

El noroeste argentino y la fabulación de una armonía interclase

Alejandra Mailhe

■ Doi: 10.54871/mc24eslg

Este capítulo se propone analizar las concepciones de una convivencia armónica interclase en las obras de Joaquín V. González, Adán Quiroga y Augusto Raúl Cortazar, quienes imaginan el mestizaje sociocultural del Noroeste Argentino (NOA) entre fines del siglo XIX y la década de 1940. Si bien estas figuras convergen al postular una cohesión interclase, divergen al reconocer de forma desigual el papel del sustrato cultural indígena –y especialmente del legado precolombino– en la configuración de la identidad regional.

Nuestra lectura descansa en una inflexión específica de las nociones de convivencia y de desigualdad, enraizada en ensayos que han explorado el problema del mestizaje cultural en la historia de América Latina, con atención al conflicto irresuelto entre instancias de cohesión interclase y de coerción. En particular, me interesa pensar esa tensión a partir de la noción de *antagonismos en equilibrio* forjada por el ensayista brasileño Gilberto Freyre en *Casa-grande & senzala* (1933), para subrayar la existencia de lazos comunitarios entre polos sociales antagónicos, en las relaciones sociosexuales de dominación

y en la experiencia cultural del mestizaje.¹ Para Freyre, en el orden esclavócrata forjado en Brasil los opuestos se aproximan sin llegar a disolver sus diferencias, conservando su identidad *otra* y las marcas de la dominación, en una ambigüedad siempre irresuelta, emanada de la tensión entre la confraternización y la coerción interclase. También el antropólogo francés Roger Bastide, en sus estudios sobre cultura y religiosidad afrobrasileñas, al historizar las relaciones de dominación cultural y de resistencia desde los inicios de la explotación esclavócrata, piensa la interpenetración cultural como la yuxtaposición irreductible de máscaras precarias, con la persistencia de la heterogeneidad y del conflicto, y se aleja así de cualquier forma de esencialización. Bastide erige el misticismo en una instancia privilegiada para entender el mestizaje entre elementos diversos –europeos, indígenas y africanos–, al tiempo que subraya cómo la sociedad brasileña expresa una misma pulsión libidinal, capaz de lograr cohesión –junto con la división en clases y en grupos–, por la vía irracional del rito, en un *continuum* de prácticas que no pueden estabilizarse en términos de identidad y origen. En sintonía con enfoques como el de Laplantine y Nous (2007), que exaltan un mestizaje no sintético (capaz de propiciar la alternancia entre los contrarios, como resistencia a la síntesis integradora y a la tentación de la homogeneidad y de la trascendencia), para estos autores las clases y los grupos enfrentados se cohesionan a partir de una fuerza libidinal positiva, que opera en los intersticios de las coerciones. Sobre esta matriz teórica descansa nuestro análisis de las representaciones del NOA como un espacio armónico de convivialidad interclase, en discursos producidos entre fines del siglo XIX y la década de 1940.

¹ Sobre los “antagonismos en equilibrio” en Freyre ver Benzaquen de Araújo (1994, 2017).

La familia patriarcal

En las viñetas de *Mis montañas* (1893), el riojano Joaquín V. González concibe el espacio simbólico del NOA como un palimpsesto cargado de múltiples temporalidades yuxtapuestas y, en paralelo, piensa su biografía y la historia de su familia patricia (profundamente vinculadas a ese espacio), como condensación de la historia nacional.

En este ensayo el autor consolida una visión idealizada del área—con centro en Nonagasta, como cuna personal— como instancia paradigmática para lograr una amalgama armónica entre las familias patricias, por un lado, y los indígenas, negros y mestizos, por otro, subrayando la riqueza cultural que emana de los folklores populares macerados a lo largo de la historia nacional. El yo se presenta así—prolongando en gran medida el modelo de *Recuerdos de provincia* (1850) de Sarmiento— como una mediación privilegiada entre el “interior” y el “centro”, y como sutura de la distancia interclase.

Con un fuerte tono nostálgico, alimentado sobre todo por el aura emocional de los recuerdos de infancia —que coinciden con un pasado colectivo “heroico”, modélico para el presente—, Joaquín V. González se sumerge en la recreación de fiestas populares, de creencias y de supersticiones indígenas, negras y mestizas, de experiencias de comunión con la monumentalidad de la naturaleza y de integración emocional en el seno de una familia ampliada, que paternalmente incluye tanto al núcleo patricio como al universo de los criados —a menudo convertidos en sustitutos afectivos de los padres biológicos—, lo que anticipa tópicos comunes a los regionalismos posteriores (incluyendo la compatibilidad entre su enfoque telurista sobre el modo en que el medio consolida formas de sociabilidad de larga duración, y la apelación posterior a la noción unamuniana de *intra-historia*, a la que apela Ricardo Rojas poco después).

Joaquín V. González aborda reiteradamente las fiestas populares del NOA como experiencias culturales ricas, cargadas de un misticismo mestizo que, como en el caso de Quiroga, incluye elementos

indígenas antiguos y católicos coloniales, en una fusión dinámica y compleja. Pero despliega una mirada estrábica, que oscila entre la curiosidad, la admiración y la condena (sobre todo de la irracionalidad “salvaje” que reaparece bajo el descontrol colectivo, a pesar de la–superficial– represión civilizatoria). En el *continuum* de las celebraciones abordadas, Joaquín V. González crea subrepticamente una jerarquía etnocéntrica que va desde la comunión católica interclase hasta la caída brutal en “estado de multitud”. Así, por ejemplo, en “Costumbres campesinas” o en “San Francisco Solano” subraya tanto el carácter mestizo del rito como la ingenuidad y pureza del pueblo, considerado como un sujeto infantil, transido por una fe inofensiva dócilmente reconducida hacia el catolicismo. En otras celebraciones, en cambio, la comunión colectiva desemboca en un desenfreno que evidencia el retorno de una latencia “salvaje”. Así, por ejemplo, frente a la fiesta del “Niño Alcalde” (que recuerda la conversión de los indios al catolicismo, en el marco de la fundación de la ciudad de La Rioja), Joaquín V. González oscila entre la admiración frente a la devoción popular (en una fiesta de claras connotaciones coloniales –y colonialistas–), y el rechazo de los excesos de la multitud, en un *in crescendo* “leboniano” que acompaña el deslizamiento del rito (y del propio misticismo popular), desde su matriz católica hacia el paganismo prehispánico, cuyo fondo orgiástico y extático se encuentra apenas reprimido; esto es perceptible, por ejemplo, en los abusos cometidos en las calles por los “gigantes mascarados”, lo que conduce a la autoridades a la prohibición de la fiesta (González, 1980, pp. 75-77). Algo semejante ocurre en la fiesta de la Chaya, que preanuncia el carnaval: siguiendo una secuencia explícita de descenso gradual hacia el fondo “salvaje” reprimido en la vida cotidiana, si los blancos pobres guardan cierto control, los indígenas se dejan llevar progresivamente por la danza y el alcohol hasta la pérdida completa del control racional. En esa “bacanal salvaje” con “rumor de orgía”, los indios –“una raza intermedia, degenerada” (González, 1980, p. 156)– emborrachan a quien toca el tambor hasta lograr que se desdome, inconsciente (González, 1980, p. 159).

