

RECONSTRUYENDO EL COMPONENTE EXPERIENCIAL DE LA ETNOGRAFÍA EN IRUYA (SALTA, ARGENTINA)¹

RECONSTRUCTING THE EXPERIENTIAL COMPONENT OF ETHNOGRAPHY IN IRUYA (SALTA, ARGENTINA)

Karen Avenburg *

Universidad Nacional de Avellaneda (Argentina)

Verónica Talellis **

Universidad Nacional de Avellaneda (Argentina)

Resumen

El objetivo de este artículo es reflexionar acerca del rol que han jugado nuestras experiencias a lo largo de sucesivos trabajos de campo en Iruya (Salta, Argentina). Nos centraremos en cuatro celebraciones que forman parte del ciclo ritual iruyano: el Carnaval, el Día de la Pachamama, la Fiesta Patronal de la Virgen del Rosario y el Día de las Almas. Sin adentrarnos en cada una de estas celebraciones, pondremos en diálogo algunos de los aspectos performáticos que observamos y desarrollamos en trabajos previos, con las experiencias vividas a lo largo de nuestras trayectorias etnográficas. En dichos trabajos nos referimos a los rituales como *performances* que implican actualizaciones de las experiencias (Turner, 1982, 1985; Bruner, 1986). Aquí nos proponemos analizar cómo también los escritos que producimos son expresiones e interpretaciones de experiencias, en este caso, de aquellas que atravesamos como actrices sociales.

Palabras clave: Iruya. Performance. Experiencia. Etnografía. Ritual.

¹ Una versión anterior de este trabajo fue presentada en la mesa “Cuerpos en movimiento: perspectivas etnográficas”, de la X Reunión de Antropología del MERCOSUR. Agradecemos muy especialmente a Ana Spivak por la generosa y atenta lectura de este trabajo. Estamos también en deuda con los iruyanos por las charlas y discusiones, y por las experiencias compartidas.

* Doctora en Ciencias Antropológicas (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires). Actualmente es docente e investigadora en la Universidad Nacional de Avellaneda.

** Verónica Talellis es Profesora y Licenciada en Ciencias Antropológicas (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Actualmente (y desde 1998) trabaja en el área de gestión cultural de la Dirección General de Promoción Cultural, Ministerio de Cultura del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.

Abstract

This article aims at reflecting on the role that our experiences have played during our fieldwork in Iruya (Salta, Argentina). We will focus on four celebrations of the Iruyan ritual cycle: the Carnival, the Pachamama's Day, the Rosario Virgin's Patronal Festivity, and the Soul's Day. Without deepening on each one of these ceremonies, we will relate some of the performatic aspects that we have observed and developed in prior works with the experiences that we have lived during our ethnographic trajectories. In those previous works we have analyzed rituals like performances that actualize experiences (Turner, 1982, 1985; Bruner, 1986). In this work we argue that the articles we have produced are also expressions and interpretations of our experiences as social actresses.

Key words: Iruya. Performance. Experience. Ethnography. Ritual.

INTRODUCCIÓN

Comenzamos a viajar al Departamento de Iruya en el año 1997 cuando, junto con otras dos (entonces) estudiantes de Ciencias Antropológicas, Ana Spivak y Paula Dayan, conformamos el grupo Tiruyanas. Con este grupo realizamos talleres artísticos y recreativos con chicos de diferentes localidades del Departamento, actividades que no sólo contribuyeron a forjar lazos intensos con diferentes actores sociales sino que, además, incidieron en la forma de participación que tuvimos en nuestros posteriores trabajos de campo. Estas formas de participación, por supuesto delineadas también por la clásica observación participante sistematizada ya en tiempos de Malinowski (1986 [1922]), no hubiera podido excluir nuestra inmersión corporal, modalidad que nos marcó desde esas primeras actividades. Se hizo evidente la importancia de participar en los eventos para poder percibir otras dimensiones –sensitivas, emocionales, físicas–. Desde ya, esto no significa una suerte de “transformación en nativo”, sino simplemente la posibilidad de vivenciar los eventos de manera tal que surjan nuevas ideas y preguntas. Asimismo, estas formas de participación hicieron que nunca dejáramos de pensar y reconocer que no éramos agentes “objetivos” y externos que registran una realidad ajena; por el contrario, participamos e incidimos en actividades, discusiones y relaciones que siempre se construyen intersubjetivamente. Hace ya más de 10 años comenzamos, paralelamente, a realizar nuestras investigaciones de grado y postgrado. En ese marco, ya más “vestidas” de antropólogas que de “titiriteras” –como hasta hace poco nos llamaban los chicos por las calles de Iruya-, realizamos sucesivos trabajos de campo.

A largo de los años de visita al campo hemos podido participar de cerca y reiteradas veces de cuatro celebraciones rituales: el Carnaval, el Día de la Pachamama, la Fiesta Patronal de la Virgen del Rosario y el Día de las Almas. Asimismo en distintos trabajos hemos analizado muchos de estos rituales como *performances* que recrean experiencias que, a su vez, son leídas e interpretadas desde determinadas condiciones sociohistóricas. Para ello retomamos los análisis de Víctor Turner (1982; 1985; entre otros) y Edward Bruner (1986a), quienes se han referido a las *performances* como expresiones, reexperiencias y recreaciones de experiencias vividas por los grupos sociales. Desde esta perspectiva, se trata de secuencias de actividades que provienen de experiencias pasadas o actuales y, al mismo tiempo, les proveen de los significados generados en la misma *performance*. Pero esto no se

refiere únicamente a los llamados “nativos”. Las experiencias son leídas e interpretadas no solo por los iruyanos sino, en este caso, por nosotras en tanto etnógrafas.

Entendemos entonces que las lecturas de experiencias actuales y pasadas que la comunidad iruyana hace sobre la totalidad del ciclo ritual local y en particular sobre cada ritual del ciclo, lleva implícitas actualizaciones de vivencias transmitidas oral y corporalmente, a la vez que experimentadas por ellos. Actualizaciones que son, en el momento del relato o de la vivencia, interpretadas también por nosotras en tanto etnógrafas. A su vez, estas interpretaciones están mediadas por nuestras subjetividades y por la elección de marcos teóricos específicos, que luego se expresan en nuestras producciones. Pero si bien se trata de “interpretaciones de segundo y tercer orden” (Geertz, 2003), no debemos pensar que nuestros discursos y los de los iruyanos son dos entidades claramente separadas. Existe una dialéctica entre los discursos de los iruyanos y sus distintas experiencias performáticas. Estos discursos y experiencias se articulan reflexivamente con nuestras producciones etnográficas, pues si estas últimas se sustentan en gran parte sobre ciertas narrativas teóricas que funcionan como guías interpretativas, también se trata de etnografías coautoradas (Bruner, 1986b). Pues en los distintos trabajos etnográficos nuestras interpretaciones se construyeron en base a la observación con participación, al diálogo entre nosotras y, también, a reflexiones y discusiones compartidas con nuestros interlocutores.

En este sentido el presente trabajo está orientado a analizar cómo también los escritos que producimos son expresiones e interpretaciones de experiencias, en este caso, de aquellas experiencias de campo que atravesamos como actrices sociales. Esto se vincula con las distintas modalidades de participación en función de los roles disponibles en cada evento. Intentamos reflexionar sobre el componente experiencial de la etnografía (Bruner, 1986a) a partir de nuestra propia participación en algunos rituales iruyanos. La importancia de exponer y reflexionar acerca del proceso de la investigación es defendida por Catalina Wainerman (2000) en *La trastienda de la investigación*. Siguiendo esta línea, nos interesa “compartir con los lectores la verdadera historia de [nuestras] ideas de investigación” (Wainerman, 1976: 99; en Wainerman, 2000: 37, nota al pie).

A fines de una clara exposición de lo planteado, en el apartado siguiente se expondrá una caracterización general de las cuatro celebraciones mencionadas, haciendo especial

hincapié en su pertinencia en el ciclo ritual iruyano. A continuación se señalarán las principales características descriptivas y se desarrollará brevemente cada secuencia ritual. Con la propuesta de ir deconstruyendo los análisis previos en el campo, nos detendremos en el proceso de construcción de las producciones analíticas que realizamos en otras oportunidades. Para ello haremos una muy sucinta descripción del ritual, seguida por la exposición de algunos elementos performáticos y los análisis que hicimos sobre ellos para, finalmente, presentar el modo en que nuestra propia experiencia nos llevó a esos análisis. Luego de detenernos en cada una de las celebraciones, reflexionaremos sobre la relación entre la experiencia en el campo y los abordajes resultantes. Por último, en las conclusiones retomaremos las ideas ya desarrolladas para enfatizar la centralidad del componente experiencial de la etnografía.

CELEBRACIONES RITUALES

Como en una gran variedad de regiones del área geográfica andina, distintas comunidades del Noroeste argentino, en el marco del ciclo de celebraciones rituales-festivas, homenajean a la Pachamama, al Patrón/a del pueblo, a las almas de los difuntos y celebran el Carnaval.

