

# Fiesta como espacio decolonial. El Tinkunaco en Argentina<sup>1</sup>

Party as a Decolonial Space. The Tinkunaco in Argentina

*Julián Carrera*<sup>2</sup>

## Resumen

El presente artículo propone la aplicación del enfoque decolonial al estudio de las fiestas populares latinoamericanas. Para ello, recorre las distintas perspectivas que analizan la relación entre las tradiciones locales y el proyecto moderno-colonial que se inicia con la invasión europea del continente y continúa vigente en la actualidad con el fenómeno denominado globalización. A lo largo de ese tiempo se han producido distintos procesos de resistencia, acomodación e hibridación generados por la tensión entre las dinámicas globales y las prácticas e imaginarios de los grupos colonizados; al respecto, la perspectiva decolonial nos ofrece algunas herramientas analíticas novedosas para observar estos fenómenos, las cuales intentamos emplear en un estudio de caso, el Tinkunaco riojano en la Argentina.

**Palabras clave:** enfoque decolonial, resistencia, fiestas populares, Tinkunaco.

## Abstract

The article proposes the application of the decolonial approach to the study of Latin American popular festivals. It goes through the different perspectives that analyze the relationship between local traditions and the modern-colonial project that began with the European invasion of the continent and continues today with the phenomenon called globalization. Throughout that time there have been different processes of resistance, accommodation and hybridization generated by the tension between

---

1 El presente trabajo forma parte del Proyecto Resistance, que ha recibido financiación de la Unión Europea en el marco del *Horizon 2020 Research and Innovation Programme under the Marie Skłodowska-Curie Grant Agreement* No 778076.

2 Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina, ORCID 0000-0002-2619-3811, [jcarrera@fahce.unlp.edu.ar](mailto:jcarrera@fahce.unlp.edu.ar)



global dynamics and the practices and imaginaries of the colonized groups. The decolonial perspective offers us some novel analytical tools to observe these phenomena, which we try to use in a case study, the Riojan Tinkunaco in Argentina.

**Keywords:** decolonial approach, resistance, popular parties, Tinkunaco.

## Introducción

El presente trabajo se propone abordar la problemática de las fiestas tradicionales latinoamericanas desde el enfoque decolonial, un cruce que hasta el momento no cuenta con muchos antecedentes en la bibliografía disponible sobre el tema. Entendemos que la perspectiva decolonial permitiría profundizar en la exploración de las tensiones sociales generadas por el choque cultural y los procesos de resistencia y adaptación que se configuraron primero en la América colonial y luego y los estados-nación dependientes, en los cuales la colonialidad sigue vigente hasta el presente.

Algunas de las preguntas disparadoras son las siguientes: ¿las llamadas fiestas tradicionales son expresión de una resistencia cultural contra el avance del proyecto moderno-colonial o han sido amoldadas a la lógica dominante? ¿Los procesos de mestizaje-hibridación que se advierten en tales fiestas no serían expresión de un exitoso control desde arriba para minimizar —cuando no eliminar— las expresiones reales de resistencia popular? ¿O más bien se trata de estrategias de adaptación en resistencia desde abajo, encarnada en colectivos étnicos en conflicto con el proyecto moderno-colonial?

Esas son algunas de las interrogantes generales que un enfoque decolonial podría proponer para profundizar los diversos estudios que abordan el análisis de las tradiciones populares que intentan desmarcarse, por un lado de las miradas costumbristas o folclóricas que observan con nostalgia un mundo en extinción, y por otro, de los enfoques esencialistas que entienden el conflicto como una lucha ininterrumpida entre un grupo invasor con pretensiones “civilizatorias” y conjunto de pueblos que intenta conservar sus costumbres. Estos últimos suelen pasar por alto las profundas transformaciones ocurridas en la dinámica histórica y el carácter relacional y contingente en la formación de las identidades (Barth, 1976; Homobono, 1990). La noción de proceso de integración a través del conflicto de Christian Gros (1997) resume acertadamente este último enfoque relacional; se trataría de observar no movimientos arcaicos sino acciones comunitarias racionales que visibilizan y cuestionan las formas de dominación ejercidas ya sea por el Estado o particulares, sin necesariamente plantear una ruptura radical con ellos.

