. (1993). *Instrumentos musicales etnográficos y folklóricos de la Argentina*. Buenos Aires: Secretaría de Estado de Cultura e Instituto Nacional de Musicología "Carlos Vega".
- Sánchez, S. y Sica, G. (1990). "La frontera oriental de Humahuaca y sus relaciones con el Chaco", en: *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 19 (2), 469-497. Lima.
- Schechner, R. (2000). *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Buenos Aires:Libros del Rojas, UBA.
- Segato, R. (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Talellis, V. (2010). *La Fiesta Patronal como proceso social. Una aproximación antropológica hacia la dinámica de identificación en Iruya (Salta- Argentina)*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Inédita.
- Turner, V. (1982). *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. Nueva York:PAJ Publications.
- Van der Lee, P. (2000). *Andean Music from Incas to Western Popular Music*. Gotemburgo:Skrifter från Institutionen för musikvetenskap N° 59, Department of Musicology, Göteborg University.
- Vega, C. (1998). [1944]. *Panorama de la música popular argentina*. Buenos Aires: Losada.
- Weinberg, M. (2004). *Identidad y Política. Formas de organización en la Comunidad Kolla de Finca Santiago (Iruya – Salta)*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Inédita.
- Wright, S. (2007). "La politización de la 'cultura' ", en: Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V., *Constructores de Otriedad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. Buenos Aires: Antropofagia, 128-141.
- Zanolli, C. (2005). *Tierra, encomienda e identidad: Omaguaca (1540-1638)*. Buenos Aires:Sociedad Argentina de Antropología.