Rodolfo Merlino y Mario Rabey (1978) observan que en estas celebraciones confluyen, entre otras cosas, el ciclo ritual y el “ciclo agrario-productivo”. De ahí la denominación “ciclo agrario-ritual”, que se estructura en torno a dos fases centrales del ciclo estacional: la estación seca y la estación lluviosa. La primera se inicia con los cultos propiciatorios destinados a la Pachamama en el mes de Agosto, época de mayor rigor climático y agotamiento de pastos y reservas alimenticias. La segunda se inicia con las celebraciones de Todos los Santos y el Día de las Almas, y culmina con los carnavales; es la época de las cosechas y el reverdecimiento de las zonas cercanas de pastoreo, cuando se festeja y agradece la abundancia y la reproducción (Merlino y Rabey, 1978; Costa y Karasik, 1996). En ese ciclo se insertan, como vemos, tres de las celebraciones aquí tratadas. Algo diferente ocurre con el caso de la Fiesta del Rosario; si bien hay quienes le atribuyen un origen precolombino explicando que se trataba de reuniones que daban inicio a la época de siembra, observan que quizás las mismas no se celebraban en esta época específica sino que la fecha se habría modificado en función de su inserción en el calendario gregoriano. En efecto, en la actualidad, muchas fiestas del santoral católico en estas regiones se insertan en

el contexto de superposición de festividades del calendario cristiano con los ciclos rituales indígenas (Merlino y Rabey, 1978; Costa y Karasik, 1996).

La articulación de elementos provenientes tanto del catolicismo como de la religiosidad prehispánica es aseverada por muchos iruyanos, quienes enfatizan la asociación entre las celebraciones abordadas en esta ponencia y costumbres previas a la llegada de los españoles. Pero el hecho de que muchos iruyanos remarquen esta distinción y confluencia no quita el que generalmente destaquen estas celebraciones como parte de la cultura local. En efecto, reconocen en esta cultura prácticas con diversas procedencias –prehispánica, colonial, nacional- y asociaciones: los indígenas, el catolicismo, la Argentina, las “tradiciones”, el mundo “moderno”, etc. Estas prácticas son resignificadas en su articulación y en la puesta en escena por los actores que, hoy en día, adscriben generalmente al grupo étnico kolla.

Como mencionamos al comienzo del artículo, desde 1997 venimos desarrollando distintas actividades en la zona de Iruya, tanto en trabajos conjuntos como individuales. En un primer momento lo hicimos coordinando talleres de plástica, música y títeres en distintas comunidades del interior del Departamento; posteriormente, sumamos a estas tareas nuestras respectivas investigaciones en el campo de la antropología. Si bien cada una realizó su tesis de forma individual (Avenburg, 2008 y 2012; Talellis, 2010), paralelamente elaboramos escritos que presentamos conjuntamente en distintas actividades académicas.

Durante todos estos años consecutivos tuvimos la oportunidad de acompañar a diferentes integrantes de la comunidad, no sólo en las celebraciones propiamente dichas, sino también en las distintas actividades que se realizan previamente a ellas. Estas experiencias nos permitieron vivenciar las celebraciones en su totalidad y, al adentrarnos desde nuestra misma experiencia corporal, pudimos acercarnos a algunas prácticas y representaciones de otra manera. Así, la participación en “el hacer” nos ha permitido acceder a un conocimiento diferente que el mero relato de los “otros” o a la simple observación (Briggs, 1986).

DECONSTRUYENDO NUESTROS ANÁLISIS

En la presente sección nos proponemos desandar nuestro proceso de análisis con el objetivo de mostrar cómo algunos de los aspectos performáticos que observamos y desarrollamos en trabajos previos, son inseparables de las experiencias vividas a lo largo de nuestras trayectorias etnográficas. Trazaremos para ello, junto con una breve descripción del análisis de las celebraciones, los lineamientos para re-pensar cómo se fueron tejiendo nuestras relaciones con los iruyanos y sus prácticas, al tiempo que analizaremos la influencia que tuvo nuestro modo de acercamiento al campo a la hora plasmar nuestras interpretaciones en los distintos trabajos que elaboramos juntas o por separado.

Carnaval

Secuencia y análisis del ritual

El Carnaval, cuya fecha varía en función de la Pascua en el calendario gregoriano, tiene lugar en el mes de febrero. Es una celebración que los actores sociales asocian con la diversión y con el acto de compartir con la comunidad y con la Pachamama, a quien se agradecen sus productos celebrando la multiplicación de los alimentos. Incluye una serie de actividades que se dividen entre el carnaval grande –de sábado a miércoles- y el chico –sábado y domingo-. En el primero, las actividades consisten en la sacada del Carnaval, la yerra y señalada de animales, los almuerzos y las copleadas; en el segundo, se realiza un baile popular, sale a coplear la comparsa de disfrazados y se entierra el Carnaval².

En diferentes trabajos (Avenburg, 2009, 2010 y 2012), una de las autoras ha destacado, entre otras cosas, que en algunas actividades del Carnaval iruyano, tales como las copleadas, las marcadas y señaladas, y los almuerzos, se advierten claramente, en la puesta en escena, los idearios de unirse, compartir, forjar y reforzar lazos sociales, que los actores señalan como característicos del Carnaval. En las copleadas, por ejemplo, se canta en conjunto,

² Por razones de espacio, no nos detendremos aquí en los detalles de cada fiesta ni en el conjunto de las voces de nuestros interlocutores que acompañan nuestras afirmaciones. Remitimos para ello a los trabajos citados.

acompañados por la caja³, girando en ronda en el sentido contrario a las agujas del reloj. Paralelamente se comparten bebidas -vino, licor, gaseosa con vino, chicha, “paticabra”, “calapa”, “yerbeao”, anís con alcohol, etcétera-. Según señalan muchos iruyanos, todo esto se vincula con las maneras “tradicionales” de festejar y divertirse, de carácter fundamentalmente colectivo. En palabras de Ramiro Poclava⁴, el acto de coplear

“más que nada tiene que ver con lo social, con el momento de esa reunión, y de compartir todo”, ya que “para reforzar esos lazos sociales se hace esto”.

En cuanto a los almuerzos, marcadas y señaladas, aunque se trata de actividades diferentes de las copleadas, muchos comentarios van en el mismo sentido: se destaca el acto de compartir el trabajo vinculado a la hacienda y, también, la comida producto del trabajo. En este caso, además, se vincula esta modalidad con la reciprocidad andina, explicada como el “torna-vuelta”, es decir,

“yo te presto y después vos me volvé a devolver”, que “Es la organización que teníamos antes” (Ramiro Poclava).

Esto se puede observar en la puesta en escena también, cuando una gran cantidad de gente de la comunidad acude al almuerzo que organiza una familia al inicio del Carnaval, comparte la comida de fuentes comunes y luego se dirigen a los corrales, donde los hombres pialan, marcan y señalan a los animales, las mujeres les reparten chicha y otras bebidas, y muchos asistentes observan y se suman luego a las copleadas. En sus propias interpretaciones, Avenburg ha señalado que parece haber una reivindicación de modos de organización asociados con la cultura local y en muchos casos con el mundo prehispánico, en función de las asociaciones que hacen los actores entre los mencionados actos de compartir y los modos de relación destacados como propios de su cultura y quebrados por el “mundo occidental”.

³ A veces también los cantores se acompañan con la anata o el erkencho, que son los instrumentos que se utilizan en este período estacional –la época lluviosa–.

⁴ Si bien en este trabajo no abundaremos en citas textuales de nuestros interlocutores, cuando lo hacemos consignamos sus nombres reales, pues esa fue la preferencia que manifestaron nuestros diferentes interlocutores al consultarles, hace pocos años, si deseaban aparecer con nombres ficticios o reales.

También ha sostenido que en las copleadas las diversas individualidades se entremezclan y unen al cantar, beber y bailar, y que se pierde parcialmente la noción del tiempo, al cantar y beber toda la tarde y la noche. Se han contrastado estos estados de la gente, cansada y muchas veces embriagada, bailando y cantando en conjunto, en círculo y de la mano, con las experiencias de segmentación y ordenación jerarquizada del tiempo, las actividades, el espacio y los cuerpos que se fueron imponiendo en la sociedad occidental moderna (Foucault, 2006) y, de allí, en las sociedades periféricas. En este caso se conjugó nuestra experiencia, más que con los discursos de los actores, con nuestras lecturas teóricas - aunque, es importante aclararlo, todo esto fue luego presentado y discutido con algunos interlocutores-. Finalmente, en consonancia con los discursos de varios interlocutores, se contrastaron estos idearios con lo que se advierte en el baile popular: una suerte de ambivalencia o tensión ante, por un lado, la presencia de música asociada al mundo moderno y externo, y a lo impuesto, es decir, la cumbia; y por el otro lado, la reivindicación del carácter dinámico de la cultura, que se apropia y resignifica aquello proveniente del “mundo moderno”, mostrando que son parte e inciden en él y cuestionando así los imaginarios exotizantes de los pueblos indígenas.