Para desandar dichos temas proponemos observar, en primer lugar, distintos fenómenos que atraviesan las fiestas tradicionales desde hace ya muchas décadas. Dentro del contexto de la llamada globalización observaremos el fenómeno de la patrimonialización de la diversidad cultural como expresión del llamado multiculturalismo; en ese sentido, veremos qué rol cumple la intervención institucional (estados, iglesias, ONGs, organismos internacionales) en la organización de las fiestas. Por otro lado, indagaremos sobre la atracción turística en torno a las celebraciones y el fenómeno comercial. Nuestro ámbito de análisis será mayormente la región del actual noroeste argentino, entendida como parte del espacio andino, sin dejar de mencionar algunas otras regiones, y en especial revisaremos los fenómenos mencionados a través del caso de una fiesta sumamente arraigada en la provincia de La Rioja. Es preciso aclarar que no se ha realizado un trabajo de campo sino una revisión exhaustiva de la bibliografía disponible para explorar las posibilidades de aplicar el enfoque propuesto.

## La perspectiva decolonial y las fiestas populares

Si bien carecemos de espacio suficiente en el presente artículo para introducir de modo general la perspectiva decolonial, remitimos a la literatura disponible (Castro Gómez y Grosfoguel, 2007; Restrepo y Rojas, 2010). Interesa aquí revisar qué aspectos de tal enfoque pueden ser útiles para analizar las fiestas populares en relación con el fenómeno llamado colonialidad. En principio hay que decir que dicho concepto se nutre de tradiciones de pensamiento crítico del eurocentrismo que han elaborado categorías para dar cuenta de la violencia ejercida por la cultura invasora europea sobre un conjunto de pueblos para imponer un proyecto global. Nos referimos, entre otros, a los conceptos de “condenados de la tierra” (Fanon), “colonialismo interno” (González Casanova), “sociedades abigarradas” (Zavaleta Mercado) y “encubrimiento del otro” (Dussel). Todos ellos conforman conceptos potentes para visibilizar la otra cara de la modernidad y se conjugan en la categoría de colonialidad acuñada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano en la década de 1990. De tal concepto se desprende más tarde el de decolonialidad, que pretende develar el entramado complejo de acción y pensamiento de resistencia enraizado en múltiples expresiones protagonizadas por las víctimas del proyecto moderno-colonial, que de alguna manera se oponen a los diseños globales. La propuesta en el presente trabajo es rastrear tales expresiones en las fiestas regionales, locales y populares donde se manifestarían memorias vivas de resistencia de sujetos colonizados, es decir, como lugares de enunciación decolonial (Mignolo, 2003).

Los estudios sobre las fiestas y rituales populares son diversos, aunque suelen señalar el origen y la función social de tales actividades. Algunos conceptos clave se repiten, como memoria, tradición, costumbre e identidad, y aparecen como ideas asociadas a las fiestas identificadas con distintas categorías: regionales, locales, tradicionales o populares. La tradición que encierra tales fiestas suele ser considerada como una suerte de opuesto u obstáculo al cambio o, más precisamente, al avance del proyecto moderno.

Reconocidos autores y autoras, con diferentes matices, destacan la función reproductora de las fiestas tradicionales que cumplían la tarea periódica de reafirmación de la identidad grupal y la preservación de modelos de reproducción; la continuidad sería el concepto clave dentro de este enfoque (Durkheim, 1968; Balandier, 1988; Bourdieu, 1993; Giddens, 1997). Otros aportes subrayan el rol de las fiestas como instrumento de “invención” de la tradición para construir una identidad con fines ideológicos, civilizatorios, colonizadores, etc. Se trataría así de fenómenos que intentan inocular en la comunidad determinados valores y normas de comportamiento social que remplazarían en parte a los rituales en proceso de extinción (Hobsbawm y Ranger, 2002; Diaz Viana, 1988).

Con una mirada distinta, existen otros abordajes que, sin negar de plano esta imagen de los rituales, plantean un carácter más complejo, orientado a la acción y el cambio antes que a la reproducción o la invención de una tradición desde arriba. Proponen observar en las fiestas no tanto reservorios de memoria inmutable sino reinterpretaciones desde el presente capaces de generar cambios en función de necesidades actuales (García Canclini, 1982; Velasco, 1986; Homobono, 1990; Irazuzta, 2001; Narotzky, 2001; Ariño Villarroya y García Pilán, 2006). En este sentido algunos destacan la capacidad creativa de la religiosidad popular latinoamericana para generar nuevas devociones de acuerdo al contexto presente, no necesariamente reconocidas por las autoridades eclesásticas (Parker, 1993).