Otra instancia clave de cohesión interclase, recordada con nostalgia como parte de un universo aurático (de la infancia personal y de la patria, y resistente ante el avance del cosmopolitismo modernizador que agrava las fracturas sociales iniciadas por el rosismo) se suscita durante la cosecha, como pausa de las relaciones de explotación social. El asado, la guitarreada y sobre todo la danza crean una comunión armónica entre los diversos sectores sociales, al tiempo que los niños patricios visitan a las viejas nodrizas de sus padres, y regresan así al amparo tradicional del vínculo maternante de los sirvientes (González, 1980, pp. 100-102). Otra escena de convivialidad afectiva tiene lugar en torno del fogón, que en las noches de invierno reúne a los niños blancos del patriciado con los criados; esto refuerza el vínculo afectivo entre ambos grupos, hasta soldar la unidad propia de una familia ampliada, típicamente patriarcal.² Así, por ejemplo, en “Escenas de invierno”, quien mantiene el fuego encendido –literal y metafóricamente– es una india anciana, que ha maternado a varias generaciones de la familia patricia, hasta devenir la madre común y el sostén emocional de todos. Allí, frente al fuego, “mama Leonita” cuenta antiguas historias sobre los incas y sobre las luchas contra los españoles, así como también leyendas populares de tradición mestiza. Como detalle significativo, vale la pena señalar que, amparado en una segura complicidad etnocéntrica con el lectorado, el narrador advierte que la india, “en su ingenuidad”, lamenta la Conquista como una desgracia acaecida a su pueblo (González, 1980, p. 169), en sintonía con el dictamen explícito del narrador –varias veces reiterado en *Mis montañas*– sobre la segura extinción del mundo indígena, aun cuando sus huellas perduren en la arqueología y en algunas prácticas del folklore, como elementos residuales (González, 1980, p. 25).

Las viñetas insisten en presentar esa familia nuclear patricia –del yo– ampliada por la incorporación de los criados, indígenas y

² Para la noción de “familia patriarcal ampliada”, central en la obra de otros autores regionalistas vinculados al pensamiento oligárquico como Gilberto Freyre, ver Benzaquen de Araújo (1994, 2017).

negros, todos fieles, mestizos en términos culturales y afectivamente enlazados a ese núcleo familiar. Así por ejemplo “El huaco” recuerda a los esclavos de la familia, liberados piadosamente en homenaje a la Revolución de 1810, quienes “en gratitud a la libertad que se les dio [...], *se esclavizaron más por el amor a sus antiguos amos*” (González, 1980, p. 59; cursiva nuestra). Lo mismo ocurre en el caso del “negro Joaquín” (González, 1980, pp. 59-60), fiel esclavo del bisabuelo del narrador, que se convierte en el pilar de la familia patricia y es evocado como una figura físicamente enorme, éticamente superior, como un gran conocedor de la historia y de la geografía del lugar, y transido por un sentimiento religioso notable (que lo lleva a officiar el rito en la capilla familiar, para todos). Otro ejemplo es el “negro Melitón”, sustituto afectivo del propio padre del narrador durante su larga ausencia por la persecución política del rosismo. A través de esta galería de figuras, *Mis montañas* subraya que los sirvientes indígenas, negros y mestizos ocupan un lugar central en la formación afectiva de la familia patricia; el carácter armónico de esos lazos forja una cohesión edípica libre de conflictos psíquicos, culturales y sociales.

Esa familia ampliada recrea de forma amena y solidaria las jerarquías también en otros contextos. Por ejemplo, la cacería de guanacos (tópico del folclorismo del NOA y de la nostalgia frente a tradiciones en riesgo de extinción) confirma el orden social que se desgrana desde el amo hasta el criado más cercano al patriarca, y desde este hasta el perro principal, debajo del cual se incluye el resto de la jauría, armónicamente.

Junto a las figuras fieles en la familia, otros personajes populares espejan la fidelidad a nivel regional y nacional. Tal es el caso del “Sargento Romero”, que vuelve a morir a su pueblo natal, fiel al lazo social con su comunidad de origen (González, 1980, p. 42), o el caso del “Indio Panta” –un mestizo indohispánico que peleó como héroe de la patria en las guerras de emancipación y en la Guerra del Paraguay y

que siempre actuaba como tambor en las fiestas religiosas—,³ quien se convierte en un fantasma y regresa a la iglesia del pueblo, lo que demuestra una fidelidad sobrenatural a sus pagos de origen. De este modo, Joaquín V. González subraya en qué medida la cultura oral popular forja la imaginación y la sensibilidad afectiva de las clases dirigentes en el “interior”, consolidando un lazo emocional profundo, un vínculo edípico que emparenta a clases sociales *a priori* enfrentadas.⁴ En definitiva, el yo anhela confirmar el paternalismo de su propio poder patricio, como legítimo representante de ese pueblo devoto, ingenuo, inmaduro y —al menos relativamente— dócil. El antiguo lazo afectivo con los pobres descansa sobre todo en su entrega servil y en su fidelidad extrema, e implícitamente puede compensar el distanciamiento social en el pasado (dado el riesgo de delación durante el rosismo), y en el presente, dado el avance de la modernización, que puede traer aparejado el crecimiento de la conciencia de clase entre los sectores populares.