Repensando la experiencia etnográfica

Entre los diferentes análisis que realizamos sobre el Carnaval iruyano, se ha destacado aquí el hecho de que aparecen, en la puesta en escena y en los discursos, idearios vinculados a la reciprocidad y al acto de compartir como opuestos al individualismo vinculado con el mundo occidental. También se han encontrado elementos vinculados con la pérdida de la noción del tiempo, el alejarse de las rutinas, etc. Dijimos también que los actores asocian esto con modos de organización comunitarios que fueron parcialmente desestructurados a partir de su inserción en la llamada sociedad occidental. Ahora bien, ¿cómo llegamos a esto? No fue un mero observar y preguntar “¿qué significa para vos?”, aunque esa modalidad también estuvo presente. La mayoría de estas reflexiones es producto de la propia inmersión corporal en los eventos. Una de nosotras (Karen Avenburg) recuerda claramente la primera copleada de Carnaval de la que participó: aun cuando muchas personas la invitaban a entrar a la ronda, ella estaba tímidamente sentada en un rincón, explicando que no sabía cantar coplas. Luego de varias horas de estar sentada, intentando comprender cómo ocurría que la gente daba vueltas y vueltas copleando e incluso repitiendo con frecuencia las mismas coplas, aceptó una de las tantas insistencias y se

incorporó a la ronda. Ese cambio generó muchos otros: por un lado, sintió la aceptación de mucha otra gente que antes no la registraba o la miraba seria, y ahora le sonreía y la alentaba, o le cantaba fuerte las coplas al oído para que pudiera repetir las. Ahí surgió la noción de que era realmente un código importante el compartir con ellos y no observarlos desde afuera –noción posteriormente corroborada en muchas ocasiones por referencias explícitas de la gente-. Por otro lado, registró la pérdida de la noción del tiempo, del placer de dar vueltas y vueltas cantando sin saber qué hora era. También tuvo la vivencia de algo compartido, de cercanía. Además, la propia percepción corporal de los efectos de la gran ingesta de bebidas, sumada a la vivencia de la misma como algo convidado, compartido, lúdico y también como marco de aceptación⁵. Finalmente, reconoció una diferencia importante entre sus propios valores en torno al “saber hacer” que posibilitan el mismo hacer –saber cantar, saber tocar un instrumento, etc.-, y la relevancia local del aprendizaje en la misma práctica, además del rechazo, en el caso de las copleadas, a la idea de que quienes no cantan “bien” –como ocurría sin duda en este caso-, no pueden participar. Esta idea fue también reafirmada luego por quienes revalorizan esta actitud de participación abierta y critican la diferenciación “occidental” entre quienes saben y quienes no saben música.

¿Qué queremos decir con esto? Nuestra inmersión corporal nos permitió llegar a ideas y reflexiones a las que tal vez no hubiéramos llegado de otro modo. Pero no se trata de una participación y reflexión autocomplaciente de un antropólogo que piensa solo y monologa⁶; estas sensaciones y reflexiones eran luego –o simultáneamente- discutidas con diferentes interlocutores. En algunas ocasiones, reafirmaban nuestras ideas; en otras, manifestaban su desacuerdo; y muchas otras veces, podían no haber pensado en esas cuestiones –al tener naturalizadas esas prácticas- y nuestras reflexiones, articuladas con las ideas de los interlocutores, daban lugar a nuevas y más ricas consideraciones. Es por ello que, como ya señalamos en otras ocasiones, resulta difícil discernir de dónde y de quiénes proceden muchas de las ideas que mencionamos.

⁵ Sin duda éramos más observadas y probadas, tanto en cuanto a nuestra participación como a la aceptación de bebidas. Avenburg recuerda como una señora mayor, que no la conocía y la miraba con recelo, le empezó a sonreír e hizo un gesto de afirmación cuando aceptó la chicha que le ofrecía; esta “lectura” fue luego corroborada por comentarios de amigos iruyanos.

⁶ Ver Clifford (2001) para un cuestionamiento de estas ideas y una propuesta vinculada al dialogismo y la polifonía.

Día de la Pachamama

Secuencia y análisis del ritual

Si bien los iruyanos consideran que durante todo el mes de Agosto se rinde homenaje a la Madre Tierra⁷, el 1 de Agosto se celebra el Día de la Pachamama propiamente dicho. Las principales actividades que conforman el ritual consisten básicamente en una reunión entre familiares –a veces también vecinos, amigos- y en la preparación de comida, la cual será compartida con la Pachamama y entre los presentes. Mientras tanto se cava un pozo generalmente en el mismo lugar de los años anteriores –excepto, por supuesto, que la casa sea nueva-: la “boca tierra”. Una vez que la comida está lista se empieza a disponer alrededor del hoyo, en vasijas, una porción de cada alimento preparado. Junto a estas se agregan las bebidas -chicha, vino, cerveza, gaseosa-, los cigarrillos, las hojas de coca –se le da aquello que le gusta a la gente y ha de gustarle también a ella- y un tiesto para sahumar. Es entonces que de a uno, todos los presentes le dan de comer a la Pachamama. Cuando ya todos lo hicieron, se echa en la boca tierra lo que queda en los cuencos y se tapa el hoyo con piedras y tierra. Seguidamente los presentes almuerzan. Por lo general se dispone una mesa con las bebidas y los alimentos en grandes fuentes, de las que cada uno va tomando sus porciones con las manos. En algunos casos se realiza luego una copleada.

Pudimos participar de este ritual en una casa familiar, y también de una celebración municipal –a la que concurrieron muchos turistas- en la plaza de la Tablada. En el análisis del día de la Pachamama (Avenburg y Talellis, 2008) encontramos, entre otras cosas, dos temas centrales. En primer lugar, un contrapunto rico de semejanzas y diferencias entre dos celebraciones de las que participamos: la privada o familiar realizada en casa de unos amigos y la Municipal. Abordamos este contrapunto retomando la metáfora teatral de Goffman (2006) para analizar las “puestas en escena” de ambas celebraciones. Hallamos que en la primera –realizada en el patio de la casa familiar- se buscaba una participación por igual de todos los asistentes; si bien era claro que no todos poseíamos la misma experiencia

⁷ Señalan Rodolfo Merlino y Mario Rabey (1978) que agosto es un mes crítico, cargado de angustia y de sacralidad. La naturaleza, en esta época del año, alcanza un estado límite, tanto por el rigor climático como por el agotamiento de pastos y reservas alimenticias. En sus propios términos “Es un tiempo de propiciación y de recogimiento, de temores, en el cual el hombre recurre a la Divinidad en busca de perdón, de amparo, de protección” (1978: 51).

y conocimientos sobre la celebración, se buscaba que todos contribuyéramos a realizar el homenaje a la Pachamama. En la organizada por la Municipalidad en la Plaza de la Tablada, en cambio, se marcaba una diferencia entre actuantes, es decir, los habitantes del pueblo, y la audiencia –fundamentalmente los turistas, pero también las antropólogas-⁸. Entre otras cosas, tanto en los discursos como en la puesta en escena, se reafirmaba la identidad kolla de los iruyanos, aquellos que recreaban ante sí mismos y “mostraban” a los de afuera cómo era su cultura, al tiempo que representaban aquello que se espera de ellos: prácticas “tradicionales”.

En segundo lugar, encontramos que bajo estas diferencias de escenificación había habitus (Bourdieu, 1991) compartidos, vinculados por los actores sociales con modos de percepción y acción considerados propios de la cultura local –en consonancia con las ideas de cultura local mencionadas al hablar del Carnaval-. Al abrir la “boca tierra” y acucillarse ante ella, al compartir la comida tomándola con las manos de fuentes comunes y, cuando las hay, al reunirse y cantar colectivamente en las copleadas, sosteníamos, se transmiten habitus vinculados con su pertenencia al pueblo kolla, contribuyendo al posicionamiento de los actores, y recreando determinadas maneras de interpretar, relacionarse y actuar. Estos habitus eran fuertemente asociados a la cultura local, cuyas diferencias con modos de relación entre los hombres y con el mundo, propios del mundo occidental, eran remarcadas.

Repensando la experiencia etnográfica

Aunque en esta oportunidad, a diferencia de otras experiencias de observación ritual en la zona, el acceso a las celebraciones familiares fue difícil, el hecho de estar hospedadas en casa de unos amigos iruyanos hizo que, cuando decidieron celebrarlo, nos incluyeran. Hasta ese momento, parecía como que la gente no quisiera decir mucho al respecto de la celebración a la Pachamama -excepto lo que se promocionaba en forma masiva para los turistas-.