Al respecto, se advierte un acuerdo amplio en torno al carácter sincrético de estos rituales, si bien cabría establecer las diferencias en cuanto a los términos empleados referir a la mezcla de elementos culturales: sincretismo, mestizaje, abigarramiento, yuxtaposición, reelaboración simbólica, entre otros. La discusión no sería tanto sobre la mezcla de elementos sino sobre la manera en que esto sucede, si hay más o menos imposición, adaptación, resistencia o capacidad de creación por parte de los grupos sometidos. Para Bonfil Batalla (1990) el sincretismo es una suerte de apropiación de los colonizados en la cual distintos símbolos y prácticas son reorganizados por aquellos dentro de sus propias cosmovisiones. En la misma línea Johana Broda (2003) entiende que las comunidades indígenas no recibieron pasivamente la cultura impuesta por los españoles, sino que a través de su capacidad creativa lograron conservar en un escenario más complejo y abigarrado sus rasgos identitarios. Las fiestas religiosas, siguiendo a esta autora, serían una buena expresión de ese fenómeno en el cual existe por un lado la aceptación de la situación colonial (imposición de la cultura dominante) y por otra una respuesta creativa y dinámica de los grupos sometidos. Nuestra propuesta aquí es observar tales respuestas como propias de una resistencia decolonial que no se resigna a aceptar el avasallamiento absoluto de sus costumbres. La propuesta decolonial, a diferencia de los estudios de la hibridación, intenta, además de observar procesos de resistencia y adaptación de las culturas sometidas, recuperar la mirada de totalidad, es decir enmarcar estos fenómenos dentro del proyecto global denominado modernidad-colonialidad.

Existen elementos clave que propician los procesos sincréticos; por ejemplo, los calendarios agrícolas, los cuales, tanto en culturas europeas como amerindias, se encuentran fuertemente ritualizados. Los rituales son eventos estrechamente asociados a los ciclos productivos y los calendarios religiosos en los cuales se recrea la vida doméstica de las comunidades (García Canclini, 1982; Cloudsley, 1988). Fue sumamente común en estos procesos la identificación entre figuras cristianas con figuras asociadas por las comunidades indígenas a fenómenos naturales vinculados a la producción (Alegre González, 2015). Por otro lado, las ceremonias públicas asociadas al culto de dioses en los distintos pueblos colonizados tenían rasgos similares a las celebradas en Europa, y esto fue aprovechado por el grupo invasor como medio para imponer su cultura (Ares Queija, 1984), y de allí que surgieran rituales híbridos en la sociedad colonial.

## **Rol del Estado y absorción de las fiestas**

Ahora bien, es preciso incorporar en el estudio el rol de las instituciones en la gestión y el control del proceso de incorporación de los grupos sometidos al proyecto moderno-colonial. Haremos un breve repaso de la administración de las prácticas festivas tradicionales asociadas a los grupos sometidos desde el periodo colonial hasta la actualidad.

En Europa, durante el Antiguo Régimen, las monarquías católicas siempre intentaron mantener bajo control a las distintas fiestas celebradas en su territorio y evitar en lo posible los desórdenes. En particular la monarquía castellana desde el siglo XIII definió a través de sus leyes las características de sus fiestas, ya sean periódicas, civiles, religiosas o excepcionales, para mantener bajo su control la actividad festiva y evitar los excesos (Gonzalbo Aizpuru, 1993). Naturalmente la iglesia católica estuvo interesada en acompañar este control institucional de los rituales para

evitar “desviaciones” en las creencias populares. Para el contexto colonial la preocupación por las fiestas populares fue distinta, pues allí el proceso de evangelización confrontó con las cosmovisiones de los colonizados radicalmente distintas a la europea. No obstante, el gobierno colonial permitió la realización de fiestas siempre y cuando sean controladas, tal como lo establecieron las Ordenanzas de Alfaro:

An (*sic*) de tener particular cuidado de evitar el desorden de las borracheras y no dar lugar a que en bujios ni canchas se junten a beber para darales (*sic*) lugar para que en las fiestas y ocasiones de regocijo puedan en plaza y lugares públicos juntarse dos o tres oras (*sic*) a holgarse y beber.  
(Rocca Mones-Ruiz, 2017: 318)

El documento es una muestra del control colonial sobre las fiestas populares; se las acepta, pero con límites y control. Mas con el avance de la economía mercantil y del proceso de secularización se agudizarían las tensiones entre la iglesia, el Estado y los grupos económicos más dinámicos.