Tal como se sugiere en *Mis montañas*, tanto la arqueología como el folklore están destinados a forjar el *humus* del sentimiento nacional, en un nuevo lectorado de masas que debe ser nacionalizado. No casualmente en “Cuadros de la montaña” (González, 1980, p. 28) el ensayista se detiene a meditar —desde la altura de un pucará— sobre “los destinos de las razas”, en una escena cargada de valor simbólico, dado el poder que se atribuye el yo para darle sentido al pasado y al futuro colectivos, en soledad, y apropiándose metafóricamente de los restos arqueológicos sobre los que erige su propia legitimidad, para volverse claramente un remedo imaginario de Volney en Palmira. Dejando fluir el prestigio del Tawantinsuyo sobre los valles calchaquíes y el NOA en general, el narrador se presenta como un heredero privilegiado tanto de la antigua fuerza guerrera prehispánica

³ Si este tambor es recordado con una cuota significativa de idealización nostálgica, recuérdese que en otras páginas el mismo papel de tambor en las fiestas es presentado, por el contrario, como prueba empírica del retorno del salvajismo indígena.

⁴ Un razonamiento semejante al nuestro ha sido desarrollado por Segato (2006) respecto de la relación maternante entre *babás* negras y niños de la elite en Brasil.

(admirada, y por suerte ya exterminada) como del patriotismo heroico de las familias patricias. El legado aborigen es apenas un resto de espiritualidad intangible, celebrado en el misticismo y en la devoción patriótica del “pueblo” mestizo, y temido en sus retornos siniestros bajo los excesos paganos de la danza, el éxtasis, el sexo y el alcohol.

El cariz conservador de la cohesión armónica forjada por Joaquín V. González puede confrontarse teniendo en cuenta la resistencia indígena y la conflictividad constante entre patronos y peones en el NOA, entre el siglo XVI y fines del siglo XIX. Desde los comienzos de la colonización del área, la fundación de pueblos aparece marcada por la constante amenaza de ataques indígenas, entre los cuales se destaca la rebelión masiva liderada por el guerrero y chamán Juan Calchaquí en los valles calchaquíes, en la Puna y en Humahuaca a mediados del siglo XVI, o el alzamiento dirigido por Viltipoco contra las encomiendas de indios, a fines del mismo siglo. En el siglo XVII tienen lugar dos levantamientos grandes (uno entre 1630 y 1643 y otro entre 1657 y 1665) contra las encomiendas, los traslados de indios y la apropiación de tierras. Allí juega un papel importante el andaluz Pedro Bohorques y Girón, hablante del quichua, mediador entre indígenas y españoles, y devenido líder de varios caciques calchaquíes para articular una resistencia conjunta a la dominación española, hasta la rendición final de los valles calchaquíes.⁵ Si bien a estas rebeliones sucede un período de relativa estabilidad, marcado por el sometimiento de los indígenas y la aculturación, apenas unos años antes de la edición de *Mis montañas* ocurren levantamientos brutalmente reprimidos, tal como se evidencia en las batallas de Abra de la Cruz y de Quera. En efecto, en 1872 los indios de dos fincas (Casabindo y Coricancha, en Jujuy), que son propiedad del terrateniente boliviano Fernando Campero, le piden al gobierno de Jujuy que le exija al supuesto dueño los títulos de propiedad; como este no los tiene, y la Justicia declara ambas haciendas como tierras fiscales,

⁵ Al respecto, ver Mandrini (2008).

entre 1872 y 1875 los indios toman las armas (bajo el liderazgo de “Anastasio Inca”), se niegan a pagar los arriendos y reclaman su propio derecho a la propiedad de esas tierras. El levantamiento indígena gana en Abra de la Cruz en 1874, contra 300 soldados de la Guardia Nacional, pero el presidente Nicolás Avellaneda –a fin de “pacificar la Puna”– convoca un refuerzo de mil soldados de Jujuy y de Salta, de la misma Guardia Nacional, lo que da lugar a la masacre de indígenas en Quera, a inicios de 1875. Tanto Paz (2010) como Lenton, Piaggi, Selles y del Valle Salas (2016) subrayan que ese levantamiento indígena es el resultado de la enorme concentración de tierras en manos de la elite, frente a la masa de campesinos indígenas, endeudados y vueltos arrendatarios, en contraste con la tradición previa de propiedad comunal, abolida a mediados del siglo XIX. A esa situación explosiva se suman otras formas de explotación, como los impuestos altísimos y el reclutamiento obligatorio en la propia Guardia Nacional que reprime la rebelión.

Los mismos autores señalan además la rápida identificación de los indígenas con el comunismo y con las montoneras, lo cual se vuelve palpable en la edición de un folleto anónimo titulado “El comunismo en la provincia de Jujuy”, que advierte que los alzados son comunistas, y acusa al gobernador de Jujuy de incitar a la rebelión y de trasladar a su provincia “la Comuna de París”. Esa identificación perdura en varios discursos posteriores, como exceso interpretativo para demonizar a los indios, en respuesta ante el miedo a una nueva rebelión indígena. Como parte del genocidio constituyente del Estado nacional, la represión en Quera implica la masacre de los rebeldes y de sus familias, numerosos traslados forzados y el aumento extorsivo de los arriendos, amén de la negación de la propiedad de la tierra. Este tipo de episodios (aún hoy recordados en ceremonias dedicadas a la memoria de los masacrados) desmienten las imágenes pastorales de Joaquín V. González sobre una convivialidad armónica en el seno de una familia patriarcal ampliada que ampara a patricios y a sirvientes, bajo una comunión emocional sin quiebres.

El aura de la *communitas*

Por su parte, los inicios de la arqueología, como discurso identitario regional y nacional, convergen con el despliegue del itinerario intelectual de Adán Quiroga como arqueólogo *amateur* del NOA. En *Folklore calchaquí* (editado en 1929 de forma póstuma, gracias a la mediación de Ricardo Rojas), Quiroga revisa minuciosamente las concepciones del mundo (incluida la metafísica) implícitas en el universo calchaquí, tanto entre los grupos prehispánicos como entre quienes habitan el área en la colonia, e incluso en el presente. Para ello, apela a diversas fuentes: interpreta desde restos arqueológicos materiales, o crónicas coloniales del área andina, hasta ritos católico-mestizos, vivos en el presente, apelando a la continuidad folklórica entre esas diversas temporalidades.