⁸ Aunque algunos turistas se acercaron y dieron de comer a la Pachamama, esto ocurrió por su propia iniciativa; no eran rechazados, pero tampoco invitados si no lo pedían, a diferencia de integrantes de la comunidad. Es importante señalar que este evento fue organizado por la Municipalidad en tiempos previos al período electoral; por ende la dimensión política y la interpelación a los futuros votantes no era un aspecto menor –aunque hay que aclarar que varios asistentes pertenecían a otras facciones políticas-.

La participación en la casa de amigos nos permitió ir comprendiendo desde la práctica y, a la vez, recibir explicaciones en ese mismo contexto; de no haber sido así, hubiéramos pasado algunas preguntas por alto y no hubiéramos tenido sensaciones que llevaron a nuestras elaboraciones. La explicación transcurría en el plano de la práctica, pues se indicaba qué hacer: “poné esto”, “prepará aquello”, “hacé así”. Además, tanto nosotras como los niños imitábamos a los que sabían, acucillándonos, poniendo la comida y la bebida en la “boca tierra”, agradeciendo a la Pachamama y a los dueños de casa, y sirviéndonos la comida como veíamos que hacían los demás. El “hacé así” nos llevó, por ejemplo, a registrar corporalmente la actitud de volcarse hacia la Pachamama. La sensación producida por el “hacer así”, pedirle y agradecerle a la Tierra, fue la que nos hizo registrar más claramente el vínculo con la naturaleza, tan diferente del que tenemos nosotras en nuestra vida cotidiana porteña⁹. Lo mismo podemos decir respecto al modo de comer, sirviéndonos con las manos de fuentes comunes –tanto aquí como en el Carnaval y el Día de las Almas-. Nuevamente, esas sensaciones nos llevaron a formular preguntas al respecto y a tener discusiones y reflexiones con nuestros interlocutores, conociendo sus impresiones sobre las diferencias entre “cultura local” y “mundo occidental”.

Por otro lado, la posibilidad de participar –desde otro lado- del festejo organizado por la Municipalidad nos llevó a vivir claramente las contrastantes puestas en escena en relación con la separación o no separación entre actantes y audiencia. Registramos así las diferencias entre ambas puestas en escena por el rol que pudimos asumir en cada una de ellas, por la vivencia personal de darle de comer a la Pachamama en un caso, y observar cómo otros lo hacen, en el otro.

Día de las Almas

Secuencia y análisis del ritual

Como en una gran variedad de regiones a lo largo de América, el 2 de Noviembre se celebra en Iruya el Día de las Almas. Según comentan algunos actores, ese día Dios da permiso a las almas de los difuntos para que bajen del cielo a visitar a sus seres queridos. Éstos se preparan para recibirlos a través de una serie de actividades, entre las que se

⁹ De la Ciudad de Buenos Aires, Capital de la Argentina.

destacan la preparación de mesas de ofrendas -alimentos y bebidas-, los rezos casa por casa, la misa en el cementerio y, finalmente, la distribución de las ofrendas entre los presentes.

En trabajos en los que abordamos esta celebración (Avenburg y Talellis, 2007; Talellis, 2010) encontramos que la preparación de la mayor cantidad de comida es muy importante. Esto se debe, por un lado, a que según los iruyanos no hay que olvidar ningún alimento que los difuntos recordados hayan disfrutado en vida, para que la relación entre el mundo de los vivos y el de los muertos transcurra armoniosamente. Y por el otro lado, a que esta instancia permite a los vivos mostrarles a las almas de sus seres queridos el cariño y el respeto que les deben. Además de lo dicho, la comida y la bebida son elementos que permiten a cada familia que participa transmitir al resto de la comunidad la intensidad con que recuerda a los difuntos. Por todo esto es necesaria su abundancia, y para ello la ayuda mutua en la labor se torna primordial. Hemos observado que la cooperación en el trabajo es así fundamental para conectarse con los muertos. También es esencial el compartir la larga noche de rezos en su recorrido por las mesas preparadas en cada casa; la voz de muchas personas unidas en la oración, afirman algunas personas, da más fuerza en el implorar a Dios, el acercarse a los muertos y, por qué no, sostiene a los vivos- vivos pero cansados- en una larga noche de devoción. Esta unión refuerza también los lazos entre las personas.

Además, observamos que la comida y la bebida tienen que ser consumidas tanto por las almas de los muertos como por los vivos; como se expresa continuamente, las ofrendas no se pueden rechazar. Así, se comparten también los alimentos, lo que implica, por un lado, generosidad para con la comunidad participante y, por otro lado, la ayuda en la persistencia en esta práctica, aún estando todos cansados y saciados; una gran mayoría de los actores – más que en la noche de rezos- permanecen hasta que se levanta la última mesa. Usualmente se dice que la comida ingerida durante esa celebración, pese a su abundancia y mezcla, “no cae mal” –hecho que, en nuestro caso, pudimos corroborar-. Esto se debería a que las almas se han alimentado con el zumo, con lo que el compartir y ayudar se extiende hasta el mundo de los muertos. Por supuesto que no todo se consume en el momento; todos llevan su bolsita para guardar algunas ofrendas, que sirven de alimento en los días subsiguientes. De todos modos, no se puede negar la relevancia de los cuerpos saturados y casi hasta el límite por el exceso de ingesta. Creemos que esto reviste una especial importancia en relación con una celebración para conmemorar a los muertos.

En virtud de lo antedicho hemos resaltado dos cosas. Por un lado, que se crean y refuerzan los lazos sociales de una comunidad que incluye a vivos y muertos, no como un simple pensamiento sino mediante materialidades concretas. Por el otro lado, revisitando a Mijail Bajtín (1994), hemos señalado que el estado corporal generado en esta celebración, en la que parece haber una exacerbación del comer y beber el producto del trabajo, tiene un valor simbólico fuerte. Pues la absorción de alimentos implica la victoria del cuerpo sobre el mundo, una victoria que no es mística sino material, corporal, concreta y también conciente. Es por eso que hemos destacado que en el Día de las Almas, a la vez que conmemoran a sus difuntos, los actores sociales celebran su triunfo sobre el mundo. Hallamos que, salvando las indudables distancias contextuales, el análisis que el autor realiza sobre la cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento nos permitía poner el foco en la tendencia a la abundancia y a la universalidad, así como en el encuentro entre el hombre y el mundo –el mundo de los vivos y el de los muertos, en este caso- a través de la absorción de alimentos. Teniendo presente lo que sugiere Bajtín, el banquete celebra el triunfo de la vida sobre la muerte a través del trabajo compartido.

Repensando la experiencia etnográfica

En esta celebración tuvimos la oportunidad de vivenciar, junto a dos familias, los distintos momentos que componen la totalidad de la misma. Como señalamos en su momento, la participación en “el hacer” nos permitió acceder a un conocimiento diferente que el mero relato de los “otros” o la mera observación. Por un lado, las explicaciones se entretajan en la misma acción: en el acto de elaborar ofrendas en los preparativos y repartirlas en la “palomeada”, por ejemplo, nos iban explicando los pasos a seguir, las interpretaciones atribuidas a estas prácticas, etc. Por el otro lado, la misma participación en, por ejemplo, los rezos, la comida y la bebida, nos permitió experimentar vivencias sin las cuales gran parte de los mensajes transmitidos por nuestros interlocutores hubieran sido interpretados de manera diferente. No obstante, nuestra participación no nos “transformó” en actores “nativos”, es decir, no percibimos las prácticas y representaciones desde el mismo lugar que los iruyanos; tan sólo nos acercamos a ellas, pero siempre desde nuestra posición, social e históricamente situada. Por todas estas razones, reiteramos que nuestros análisis de esta celebración reflejaron claramente una narración construida en diálogo permanente con nuestros interlocutores.

Asimismo, la experiencia de haber vivenciado momentos como la preparación de los pancitos con formas específicas y de la abundante comida, la larga noche de rezos -desde las 20hs hasta la madrugada-, la misa en el cementerio y la palomeada casa por casa, han sido claves para experimentar sensaciones de un cuerpo agotado y saturado. Saciado y agotado por haber compartido horas de rezos -rezos somnolientos en las últimas casas- en homenaje a los difuntos, así como un día entero de estar comiendo, casa por casa, todo lo que días antes habíamos preparado familias y amigos. Fue en ese contexto, sentadas en la vereda junto a otras mujeres frente a una de las casas, recibiendo en nuestras manos y bolsas gran cantidad de panes y otras comidas, todas riendo de lo saturadas corporalmente que estábamos, que nos resultó inevitable pensar en Bajtín, y en sus ideas de abundancia y universalidad. El hecho de que viviéramos personalmente la experiencia de que la comida ingerida durante esa celebración, pese a su abundancia y mezcla, “no cae mal”, no excluyó el notar la relevancia de los cuerpos saturados y casi hasta el límite por el exceso de ingesta. Y fue esa vivencia la que nos llevó a entender corporalmente la afirmación del autor según la cual la comida expresa el triunfo de la vida por sobre la muerte, actualizado por un cuerpo que se caracteriza por “el ser abierto, estar inacabado y en interacción con el mundo. En el comer estas particularidades se manifiestan del modo más tangible y concreto: el cuerpo se evade de sus límites; traga, engulle, desgarrar el mundo, lo hace entrar en sí, se enriquece y crece a sus expensas” (Bajtín, 1994: 253).