Su elogio del misticismo popular alcanza el clímax especialmente en capítulos claves como el destinado a la Virgen del Valle, comparable al pasaje sincrético de Quetzacóatl a Guadalupe en México, por el origen indígena del culto y su apropiación en el siglo XVII por parte de la Iglesia, para quebrar la resistencia “de los indómitos calchaquíes” (Quiroga, 1929, p. 90). Cuando Quiroga aborda ese caso, reconocido como un simbolizador privilegiado en la construcción identitaria de la región, deja entrever cómo su “objetividad” positivista (incluido cierto distanciamiento crítico respecto de la Iglesia)⁶ cede ante el reconocimiento de la fuerza con que se manifiesta la devoción popular. Y, de hecho, es probable que la fuerza de ese catolicismo indohispánico condicione el respeto del ensayista por las formas más arcaicas –y menos mestizas– del misticismo indígena. En este sentido, aun cuando la fascinación frente a la devoción popular es controlada por el sujeto de enunciación, evita deslegitimar

⁶ Pues recuerda con detalle cómo la imagen fue arrebatada a los indios y convertida “en protectora del enemigo blanco” (Quiroga, 1929, p. 93), lo que pone en evidencia el modo en que las instituciones coloniales manipulaban el misticismo popular para vencer la resistencia indígena.

el fanatismo católico,⁷ y asume en cambio un tono respetuoso, aprehendiendo poéticamente el modo en que esa devoción crea cohesión colectiva, como contrapeso explícito respecto del arrasamiento de la fe por el avance de la modernización. En este sentido, la Virgen del Valle

se convierte en la depositaria [...] de la suerte de esa multitud que corre afanosa a ofrecerle cánticos, a quemarle incienso, a darle oro, a brindarle como ofrenda, cuanto más no sea, las flores del aire de la mañana que las brisas cálidas llenan de perfumes voluptuosos y orientales. (Quiroga, 1929, p. 89)⁸

Más allá de la violencia implícita en la apropiación católica de ese culto, para Quiroga la fiesta de inauguración de la capilla (construida por los indios, bajo la orden del gobernador de Tucumán) suelda el desplazamiento de la sacralidad profana, y consolida el lazo entre “cantos en latín y cantos en quichua, alegres jaleos españoles y plañideras tonadas salvajes” (Quiroga, 1929, p. 94), aunque también recuerda que, según la creencia popular, la Virgen continúa desapareciendo, para manifestar así su pertenencia ambigua a ese mundo mestizo.

Además, advierte que en el presente la devoción supera las fronteras nacionales, lo cual integra el NOA al mundo andino en su conjunto, desde sus bases populares, a tal punto que “la Meca argentina se llena de *coyas*” (Quiroga, 1929, p. 89). Por su carácter mestizo, ese culto sincrético se define en el ensayo como la práctica de mayor cohesión colectiva, que además reconduce positivamente el misticismo

⁷ Para narrar el origen del culto sincrético a la Virgen del Valle, Quiroga recuerda la evangelización extendida en toda América Latina, con base en un catolicismo fanático, pero evita ahondar en cualquier patologización de ese fanatismo, tan cara en cambio a los discursos hegemónicos de la psiquiatría y de la psicología de las multitudes de la época.

⁸ Obsérvese en la cita la referencia a las “flores del aire”, precisamente título del poemario editado por Quiroga en 1893, convertido aquí sintomáticamente en símbolo del misticismo popular.

indígena, al permitir superar los resabios “orgiásticos” aún vigentes en otras fiestas populares.

Junto con –y más allá de– esa jerarquización implícita, predomina en el texto el reconocimiento de la fuerza arrasadora de un misticismo popular que atraviesa todos los planos (no solo la naturaleza animada y la inanimada, sino también cada práctica de la vida cotidiana), convirtiendo el NOA en una suerte de universo onírico, a punto tal que, en el pasado, la sociedad habría llegado al extremo de entregar a sus propios hijos en “holocausto” durante las grandes festividades religiosas, como parte del propio misticismo exaltado (Quiroga, 1929, p. 167).

Ese esfuerzo de Quiroga por subrayar que el misticismo atraviesa cada detalle de la vida calchaquí se percibe claramente cuando el autor discute con colegas como Ambrosetti o Lafone Quevedo, quienes se inclinan por atribuir un sentido meramente utilitario a objetos o prácticas que no parecen haber cumplido una función religiosa. Así, por ejemplo, unos vasos con forma de pato, que para Ambrosetti son meros juguetes para niños, diseñados para flotar en el agua, para Quiroga fueron hechos “con el propósito de pedir a algún Llasta y, dueño de las aves del agua, [para] que éstas frecuentasen más las lagunas o arroyos para darles caza” (Quiroga, 1929, p. 150). La misma tendencia a reforzar el sentido religioso se percibe ante muñecos que para Quiroga son siempre amuletos, o ante los morteros que para el autor sirven no solo para moler granos –como suponen sus colegas–, sino también como objetos propiciatorios de las divinidades.⁹ De este modo, para Quiroga todos los elementos de la vida cotidiana demuestran “la gran influencia que la religión ejercía en todos los órdenes de la vida calchaquí” (Quiroga, 1929, p. 157), porque “en todos los actos y momentos [...], la religión o la superstición han de tener una intervención directa, porque todo cuanto sucede [...] es obra de los dioses, a los que ha de invocarse hasta en los asuntos domésticos más íntimos” (Quiroga, 1929, p. 201).

⁹ Ver, por ejemplo, Quiroga (1929, p. 211).

En definitiva, misticismo y *communitas* se combinan en las prácticas del pasado y del presente para definir un escenario pletórico de bienes, creencias y ritos (en sintonía además con el misticismo que anida en la obra poética del propio Quiroga), aunque esto no deje de implicar además una cierta secularización, en la medida en que los elementos del mundo popular son sustraídos de su contexto de origen, reificados e integrados en el seno de modernas colecciones científicas.

Quiroga no sobrecarga el ensayo de juicios de valor sobre las prácticas y las creencias del “otro”, y además explicita sus dudas cuando despliega sus hipótesis interpretativas, todo lo cual redundaba en el predominio de una actitud respetuosa, y en el ejercicio de cierto control autocrítico, valioso en términos epistemológicos y muy poco común para la época. En efecto, Quiroga tiende a evitar tanto la admiración como la condena de las diferencias culturales, lo que lo aleja del eurocentrismo dominante en otros autores contemporáneos. A pesar de esa medida predominante, repite algunos clisés propios del evolucionismo y de la psicología de las multitudes, perspectivas hegemónicas en su contexto enunciativo, especialmente cuando cita acríticamente algunas fuentes de autoridad previas y contemporáneas, o cuando recrea la jerarquización del mundo andino –tan transitada entre los indigenistas de esta etapa–, concibiendo la cultura calchaquí como un remedo menor y dependiente respecto de la civilización incaica, superior.¹⁰ Así, por ejemplo, en sintonía con la mayor parte de los autores de la época, Quiroga sostiene que la religiosidad de los pueblos “primitivos” progresa en términos metafísicos, “avanzando” desde el fetichismo hacia el politeísmo, “por un fenómeno de condensación o de sincretismo” (Quiroga, 1929, p. 232). Además, algunos juicios valorativos subrayan abiertamente

¹⁰ En este sentido, los “avances civilizatorios” en Calchaquí provienen en su mayoría de la influencia inca, al tiempo que Quiroga rebaja especialmente a los aymarás, “que viven internados en la sierra, además de no tener la menor noción de hospitalidad [...]; son en este sentido, las gentes más difíciles de tratar de cuantas habitan sobre la tierra” (Quiroga, 1929, p. 249).

el estereotipo del salvajismo indígena, o emplea un vocabulario afín a la psicología de las multitudes de Gustave Le Bon (que por entonces regía los análisis de la conducta colectiva en el contexto latinoamericano), cuando recrea las celebraciones de *Pilla-Jacica* (sacrificio de animales en época de las mieses), concibiéndolas como festines turbulentos “entre los cantos estruendosos de las turbas” (Quiroga, 1929, p. 166). Lo mismo ocurre al citar acríticamente una obra del padre Nicolás del Techo, para dar cuenta del descontrol de la multitud en los funerales calchaquíes, marcados por el alcohol, el llanto y la danza desenfrenados (Quiroga, 1929, p. 203), o cuando recrea la fiesta de Pucllay o la de la Chaya, en el marco del carnaval, y subraya la excitación colectiva provocada por el alcohol y la caída en “estado de multitud” de los danzantes, que pasan

[...] dando alaridos, saltando [...], en revuelta confusión con sus trajes grotescos [...], como si se tratase de un pueblo de locos o de insensatos, que después de reír media docena de días, concluye por pelear, con la excitación natural de las bebidas y licores salvajes [...], hasta que el ser humano se vuelve una bestia sin conciencia de su propia vida. (Quiroga, 1929, p. 15)

Además, cita acríticamente *Mis montañas* de Joaquín V. González, en el pasaje en que el narrador advierte que quienes participan del carnaval “son los descendientes más directos de los antiguos pobladores, raza intermedia, degenerada, llena de preocupaciones propias de la barbarie”, moviéndose “entre tenues vislumbres de civilización conquistadora” y “nebulosos hábitos de edad prehistórica” (cf. Quiroga, 1929, p. 19), a tal punto que “parece aquella masa semisalvaje pugnar por volver al punto de partida, a la existencia selvática de la edad inculta, impelida por alguna fuerza latente de atavismo” (cf. Quiroga, 1929, p. 18).¹¹

¹¹ Además, Quiroga cita a Ambrosetti cuando este, con un vocabulario afín al de Le Bon, advierte que, “colocados de nuevo en su medio ambiente, la herencia vibra otra vez en sus cerebros”, y el temor y la ofrenda a la Pacha Mama resurgen “en cada

Cabe advertir que el desenfreno de las fiestas religiosas es un punto particularmente álgido para la perspectiva eurocéntrica de varios intelectuales de esta etapa, dada la temida pérdida del control racional que supone el éxtasis desencadenado por la danza extenuante y el consumo de drogas, entre otros factores. Es posible pensar entonces que, por momentos, Quiroga se ve arrastrado por cierta ambivalencia entre la fascinación y el terror –tan común en otras voces que adhieren al paradigma hegemónico– que eclipsan en parte la neutralidad que el ensayista mantiene frente a otros fenómenos del mundo popular.

Ecós nostálgicos en la segunda posguerra

Este linaje de discursos centrados en reconocer, en el NOA, diversas formas no racionales de comunión interclase, se resignifica en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, cuando varias publicaciones de la incipiente “folklorología” (como el *Boletín* o los *Anales de la Asociación Folklorica Argentina*) reevalúan tanto las prácticas folklóricas como el estudio del folklore, convertidos ahora en la vía privilegiada no solo para fomentar la cohesión entre sectores sociales antagónicos en el área, sino también para suscitar la fraternidad de la nación en su conjunto, e incluso la unión de todo el continente americano (*Anales*, 1946, p. 4), como “renacimiento americanista debido al cual los pueblos del continente vuelven a sí mismos” (*Anales*, 1946, p. 13). Sin embargo, en esa tradición representacional anidan dos riesgos inquietantes: por un lado, que estos ritos, al suscitar una cohesión colectiva de tipo emocional, puedan identificarse con los “estados de multitud” propios de los fascismos, y, por otro, que al insistir en el mestizaje de elementos prehispánicos y europeos puedan llevar a definir la identidad (regional, nacional y continental) como no occidental.

una de las faenas *con la persistencia de una idea fija*” (cf. Quiroga, 1929, p. 25; cursiva nuestra).

En este contexto delicado, el folclorólogo salteño Augusto Raúl Cortazar se aboca, en algunos ensayos, al estudio del carnaval calchaquí, dialogando con la tradición de discursos de entresiglos arriba reseñada. Su condición de miembro del Instituto de Literatura Argentina de la UBA, bajo la dirección de Ricardo Rojas, supone una distancia –al menos *a priori*– con respecto al folclorismo hispanista y católico promovido por otros grupos intelectuales, como los nucleados en torno del Instituto Nacional de la Tradición, a cargo de Juan Alfonso Carrizo, aunque asume un punto de vista eurocéntrico afín al de Carrizo y en sintonía con la arqueologización de lo indígena presente en Joaquín V. González.