Fiesta del Rosario

Secuencia y análisis del ritual

El primer y el segundo fin de semana de octubre se celebra en Iruya la Fiesta de la Virgen del Rosario, en homenaje a la Patrona del pueblo de Iruya¹⁰. La secuencia de la Fiesta del

¹⁰ Para la gente del lugar la importancia de dicha Virgen se ve reflejada, entre otras cosas, en la leyenda que relata el origen del pueblo, según la cual la figura de una Virgen apareció donde luego se construiría la Iglesia. De acuerdo con las versiones más comentadas, la Virgen se mostró por primera vez en un pajonal por el cual pasaba gente de Pueblo Viejo y de Colanzulí. Según cuentan, las personas que la encontraron -oriundas de Pueblo Viejo- tomaron la imagen y la llevaron en procesión hacia ese lugar, acompañados por un grupo de personas que iban adorando y que hoy conocemos con el nombre de *cachis*. Improvisaron un altar y allí la ubicaron. Pero esa misma noche desapareció y apareció en el pajonal donde la habían encontrado. Nuevamente la llevaron hacia Pueblo Viejo, lugar de donde por segunda vez volvió a desaparecer. Este hecho

Rosario, que con variaciones se recrea año tras año, incluye misas, procesiones, la adoración del grupo de promesantes denominados los *cachis*¹¹, una feria de trueque y venta de productos artesanales e industriales, una serenata en honor a la Virgen, un concurso del tamal, copleadas con caja y quena, y bailes populares en los que se ejecuta principalmente cumbia. Toda esta festividad se efectúa con la participación de la mayor parte del pueblo, de las comunidades del interior y de un creciente número de turistas, ante un clima de entusiasmo general.

Como en las celebraciones rituales recién expuestas, en la Fiesta de la Virgen se exalta tanto el compromiso en la dimensión espiritual como en la material –aspectos corporales actuados en la totalidad de la misma-; a la vez que articula al individuo como tal y como miembro de una comunidad determinada. Ahora bien, como hemos sugerido en análisis anteriores, hace unos años comenzaron a vislumbrarse en los discursos de nuestros interlocutores ciertas tensiones en relación al origen de la Fiesta y al rol de la iglesia en la historia del pueblo de Iruya. Estos discursos empezaron a mostrar fisuras en la historia de continuidad armoniosa del pueblo, expresando discursos diferentes sobre los distintos momentos del ritual, lo que provocó que se dispararan nuevas maneras de narrar el origen del pueblo, sus deseos y su posicionamiento ante la actualidad del mundo (Talellis, 2010; Avenburg, 2012). Se ve entonces que, si bien la idea de *performance* se basa en la repetición y restauración, cada instancia es diferente a otras, dado que se encuentra en un flujo constante inseparable del contexto histórico.

Como sostuvimos en distintos análisis de esta celebración (Avenburg y Talellis, 2006; Avenburg, 2008 y 2012; Talellis, 2010), la Fiesta vincula y combina las promesas y peticiones personales que los habitantes de Iruya hacen a la Virgen materializadas mediante muy diversas actividades, con las acciones que fortalecen y sugieren la continuidad de la comunidad en el tiempo, contribuyendo así a la construcción de las identidades colectivas. En este sentido hemos observado como la Fiesta en tanto *performance* (Schechner, 2000) no solo contribuye a actualizar el mito de origen del pueblo sino que, fundamentalmente con

se reiteró varias veces hasta que decidieron construir la actual Iglesia en la que hoy se encuentra la Virgen del Rosario y, con ella, el pueblo de Iruya.

¹¹ Los *cachis* son un grupo de personas que han hecho una promesa o petición a la Virgen del Rosario. Para que ellas se cumplan llevan a cabo una adoración destinada a homenajearla. Los hombres que ejecutan la danza de adoración utilizan un vestuario y máscaras mediante los cuales representan personajes específicos, que incluyen a *la familia*, conformada por tres parejas –ancianos, jóvenes y niños-, *los animalitos* –dos *caballitos* y un *torito*– y el *negro* o *rubio*.

su realización ritual, cada año que es ejecutada define y redefine los referentes identitarios del pueblo. Lazos que crean y recrean a la comunidad, la que incluye a los vivos, los antepasados y a los que vendrán.

Con lo antedicho se vincula, como resaltamos en la mayoría de nuestros trabajos, el hecho de que en la Fiesta se articulan elementos asociados a distintos procesos históricos-sociopolíticos que han atravesado al pueblo. En esta línea, hemos abordado a las diferentes actividades que la conforman como modos de interpretar las experiencias actuales y pasadas. Así como encontramos que en fiestas como el Carnaval aparece con fuerza una contraposición entre “cultura local” y “cultura occidental”, en este caso hemos hallado que las diferentes actividades se asocian con distintos momentos de su experiencia sociopolítica: el pasado precolombino –mediante los *cachis*, la feria, las referencias a Pachamama y las copleadas-, la invasión europea, la evangelización y el sistema colonial –a través de los *cachis* y la liturgia católica, en especial la Virgen-, la incorporación subordinada al Estado nacional –mediante las canciones patrias, las banderas argentina y salteña, el folklore y nuevamente los *cachis*-, el mundo moderno y la nueva globalización –la cumbia y la feria-. Estas diversas experiencias a las que remiten las actividades, construyen simultáneamente a Iruya y a su gente como un pueblo indígena, salteño, argentino, “tradicional” y también moderno, a la vez que con una fuerte devoción católica.

Repensando la experiencia etnográfica

Las fechas de nuestros primeros viajes a Iruya, desde octubre de 1997, fueron programadas en concordancia con la realización de la Fiesta dado que para esa fecha tanto los docentes como los habitantes de las comunidades del interior “bajan” al pueblo para participar del ritual, algunos incluso trayendo sus imágenes. Como no conocíamos el camino a las escuelas del interior del Departamento a las que iríamos a desarrollar los talleres artísticos, era necesario contactarnos con la gente de la comunidad y su docente para que, luego de terminada la Fiesta, emprendiéramos juntos el camino hacia el paraje. Fue así que conocimos la Fiesta en homenaje a la Virgen el mismo día de nuestra primer visita a Iruya. Eso marcó, en principio, uno de nuestros focos centrales de investigación. Aunque es sin duda una celebración que nos ha apasionado desde el principio, desconocemos si no hubiera sido otro fenómeno social el que llamara nuestra atención, si desde el principio no nos hubiéramos involucrado, ya sea riendo con la *performance* de los *cachis*, caminando en las

procesiones sorprendidas por la heterogeneidad de liturgias, comprando regalos en la feria, bailando cumbia en los bailes populares o escuchando música en la serenata a la Virgen.

En lo que respecta a nuestra aproximación al campo en tanto antropólogas unos años más adelante, debemos destacar otras instancias que funcionaron como contrapuntos iniciales interesantes para repensar el bagaje cultural de los etnógrafos en sintonía con las actividades que observan. Si bien una de nosotras no viene de familia católica, la otra sí; y por tal motivo participar de la misa y las procesiones, escuchar los cantos litúrgicos y presenciar los bautismos, entre otras cosas, fueron vivencias que se conectaron con memorias vividas en las propias experiencias pasadas. Estas sensaciones fueron recurrentes y se tornaron compartidas cuando, por ejemplo, se cantaba el himno nacional, o los gauchos desfilaban a caballo. Fue posiblemente el recrear ciertas prácticas que teníamos incorporadas con anterioridad en nuevos contextos lo que contribuyó a nuestras reflexiones sobre la generación de una “comunidad” cristiana mediante los rezos, cantos litúrgicos y procesiones, o sobre la naturalización del Estado nacional a través de himnos, banderas y folklore, por ejemplo. Quizás al sentir la fuerza con que nosotras mismas fuimos interpeladas por esos discursos pudimos considerar la fuerza -y en muchos casos crueldad- de esas interpelaciones a poblaciones históricamente explotadas y sometidas por las mismas instituciones que los interpelaban.

Ahora bien, en reiteradas oportunidades hemos participado de los distintos momentos de la Fiesta. Fuimos a misa, presenciamos la adoración de los *cachis*, seguimos la procesión, cantamos el himno, vimos desfilan a los gauchos a caballo, y disfrutamos de los fuegos artificiales, la serenata a la Virgen, el concurso del tamal y los bailes populares. Esta inmersión en la Fiesta se fue nutriendo y conjugando con entrevistas semiestructuradas y diálogos sostenidos con miembros tanto del pueblo como visitantes. Nuestras vivencias fueron siempre puestas en diálogo con múltiples voces de diferentes actores sociales.

Todo lo antedicho se advierte, con las particularidades de cada caso, en las celebraciones ya mencionadas. Pero notamos un punto central que difiere particularmente en el caso de la Fiesta del Rosario. A diferencia de las otras celebraciones, en muchas de estas actividades estuvimos como espectadoras. Si bien participamos de algunas de las secuencias del ritual, otras no están disponibles para un modo de participación más allá del de auditorio. Actualmente, desde el momento que se empieza a organizar la Fiesta se piensa en la

presencia de una audiencia turística nacional e internacional. Como hemos señalado en otros trabajos, la importancia de esta audiencia ha crecido en los últimos años dado que distintas circunstancias históricas y sociales, a nivel local y global –reconocimiento de los grupos étnicos, despliegue de distintas modalidades de medios de comunicación, conexiones globales, entre otras- han influido en distintas decisiones que se fueron tomando para “espectacularizar” la Fiesta (Talellis, 2010) –como la incorporación de una pieza musical de Vangelis durante los fuegos artificiales-. Pero a la vez, a diferencia de lo que señalamos respecto a otros rituales, aun sin presencia de turistas, los mismos habitantes del Departamento se dividen en “actuales” y “audiencia” en muchas de las actividades, como la adoración de los *cachis* –donde son exclusivamente los integrantes de este grupo quienes realizan la adoración-, la serenata y el concurso del tamal –cuando se dividen cantantes y bailarines en el escenario, de audiencia por debajo de él-, o el baile popular –donde el conjunto de cumbia también se distingue del resto-. Esto posiblemente haya incidido en las percepciones que tuvimos. Pues en este caso nosotras no tuvimos el mismo tipo de involucramiento que los *cachis*, los músicos y los bailarines, sino que pensamos a partir de observar y dialogar con diferentes actantes –retomaremos estas cuestiones al tratar los roles disponibles en la próxima sección-.

Ahora bien, esto no significa que nuestra participación no tuviera un involucramiento que diera lugar a nuevas reflexiones. Un ejemplo claro fue el ocurrido en el año 2004. Compartíamos en esa ocasión uno de los tantos viajes para la Fiesta cuando, durante los fuegos artificiales que se encienden durante la *performance* de los *cachis*, escuchamos algo nuevo: en lugar de las cornetas, la caja y la quena, sonó una grabación de música del compositor griego Vangelis. Llevábamos años de emocionarnos viendo los fuegos artificiales en medio de la adoración de los *cachis*. En esa ocasión, dicha pieza musical nos despertó sensaciones totalmente diferentes a las que acostumbrábamos, pues se vincularon más con la música de películas –poco tiempo después supimos que se trataba de pieza “Conquista del paraíso”, tema principal de la película dirigida por Ridley Scott, que trata sobre Cristóbal Colón y el “descubrimiento” de América-. Inmediatamente nos miramos fascinadas y exclamamos “¡Del ritual al teatro!”, lo que nos condujo a leer el libro de Turner que lleva ese título y a aplicarlo al caso de los *cachis*. Esto nos abrió nuevas perspectivas, tanto a pensar en términos de “espectacularización” como a la posibilidad de analizar una *performance* en relación con la experiencia, de acuerdo con la teoría turneriana.

Finalmente, queremos destacar que el análisis de este ritual nos ha permitido ver claramente cómo se fue dando el cambio de narrativas, vislumbrado incipientemente en discursos nativos pero también acompañado por las estructuras narrativas dominantes en el campo de la etnografía (Bruner, 1986b). Movimiento que implica un desplazamiento de una narrativa teórica de los pueblos indígenas como asimilados o aculturados a otra que reformula la historia a partir de nuevos términos como explotación, opresión, resistencia, negociación, reivindicación, identidad. Estas estructuras narrativas sugieren nuevos roles sociales no solo para los antropólogos sino también para los habitantes del pueblo.

EL COMPONENTE EXPERIENCIAL DE LA ETNOGRAFÍA

Como vemos, en muchos de los análisis que realizamos encontramos, con variantes, tres puntos. Por un lado, las *performances* como interpretación de experiencias; por otro lado, la importancia de la experiencia de participación etnográfica en las *performances*; y finalmente, en algunos casos nos centramos en los modos de delimitar los roles de interacción. A partir de allí, vimos cómo nuestra propia experiencia en el campo –articulada con el diálogo con diferentes actores sociales- contribuyó a que las reflexiones se dirigieran en esos caminos. Ahora bien, las mismas ideas que empleamos para analizar las diferentes celebraciones iruyananas se aplican también a otro actor social que intervino en todas las *performances* que pudimos observar: las antropólogas, es decir, nosotras. A continuación, entonces, exploraremos, con las mismas herramientas teóricas que hemos empleado para abordar otros fenómenos sociales, estos tres puntos aplicados a nuestra propia experiencia a lo largo del trabajo de campo.

En primer lugar, la perspectiva desde la cual en muchas ocasiones realizamos nuestros trabajos se basa en las teorías de la *performance*; esta última se entiende, retomando la definición de Richard Schechner (2000) como actividades humanas cotidianas, artísticas, ceremoniales, rituales, etc., “que no se realizan por primera vez sino por segunda vez y ad infinitum” (2000: 13) en un proceso que es a la vez de recreación y construcción. Como observa este autor, las *performances* “marcan identidades, tuercen y rehacen el tiempo, adornan y remodelan el cuerpo, cuentan historias, permiten que la gente juegue con conductas repetidas, que se entrene y ensaye, presente y re-presente esas conductas” (2000: 13). Se ve entonces que, si bien la idea de *performance* se basa en la repetición y restauración, cada instancia es diferente a otras. Desde esta perspectiva podemos, por un lado, entender

al mismo trabajo de campo como secuencias pautadas de actividades que se recrean a partir de ciertos “originales autorizados” –Malinowski, Geertz o Clifford, entre otros-, y que tienen cierto margen de acción de acuerdo con el contexto –se trata de Iruya, de la última década, etc.- y la interpretación que hacen los actores –tanto lo que nosotras consideramos relevante como lo que los iruyanos aceptan o esperan de nosotras-. Por otro lado, desde esta perspectiva teórica hemos seguido a Turner (1982; 1985) y Bruner (1986a) para pensar en cómo las *performances* son también expresiones de las experiencias. Aplicada esta idea a nuestro trabajo de campo, la expresión sería la narrativa que nosotras mismas construimos como interpretaciones de nuestras propias experiencias de campo. ¿Qué significa esto? Que así como entendemos –en este caso- los discursos de los iruyanos sobre sus rituales como interpretaciones socialmente posicionadas de su experiencia, también entendemos nuestros discursos –orales, escritos- sobre esos rituales como exactamente lo mismo: interpretaciones socialmente posicionadas de las experiencias. Pero no se trata de dos experiencias ajenas la una a la otra y de discursos siempre diferenciables –el nuestro y el de los iruyanos-. Como esperamos haber dejado en claro, nuestros discursos se fueron construyendo en diálogo con los iruyanos –en seguida retomaremos este punto-. Así, en el plano metodológico, la perspectiva de la *performance* nos ha permitido atender a nuestra propia experiencia cuando participamos de las prácticas de los actores sociales. Esto se opone a ciertas “tradiciones” de las ciencias sociales que, como observa Bruner (1986a), “filtran” el componente experiencial del etnógrafo.

En segundo lugar, de lo antedicho se desprende una cuestión central que deseamos volver a destacar: nuestra propia experiencia en los eventos analizados incidió en aquello que fuimos percibiendo. No fue hasta entrar en las copleadas que pudimos pensar –y de ahí indagar y contrastar con los iruyanos- en la idea de cercanía, de pérdida de la noción del tiempo, en la vivencia del acto de compartir. No fue sin comer hasta el hartazgo en el Día de las Almas que pudimos pensar en la celebración de la abundancia y su contrapunto como triunfo del cuerpo sobre el mundo, de la vida sobre la muerte –revisitando a Bajtín-. Asimismo, fue el mismo acto de acercarnos a la Tierra a darle de comer en el Día de la Pachamama lo que nos llevó a registrar vivencialmente la actitud corporal que implica. Además, si nos hubiéramos mantenido únicamente en el plano del discurso verbal mediante las entrevistas, hubieran quedado afuera cuestiones a las que sólo se accede mediante la *performance*. Como ya señalamos, al participar en diversas prácticas junto con los actores sociales se abrieron otros canales de comunicación que dieron lugar a la transmisión

de mensajes y a la formulación de interpretaciones que, de restringir la interacción a preguntas descontextualizadas, hubieran quedado excluidos (Briggs, 1986). Así, al adentrarnos en “el hacer”, pudimos acercarnos a algunas prácticas y representaciones de una manera diferente del mero relato de los “otros” o de la mera observación. Como afirma Charles Briggs (1986), cuando el investigador incursiona en las prácticas junto con los actores sociales, emergen mensajes que pueden ser transmitidos solamente en un nivel no verbal o en una combinación verbal/ no verbal. Se posibilita así un canal de comunicación que permite la transmisión de mensajes que, de otro modo, quedan excluidos. En consecuencia, tanto las conversaciones y explicaciones surgidas en el marco de las prácticas como nuestras propias vivencias, dieron lugar a ideas y reflexiones que quizás hubieran faltado de no existir ese “componente experiencial”.