Cortazar destaca las instancias que refuerzan la sociabilidad comunitaria tanto del trabajo colectivo (de la siembra, la cosecha y la trilla, entre otras tareas) como de las celebraciones que compensan “la dura faena” del trabajo (*Anales*, 1947-1948, p. 39), sin destacar la matriz prehispánica de esa sociabilidad. Para Cortazar, por encima de esa *communitas* más terrenal se erige la fuerza arrasadora de la religiosidad popular, pues en los valles calchaquíes ni el trabajo –que suele estar “minado por perezosa pachorra”–, ni el arte ni el amor “logran la permanencia, arraigo y universalidad del sentimiento religioso” (*Anales*, 1947-1948, p. 40). Cortazar reconoce que este misticismo no responde plenamente a la ortodoxia católica, dado que en general “el culto a los Santos y a la Virgen degenera en adoración idólatra de la imagen correspondiente” (*Anales*, 1947-1948, p. 40). En este sentido, resulta evidente que Cortazar reconoce algunos restos prehispánicos vivos en la cultura del área, especialmente en el plano del sincretismo religioso. Por eso se pregunta:

¿qué sacra entidad católica logró nunca desalojar a la Pachamama o a Coquena de las invocaciones y ofrendas de esta gente, cuando se trata de implorar el éxito de una cacería de vicuñas, asegurar una pingüe cosecha [o] procurar prosperidad para la casa nueva [...]?
(*Anales*, 1947-1948, p. 41)

Cortazar reconoce que las culturas dominadas pueden imponer una torsión sincrética sobre el catolicismo, pues “a veces las viejas divinidades prehispánicas intercambian con los santos católicos sus poderes” (*Anales*, 1947-1948, p. 41), tal como ocurre con San Isidro Labrador, cuya procesión no corresponde al calendario católico.

Sin embargo, cree que en general es el sustrato precolombino el que se modifica por la presión del catolicismo, tal como ocurre con el rito incaico del *rutichico* –primer corte de cabello del varón–, que apenas sobrevive, “desfigurado con la intervención del padrino en la fiesta y las promesas a la Virgen” (*Anales*, 1947-1948, p. 39). En este sentido, Cortazar advierte que “las celebraciones católicas predominan, como es explicable, de manera absoluta” (*Anales*, 1947-1948, p. 41), del mismo modo que la fiesta del carnaval ya no guarda lazos con el pasado indígena, porque se manifiesta como “un retoño trasplantado de Europa [...], con reminiscencias paganas de la antigüedad grecolatina” (*Anales*, 1947-1948, p. 44), que integra “báquica algazara y prácticas de aquelarre medieval” (*Anales*, 1947-1948, p. 46).

Cortazar suaviza la distancia cultural constante en la observación del mundo popular, apelando al humor, para crear así una cierta complicidad paternalista con el lectorado culto, volviendo más simpática a la alteridad. Por eso, por ejemplo, al describir las ofrendas por del Día de los Muertos, agrega que “después de haber cedido a las ánimas el ‘zumito’ de los manjares, los devoran concienzudamente los circunstantes e invitados” (*Anales*, 1947-1948, vol. 2, p. 40), o recuerda que, por el cruce entre catolicismo e idolatría, “hasta se da el caso de confusiones pintorescas: inducidos por el apellido, más de uno enciende piadosas velas y hace promesas ante el retrato del General José de San Martín” (*Anales*, 1947-1948, p. 40).

Es necesario advertir que, si bien Cortazar niega el peso del componente prehispánico, sí llega a reconocer el papel saludable de la fiesta colectiva como compensación psíquica de pulsiones reprimidas, en una despatologización que rompe con las representaciones previas de la fiesta, herederas de la psicología de las multitudes bajo el modelo de Gustave Le Bon, tal como ocurre, por ejemplo, en *Mis*

montañas, de Joaquín V. González, y en las citas acríicas de Joaquín V. González por parte de Quiroga.

Ese quiebre se encuentra en sintonía con perspectivas modernas que cruzan antropología y psicoanálisis para pensar la fiesta religiosa, como la del antropólogo francés Roger Bastide en *Imagens do nordeste místico em branco e preto* (1945), una obra sugestivamente difundida por *Anales...* en Argentina.¹² Este tipo de recepciones demuestran que, a diferencia del encierro teórico que fomenta la *Revista del Instituto Nacional de la Tradición*, el grupo nucleado en *Anales...* adhiere a la renovación teórica del folklore llevada a cabo en otros contextos nacionales como Brasil.¹³ En este sentido, también Cortazar dialoga con nuevos paradigmas epistemológicos, aunque su despato-logización de la fiesta colectiva se opera junto con –y acaso también gracias a– apagar la vitalidad del legado prehispánico. Por eso, puede advertir que

[...] no hay que ver en él [en el carnaval] inconveniencias que lesionan una recatada moral lugareña, sino estallido, muy debilitado por cierto, de presiones psicológicas y sociales que fermentan en el espíritu de la humanidad desde el amanecer del mundo. Un sabio equilibrio contrapesa estas indomeñables fuerzas del alma, como armoniza el giro de los astros y la estructura de los átomos. Acaso sin esos desahogos, cuando la naturaleza, la vida y la muerte oprimen y sofocan, hubiera estallado, con más peligrosas convulsiones, el corazón del hombre. (*Anales*, 1947-1948, p. 46)

Poco después, en el ensayo editado como libro en 1949, titulado *El carnaval en el folklore calchaquí*, Cortazar subraya la base occidental,

¹² Cabe aclarar que Bastide interviene como “correspondiente” de *Anales...* desde Brasil, y este medio explicita la recepción de su *Imagens do nordeste místico em branco e preto* recientemente editado (*Anales*, 1947-1948, p. 128), además de demostrar la recepción constante de la *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, en la que publica frecuentemente el psiquiatra y folklorista brasileño Arthur Ramos, quien apela al psicoanálisis freudiano para pensar el contenido inconsciente del folklore, desde una perspectiva afín a la que desarrolla por entonces Bernardo Canal Feijóo en Argentina.

¹³ Sobre Bastide, ver Mailhe (2011); sobre Ramos, ver Mailhe (2013).

mediterránea e incluso hispano-católica del folklore, acercándose nuevamente a la perspectiva del Instituto Nacional de la Tradición, aunque también incluye críticas (por ejemplo, a la falta de profesionalismo con que Carrizo registra las piezas compiladas, sin atender al contexto en que las mismas son recogidas).¹⁴ En efecto, en *El carnaval...* Cortazar insiste en inscribir esta fiesta colectiva en una experiencia occidental que remite al mundo grecolatino y al carnaval en la Europa de la Edad Media y del Renacimiento, desde una visión paternalista, comprensiva de los excesos de esa celebración como experiencia “báquica”, ya alejada respecto de las raíces prehispánicas.

En *El carnaval...*, la mirada eurocéntrica del ensayista se ve reforzada incluso por las fotografías que ilustran el ensayo, que sugieren cómo la tradición viva en la región es la de Occidente, sobre todo del mundo grecolatino.¹⁵ Cuando Cortazar reconoce el origen prehispánico innegable de algunos bienes, subraya la convergencia con usos y concepciones occidentales posteriores que justifican su perduración, e incluso se imponen sobre la base precolombina, diluyéndola. Así, por ejemplo, encuentra un paralelo explícito entre el topamiento de comadres y prácticas semejantes en España, en días previos al carnaval en ambos casos; señala que el juego con harina y agua es común a diversos ritos griegos, europeos o mundiales, que exceden con creces la base indígena; si bien reconoce el origen indígena de la caja chayera, recuerda el papel de formas de percusión semejantes entre los conquistadores, para marcar así la existencia de un cruce

¹⁴ En efecto, las críticas de Cortazar a Carrizo se centran solo en su falta de rigor profesional por no especificar en dónde son recogidas las coplas (Cortazar, 1949, p. 205). Y al indagar en torno de la etimología de *chaya*, cita una obra de Carrizo como fuente válida (Cortazar, 1949, p. 169), y también remite a *Folklore en Santiago del Estero*, del prohispanista santiaguense Orestes Di Lullo (Cortazar, 1949, p. 181), y a *El payador* de Leopoldo Lugones (Cortazar, 1949, p. 181), dialogando así acríticamente con perspectivas eurocéntricas para considerar el folklore del NOA.

¹⁵ Así, por ejemplo, en el capítulo V (“El carnaval en el folklore calchaquí”), la lámina 5 reproduce la fotografía de una madrina en el “Topamiento de comadres”, como si se tratara de una diosa grecolatina, por sus rasgos físicos y su vestimenta, y en el pie de imagen de la siguiente lámina se advierte que las mujeres jinetes son “Amazonas” del NOA.

entre el origen indígena y el español, que neutraliza el peso de la matriz originaria; el mismo gesto se repite con la elaboración de la aloja (Cortazar, 1949, p. 132), en relación con la cual advierte que el folklore mestiza y borra su origen prehispánico; algo semejante ocurre con la fiesta de la chaya, que sin conflictos pasa de celebrarse en honor al Pucllay, a ser parte del culto al Rey Momo del carnaval europeo (Cortazar, 1949, p. 134). Así, la dinámica del folklore permite entender –y sutilmente también celebrar– la pérdida del lazo con el pasado prehispánico.

Aunque Cortazar reconoce la dimensión traumática de la Conquista como un “rudo choque” (Cortazar, 1949, p. 208), piensa el folklore como un proceso pacífico de decantación creativa, dirigido inconscientemente por el pueblo, libre de las coerciones propias de la dominación cultural y de su resistencia. En ese contexto, Cortazar cree que del mundo indígena solo sobreviven fragmentos que adquieren luego una nueva función social y emocional, sin conservar su sentido prehispánico, dado el peso arrasador de la tradición europea.

En este punto, su enfoque contrasta fuertemente con el de autores previos como Quiroga, especialmente por la vitalidad que este último le atribuye al sustrato prehispánico en las prácticas del mundo colonial y del presente. Cortazar cita el ensayo *Folklore calchaquí* de este autor, para explicar el pasado y la dinámica presente de la chaya, pero no percibe la contradicción entre esa cita y el énfasis dado por él mismo al fondo hispano-católico, que Quiroga deja en segundo plano. En franco contraste con la perspectiva previa de Quiroga, los elementos indígenas reconocidos por Cortazar son aislados, y se refieren a un origen muy remoto, por lo que ya se encuentran tranquilizadamente absorbidos por la occidentalización. Además, constantemente el ensayista introduce una sutil helenización de los bienes culturales relevados –que va desde la comparación de los caballos con frisos clásicos hasta las referencias al uso del almidón en carnaval tal como ocurría en antiguas fiestas helénicas (Cortazar, 1949, p. 129)–, al tiempo que la retórica hispanizante del sujeto de

enunciación refuerza la hispanización de todo el NOA, que convierte, por ejemplo, las escenas de acercamiento sexual en el marco de la fiesta popular en formas equivalentes al amor cortés en la literatura europea del Renacimiento.

Desde su perspectiva, el carnaval evidencia la fuerte gravitación de un misticismo popular de base católica, ya alejado respecto de las supervivencias prehispánicas, lo que permite alcanzar cierta comunión interclase, que suspende las jerarquías e interpone una pausa en las relaciones de explotación, y sutura a los diversos sectores por una vía no racional ligada al misticismo y a la emoción estética. Evidentemente, esas escenas de cohesión conflictiva forjan un imaginario armónico, en sintonía con discursos canónicos previos en la representación del NOA. En este sentido, es posible acercar la convivialidad idealizada en *El carnaval...* con la contenida en discursos previos como *Mis montañas*, que tematizan el encuentro afectivo entre indígenas, negros y mestizos, por un lado, y familias de la elite, por otro, subrayando la riqueza cultural que emana de los folklores macerados sin fricciones a lo largo de la historia nacional. En *El carnaval...* Cortazar evoca con nostalgia ese tipo de experiencias armónicas de convivialidad, recreando el temor romántico a la pérdida de las tradiciones (Cortazar, 1949, pp. 177-178). El autor sugiere que, como en otros contextos culturales ajenos al mundo andino, esa cohesión diluye las coerciones sociales, y evita en definitiva la emergencia de un estallido revolucionario. Así actúan todas las instancias de encuentro interclase, evocadas desde una lente nostálgica abierta a comprender la profundidad emocional del misticismo popular, aunque esa comprensión se vea compensada –como contrapartida– por el reconocimiento de su base occidental.