Desde ya, uno puede tener percepciones diferentes a las de los actores locales y es fundamental diferenciar esos casos. Una cosa es que registráramos la vivencia de cercanía, lo que derivaba en preguntas abiertas para ver si eso era también vivido por los iruyanos – cosa que ocurrió-. Otra cosa es que a nosotras nos llamara la atención algo y, al preguntarlo, nuestros interlocutores señalaran que no habían reflexionado al respecto pero que estaban de acuerdo. Y otra cosa que ocurría también era que mostraran extrañeza ante nuestras ideas. En ese último caso era fundamental destacar, en caso de incluirlo en el análisis, que era una impresión producto de nuestro bagaje sociocultural, pero no de las experiencias e interpretaciones de los iruyanos. Se hace entonces evidente que interpretamos las experiencias desde nuestras propias experiencias pasadas y desde posiciones sociales específicas. Reiteramos entonces que la importancia de contrastar nuestras impresiones con las de diferentes actores sociales no puede ser soslayada. De hecho, la mayoría de nuestros escritos son realmente producto del diálogo: en entrevistas, en conversaciones ocurridas “en el hacer” y en charlas casuales también surgieron las inquietudes y reflexiones de los entrevistados, que nos brindaron nuevas dimensiones no contempladas con anterioridad. Incluso, como bien remarca Clifford (2001), se puede pensar en términos de polifonía, pues son producto de una pluralidad –heterogénea y conflictiva- de voces que hemos intentado plasmar en nuestros escritos. Pero debemos desechar cualquier idea que parezca referirse a nuestras narrativas y las de nuestros interlocutores como dos sistemas homogéneos y cerrados que en el momento del campo interactúan. Ambas son heterogéneas y, además, se insertan en un campo más amplio de

narrativas compartidas por el antropólogo y los actores sociales locales; dichas narrativas forman parte del contexto histórico y social en el que se desenvuelven (Bruner 1986b).

En tercer lugar, la mencionada importancia de la participación corporal y emocional nos lleva pensar en los roles disponibles de la participación. Erving Goffman (2006), al abordar la vida social mediante la metáfora teatral¹², pone el foco en el modo en que los individuos o grupos se presentan ante otros, proyectando determinadas definiciones de la situación. Retomaremos de su teoría aquellos aspectos de la “puesta en escena” que permiten atender a los roles de interacción que se busca generar entre los participantes. Se trata del “medio”, la “apariencia” y los “modales”, componentes de lo que el autor denomina la “fachada”¹³. El primero incluye al espacio y los elementos utilizados. La apariencia es parte de la fachada personal y refiere a los estímulos que informan acerca del status social y estado ritual del actuante¹⁴. Los modales, también parte de la fachada personal, advierten sobre el “rol de interacción” que espera el actuante. Estos aspectos son útiles para diferenciar los roles que se esperan de los participantes en las distintas celebraciones y dan cuenta de las diferentes maneras que tuvimos disponibles para incorporarnos a los eventos.

Sin ahondar en cada uno de los eventos y salvando las diferencias que hay entre ellos, encontramos que, en cuanto a la forma de participación que tuvimos, se puede diferenciar, por un lado, la modalidad del Carnaval, el Día de la Pachamama y el Día de las Almas y, por otro lado, la Fiesta del Rosario. En lo que refiere al “medio”, diferentes actividades que se desarrollan en las tres primeras tienen lugar en casas, terrenos de familias o las calles. En especial en las casas hay espacios diferenciados. En las copleadas se distingue el lugar donde se encuentra la gente cantando, comiendo, bebiendo, etc. -la “región anterior”-, y allí donde los dueños de casa u organizadores preparan la comida, bebida, guardan utensilios,

¹² De acuerdo con Goffman, la vida social se representa de forma dramática. Esto no significa que se piense en una actuación como “auténtica” o “ficticia”, sino que se considera que la representación de roles es parte de la vida social: somos socializados de manera tal que aprendemos los recursos expresivos para manejar ciertos papeles. Dwight Conquergood (1992), sin embargo, observa que a pesar del valor del trabajo de Goffman, su teoría dramaturgica tuvo el efecto de reproducir la oposición entre realidad y apariencia.

¹³ La fachada es “la parte de la actuación del individuo que funciona regularmente de un modo general y prefijado, a fin de definir la situación con respecto a aquellos que observan dicha actuación” (Goffman, 2006: 33-34).

¹⁴ Goffman habla de “equipo actuante” para referirse a aquel que tiene el control del medio y desempeña el papel dramático preponderante, y auditorio para mencionar a los observadores –quienes, de todos modos, también presentan una actuación en equipo-.

etc. –la “región posterior”¹⁵-. Lo mismo puede decirse respecto a los almuerzos del Carnaval, los del Día de la Pachamama –aunque allí se trata generalmente de familia y amigos cercanos que tienen acceso a los diferentes espacios- y los rezos y palomeadas en el Día de las Almas. No obstante, tanto los que coplean como los que escuchan, están en el mismo espacio, y quienes escuchan pueden entrar a coplear a la ronda cuando lo desean. Algo similar puede decirse respecto a los que comen y dan de comer a la Pachamama, o a los que rezan a las almas o palomean y los que están acompañando. Se trata de espacios generalmente abiertos, que no distinguen auditorio de audiencia sino, por el contrario, son más bien fluidos. En el caso del baile popular –presente en el Carnaval y la Fiesta del Rosario-, la serenata a la Virgen y el concurso del Tamal, y en especial la adoración de los *cachis*, es diferente. Por un lado, está la separación entre el espacio en que tiene lugar la actuación y aquel en el que los músicos y organizadores o los *cachis* se preparan, descansan, guardan elementos, etc. Por el otro lado, están claramente delimitadas las zonas de los actuantes –el escenario o el centro de la plaza de la iglesia- y de la audiencia.

En cuanto a la “apariencia”, no encontramos cambios significativos entre los diferentes eventos, pues generalmente solo varía en función de la cantidad de personas mayores o jóvenes que concurren a uno u otro evento. En las copleadas y en los rezos del Día de las Almas se encuentran más adultos y ancianos, muchos de los cuales utilizan vestimentas “típicas” de la zona –polleras, sombreros, ponchos, chalecos, etc.-. Ellos no cambian su apariencia al concurrir a otros eventos. En los bailes son más los niños, adolescentes y adultos jóvenes los que concurren y la vestimenta que utilizan en todas esas ocasiones suelen ser jeans u otros pantalones, remeras, blusas, zapatillas, chalecos, pullovers, etc.¹⁶. En el Día de la Pachamama, las procesiones y misas de la Fiesta del Rosario, la palomeada y preparativos previos del Día de las Almas, se encuentran más repartidas las diferentes generaciones y, por ende, la apariencia. Algo diferente ocurre en la adoración de los *cachis*, los disfrazados del Carnaval¹⁷ y a veces entre los músicos y bailarines de la serenata a

¹⁵ La “región anterior” es allí donde tiene lugar la “actuación” y la “región posterior” es el lugar donde los actuantes descansan, preparan los elementos de la actuación fuera de la vista de la audiencia, etc.

¹⁶ Esta caracterización es muy general; no son estilos claramente delimitados por edad y espacio. Queremos remarcar no obstante que quienes participan de ambos eventos suelen vestir del mismo modo en uno y otro, excepto quizás el domingo de carnaval chico, cuando la vestimenta –y la persona completa- suele ser mojada, pintada, etc.

¹⁷ Los disfrazados tienen un atuendo particular que los diferencia del resto de los concurrentes, tanto en el baile como en la copleada de carnaval chico; de esta manera, la vestimenta apoya la distancia espacial, ya que el estar disfrazados los posiciona como foco de la escena – foco que comparten en el baile con los músicos-.

Virgen, el concurso del tamal y el baile popular¹⁸. En esos casos, la vestimenta de los actuantes es claramente diferente a la de la audiencia. Finalmente, teniendo en cuenta que se trata de un trabajo sobre las etnógrafas, debemos señalar que en todos esos casos suele haber una diferencia de nuestra apariencia. Por un lado, nuestros rasgos fenotípicos nos acercan más a los turistas que a los iruyanos. Por otro lado, nuestra vestimenta se acerca más a la de los adultos jóvenes que a la de los mayores que utilizan vestimentas “típicas”, con algunos aditivos “típicos” de los antropólogos o de los mochileros, como zapatillas trekking o camperas de polar, entre otros.