Si bien, a diferencia del evolucionismo implícito en *Mis montañas*, Cortazar asume una perspectiva más moderna, hasta llegar a idealizar el trance logrado por el canto colectivo, la percusión y la danza circular (un elemento generalmente demonizado por el positivismo previo), también advierte la importancia del control ejercido por la tradición conservadora, que opera como un freno tranquilizador

tanto ante las innovaciones formales como ante los desbordes de la irracionalidad. En este sentido, el ensayista reconoce (pero no subraya, como sí lo había hecho Joaquín V. González) el exceso orgiástico del alcohol o de la liberación sexual, precisamente porque si subrayase el tópico del exceso, también debería reconocer la base indígena de estas prácticas, dada la asociación histórica de ambos rasgos según el eurocentrismo hegemónico, aun activo en la perspectiva de Cortazar. De todos modos, no deja de citar *Mis montañas* (por ejemplo, en Cortazar, 1949, p. 232), para referirse a los excesos del carnaval, aunque sintomáticamente desplaza estas observaciones hacia los márgenes (por ejemplo, al final del capítulo V, “El carnaval calchaquí”), probablemente porque contradicen su concepción del folklore como comunión social.

Consideraciones finales

Joaquín V. González, al recrear un modelo –extendido en la imaginación oligárquica del continente– de una familia patriarcal ampliada en el NOA (inclusiva de esclavos, exesclavos e indígenas), imagina escenas de convivialidad armónica en el pasado que, a través de los vínculos de sociabilidad –y especialmente por la vía del folklore–, religan afectivamente todo el tejido social, aunque también enfatiza el riesgo de desborde de la irracionalidad colectiva, latente en el fondo “salvaje” del mundo popular. Quiroga deja entrever la vitalidad de las creencias y prácticas prehispánicas, en la dinámica popular del NOA, incluso en el presente, y matiza –al menos en parte– el peso de esa latencia irracional. En ambos autores, lo que cae fuera del ensayo, lo no dicho (la modernización, el estallido demográfico por la inmigración europea y la expansión de la cultura de masas) ejerce una presión silenciosa, impulsando el repliegue hacia el interior profundo, hacia lo simbólico y hacia el pasado. En este sentido, la fuerza que adquiere el misticismo popular en el NOA se convierte en un sustituto moderno del misticismo perdido, que contrapesa la

secularización y el internacionalismo modernizador del “centro”. Sobre todo, en el caso de Quiroga, nada del mundo calchaquí cae fuera del orden de lo sagrado.

A partir explícitamente de las perspectivas de González y de Quiroga, Cortazar piensa la fiesta colectiva como una experiencia de comunión interclase que suspende las jerarquías sociales; esa convivialidad armónica imaginada “blanquea” simbólicamente el folklore, al ejercer un reconocimiento controlado de lo indígena, convertido en un elemento meramente residual. Al mismo tiempo, en franco contraste con respecto a la perspectiva previa de Quiroga, los elementos indígenas reconocidos por Cortazar son aislados, y se refieren a un origen muy remoto, dado que ya se encuentran tranquilizadamente absorbidos por la occidentalización. Desde su perspectiva, el carnaval evidencia la fuerte gravitación de un misticismo popular que suspende las jerarquías, interpone una pausa en las relaciones de explotación, y sutura a los diversos sectores por una vía no racional ligada al misticismo y a la emoción estética.

En este sentido, entre fines del siglo XIX y mediados del XX, estos discursos piensan el NOA como un espacio privilegiado de cohesión emocional, lo que permite reconocer en qué medida comparten una concepción eurocéntrica del folklore, hegemónica en los discursos institucionales del país, y en sintonía con el eurocentrismo dominante en la historia del folklore como disciplina “científica” en general. En definitiva, como un calidoscopio en movimiento, estos textos tejen entre sí tradiciones representacionales que todavía esperan ser mejor iluminadas.

Bibliografía

Anales de la Asociación Folklórica Argentina (1945-1948). (Buenos Aires: UBA).

Bastide, Roger (1945). *Imagens do nordeste místico embranço e preto*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro.

Benzaquen de Araújo, Ricardo (1994). *Guerra e paz. Casa-grande e senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. São Paulo: Editora 34.

Benzaquen de Araújo, Ricardo (2017 [1994]). *Guerra y paz: Casa grande y senzala y la obra de Gilberto Freyre en los años 1930*. Bernal: Ed. UNQ.

Boletín de la Asociación Folklórica Argentina (1938-1942). (Buenos Aires: AFA).

Cortazar, Augusto Raúl (1949). *El carnaval en el folklore calchaquí*. Buenos Aires: Sudamericana.

Freyre, Gilberto (2005 [1933]). *Casa-grande e senzala*. São Paulo: Global.

González, Joaquín V. (1980 [1893]). *Mis montañas*. La Plata: Ed. UNLP.

Laplantine, François y Nous, Alexis (2007). *Mestizajes*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lenton, Diana Isabel et al. (2016). La disputa por el territorio durante la conformación del Estado Nacional y Provincial. La batalla de Quera y la demonización de los pueblos originarios. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales* (49), 271-292.

Mailhe, Alejandra (2011). Reflexiones en torno a la tensión 'teoría central'/ 'realidad periférica' en la obra de Roger Bastide. En Alejandra Mailhe (coord.), *Pensar al otro/pensar la nación* (pp. 342-376). La Plata: Al Margen.

Mailhe, Alejandra (2013). La hermenéutica del descenso. *Anales de la literatura hispanoamericana* (42), 51-69.

Mandrini, Raúl (2008). *La Argentina aborígen. De los primeros pobladores a 1910*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Paz, Gustavo L. (2010). El comunismo en Jujuy. *Nuevo Mundo. Nuevos mundos* (10), 59-83. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.58033>

Quiroga, Adán (1929). Folklore calchaquí. *Revista de la Universidad de Buenos Aires* (27), segunda serie [Secc. 6, t. 5].

Revista del Instituto Nacional de la Tradición (1948) (Buenos Aires: Instituto Nacional de la Tradición), (1-2).

Sarmiento, Domingo Faustino (1850). *Recuerdos de provincia*. Santiago de Chile: Imprenta de Julio Belin y Co.

Segato, Rita (2006). *O Édipo brasileiro: a dupla negação de gênero e raça*. Brasília: Universidad de Brasília.