También aquello que Goffman denomina “modales” contribuye a definir los roles disponibles en las celebraciones analizadas. Nuevamente hallamos diferencias entre las copleadas, los almuerzos de Carnaval y del Día de la Pachamama, los rezos y palomeada por un lado, y los bailes, serenata, concurso del tamal y adoración de los *cachis*, por el otro. En las primeras, las conductas de los participantes dan a entender que se espera que todos participen activamente: que entren a las rondas, compartan las bebidas, la comida, los rezos, el dar ofrendas a la Pachamama, etc. En las copleadas, por ejemplo, la gente que está mirando puede acercarse cuando lo desee y, muchas veces, desde la ronda, alguien –en general un amigo o conocido-, le hace un gesto para que se incluya. En el segundo grupo de actividades, en cambio, diferentes actitudes desaniman a la audiencia a formar parte de los “actuantes”. Por ejemplo en el caso del baile, es de esperar que si alguien ajeno a la banda de cumbia se subiera al escenario, sería amonestado y/o sacado de allí. Lo mismo podríamos especular respecto a los escenarios en la serenata a la Virgen y el concurso del tamal, o al espacio de adoración de los *cachis*.

Como se puede advertir, las diversas actividades que integran las diferentes fiestas dan cuenta, mediante los elementos mencionados, de la modalidad de participación que se busca o acepta entre los participantes. Si bien algunas de las actividades se repiten en las celebraciones –como las copleadas y el baile popular-, hallamos tendencias generales en las celebraciones, en particular acentuadas por sus actividades centrales. En el Carnaval, el Día de la Pachamama y el Día de las Almas se tiende a fomentar una participación como

¹⁸ En cuanto al conjunto de cumbia, su vestimenta varía de acuerdo con la banda de la que se trate. En muchas ocasiones llevan, al igual que el auditorio, pantalón, remera, buzo o campera –quizás con algún elemento unificador, por ejemplo el color-. En algunas ocasiones, no obstante, encontramos conjuntos que usaban vestimentas distintivas –con pantalones, camisas y sacos blancos (Fiesta Patronal, 2008)-. En este último caso se caracteriza más la diferencia entre la banda y el público que en el anterior.

“actuantes” en sus diferentes instancias, rechazando –en muchas ocasiones como una ofensa- la existencia de una audiencia que observa desde fuera. En la Fiesta del Rosario, en cambio, se advierten diferentes actividades en las que se distingue a los actuantes de la audiencia. En particular si pensamos en una de sus *performances* características, es decir la adoración de los *cachis*, no hay posibilidades de transgredir los límites entre ambos “equipos” sin ser amonestado de alguna manera. Por ende, los roles disponibles para las etnógrafas –y para buena parte de los participantes- no eran los mismos que los de las celebraciones antedichas, lo que podría explicar nuestro diferente modo de acceso a las ideas y reflexiones. Sin duda, en todas las actividades los concurrentes tienen un rol activo –se diferencien más los roles o no-, pues ser audiencia es una manera de participar; pero se advierte un contraste entre roles disponibles que, en lo que nos interesa resaltar aquí, repercute en las posibilidades experienciales de las etnógrafas.

A MODO DE CONCLUSIÓN

En esta ponencia partimos de cuatro rituales iruyanos de los que participamos y sobre los cuales desarrollamos diversos escritos: el Carnaval, el Día de la Pachamama, la Fiesta del Rosario y el Día de las Almas. Nos propusimos poner en diálogo algunos de los aspectos performáticos que observamos y desarrollamos en trabajos previos, con nuestro propio componente experiencial (Bruner, 1986a). Intentamos dar cuenta del modo en que la participación corporal, la propia experiencia en “el hacer”, nos llevó a ideas y reflexiones a las que quizás no hubiéramos accedido mediante la observación externa y realización de entrevistas descontextualizadas (Briggs, 1986).

A partir de lo antedicho, reflexionamos sobre tres cuestiones. En primer lugar, sugerimos que nuestros propios discursos escritos y verbales académicos pueden ser entendidos como narrativas que constituyen expresiones e interpretaciones de nuestras propias experiencias, del mismo modo en que entendemos a las *performances* analizadas como recreaciones reflexivas (Turner, 1982; 1985; Bruner, 1986a) de las experiencias de los iruyanos. En segundo lugar, destacamos la importancia de la inmersión corporal en los eventos analizados. Y en tercer lugar, observamos que el tipo de inmersión corporal que el investigador puede experimentar depende en gran parte de los roles disponibles existentes en cada *performance* y en su contexto específico de ejecución.

Por último, queremos volver a resaltar que estas interpretaciones producto de las experiencias no surgen –ni deben plasmarse– como si se tratara de monólogos autoreflexivos de investigadores centrados en sí mismos, en sus propias vivencias. Por el contrario, se trata de experiencias compartidas con una gran heterogeneidad de “otros”, de lecturas de experiencias y reflexiones construidas y modificadas en diálogo con los interlocutores, cuyas muchas voces no pueden ser soslayadas.

BIBLIOGRAFÍA

Avenburg, Karen (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, Universidad de Buenos Aires, Laser Disc (en CD).

Avenburg, Karen (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* (en CD).

Avenburg, Karen (2010) “Comidas y copleadas. Reflexiones en torno al carnaval iruyano (Salta-Argentina)” en Cruz, Enrique (comp.) *Carnavales, fiestas y ferias en el mundo andino de la Argentina.*, Salta, Ediciones Purmamarka, pp. 17- 42.

Avenburg, Karen (2012) “Recreando el pasado, posicionándose en el presente. *Performance* y experiencia en dos fiestas rituales de Iruya (Salta, Argentina)”, Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, inédita.

Avenburg, Karen y Talellis, Verónica. (2006) “La devoción en escena. Teatro, ritual y experiencia en la adoración a la Virgen del Rosario”, *Anuario de Estudios en Antropología Social*, Buenos Aires, Centro de Antropología Social-IDES, pp. 197-206.

Avenburg, Karen y Talellis, Verónica (2007) “Del mundo que devora al mundo devorado. Reflexiones sobre el día de las almas en Iruya (Salta-Argentina)”, ponencia presentada en el

VI Encuentro de Performance y Política, Corpolíticas en las Américas: Formaciones de Raza, Clase y Género, Buenos Aires del 8 al 17 de Junio, inédita.

Avenburg, Karen y Talellis, Verónica (2008) “Para la tierra, para nosotros y para los otros. Usos del cuerpo en el ritual de la Pachamama.”, ponencia presentada en el *IX Congreso Argentino de Antropología Social*, Posadas, 5 al 8 de Agosto, publicación electrónica de la ponencia en *Actas del IX Congreso Argentino de Antropología Social* (en CD).

Bourdieu, Pierre (1991) *El Sentido práctico*, Madrid, Taurus.

Bajtin, Mijail [1987] (1994) *La cultura popular en la Edad media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*, Buenos Aires, Alianza Editorial.

Briggs, Charles (1986) *Learning how to ask. A sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bruner, Edward (1986a) “Experience and Its Expressions” en Turner, Víctor y Edward Bruner (eds.) *The Anthropology of Experience*, Urbana y Chicago, University of Illinois Press, pp. 3-30.

Bruner, Edward (1986b) “Ethnography as Narrative” en Turner, Víctor y Edward Bruner (eds.) *The Anthropology of Experience*, Urbana y Chicago, University of Illinois Press, pp. 139-155.

Clifford, James (2001) “Sobre la autoridad etnográfica” en *Dilemas de la cultura*, Barcelona, Gedisa, pp. 39-77.

Costa, Mercedes y Karasik, Gabriela (1996) “¿Supay o diablo? el carnaval en la Quebrada de Humahuaca” en Crumrine, N. Ross y Bernd Schmelz (comps.) *Estudios sobre el sincretismo en América Central y los Andes*, Colección Estudios Americanistas de Bonn, pp. 275-304.

Conquergood, Dwight (1992) “Ethnography, Rethoric, and Performance”, *Quarterly Journal of Speech* 78, pp. 80-123.

Foucault, Michel (2006) *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Geertz, Clifford (2003) “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura” en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa editorial, pp. 19-32.

Goffman, Irving [1959] (2006) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu.

Malinowski, Bronislaw [1922] (1986) *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Ed. Planeta.

Merlino, Rodolfo y Rabey, Mario (1978) “El ciclo agrario-ritual en la Puna argentina”, *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XII*, 47-70.

Schechner, Richard (2000) *Performance. Teoría y prácticas interculturales*, Buenos Aires, Libros del Rojas, Universidad de Buenos Aires.

Talellis, Verónica (2010) “La Fiesta Patronal como proceso social. Una aproximación antropológica hacia la dinámica de identificación en Iruya (Salta-Argentina)”, Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, inédita.

Turner, Víctor (1982) *From ritual to theatre. The human seriousness of play*, Nueva York, PAJ Publications.

Turner, Víctor (1985) *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*, Tucson, The University of Arizona Press.

Wainerman, Catalina (2000) “Prefacio”, “Introducción. Acerca de la formación de investigadores en ciencias sociales” en Wainerman, Catalina y Ruth Sautu (comps.) *La trastienda de la investigación.*, Buenos Aires, Lumiere, pp. 13-14, 15-40.

Recepción: 20 de marzo de 2014

Aceptación: 2 de noviembre de 2014