Otro conflicto que nos interesa destacar es en torno a la cantidad fiestas anuales y el impacto que ello supone para la actividad productiva. El estado monárquico intentaba fijar el número de fiestas permitidas y así evitar la proliferación de jornadas festivas que perjudicaban los intereses de la producción orientada al mercado. Al trasladar estas tensiones al contexto colonial el problema se agudiza, pues a las fiestas impuestas por la cultura europea se sumaban los rituales de los grupos colonizados. Gonzalbo Aizpuru (1993) refiere al tema mediante la bula *Altitudo* del Papa Paulo III de 1537, que fijaba la cantidad de fiestas anuales que podían celebrar los indígenas. La bula pretendía favorecer a los indígenas al permitirles dedicar más tiempo a sus tareas comunales en detrimento del tiempo de trabajo en empresas españolas. Es decir, tempranamente encontramos en la América colonial una preocupación institucional por la cuestión de las fiestas y rituales, que serán un foco de conflicto permanente —y es precisamente allí donde se podrían rastrear manifestaciones de resistencia—.

El conflicto se agudiza con el avance de proyecto moderno y la paulatina separación de la iglesia y los estados independientes. En términos generales la secularización social que se profundiza en el siglo XIX generará un retroceso de la actividad ritual y festiva en beneficio de la actividad productiva. No obstante, lejos está de desaparecer, pues, como veremos, gracias a distintos procesos de resignificación, adaptación y también de resistencia, las fiestas tradicionales permanecerán hasta la actualidad. Las razones de esta continuidad son múltiples y varios estudios se han interesado por su explicación. Si lo enfocamos desde arriba, nuevamente debemos preguntarnos por el rol de los estados en el asunto. Anthony Giddens (1997) arguye que la modernidad no elimina a las tradiciones sino que las ajusta a su medida; señala que la recreación de la tradición es clave para la legitimación de poder. Por su parte, García Canclini apunta que las políticas públicas exaltan el capital cultural bajo el concepto de “patrimonio común”, pues es útil a los fines de la homogeneización social mientras no altera los intereses de los sectores dominantes. El autor propone los conceptos de “refuncionalización” y “recontextualización” para entender la forma en que los sectores dominantes se apropian de la cultura ajena para que su continuidad no sea un obstáculo para el desarrollo capitalista. En algunos casos se producen verdaderas disputas

por el control de las fiestas y la obtención de sus beneficios. Los estados, la iglesia, empresarios y ONGs participan en tales tensiones, que implican intereses económicos y políticos regionales. En seguida veremos cómo organismos internacionales también se involucran en la gestión de las actividades festivas en el marco de la patrimonialización cultural. Lo que vimos hasta aquí es la manipulación desde arriba de las tradiciones para satisfacer intereses de otros sectores, ya sean privados o estatales. Los estados cumplen un rol central, pero no con el interés de homogeneizar la sociedad, eliminando las diferencias sino resaltándolas y, por qué no, domesticándolas. Vemos entonces lo que plantea Christian Gros (1997) sobre las situaciones en las cuales las organizaciones indígenas deben su existencia más a la intervención estatal que a la resistencia ejercida desde abajo por el grupo en cuestión.

El caso argentino parece ser un tanto distinto al de otras naciones latinoamericanas. Según Rita Segato (2002), en Argentina se intentó “apagar las huellas de origen” que implica un “desetnización” en beneficio de la construcción de un ideal de ciudadano único. En términos de González Casanova, el colonialismo interno en Argentina habría sido mucho más profundo que otras regiones. No obstante, sabemos que estos procesos de homogeneización que implican la eliminación de la diferencia nunca son completos. Más adelante intentaremos observar el fenómeno de la continuidad de las tradiciones desde abajo.

### **Mercantilización, patrimonialización y globalización**

Ahora interesa profundizar en el avance de la lógica de la modernidad-colonialidad sobre las fiestas y rituales en el siglo XX. Lo haremos mediante tres conceptos: mercantilización, patrimonialización y globalización.

Sobre estos conceptos existe abundante material; aquí solo haremos un breve comentario de los principales enfoques para luego ponerlos en diálogo con nuestra perspectiva propuesta. La expansión del capitalismo y su lógica mercantil ha impactado en las tradiciones prácticamente en todos los rincones del planeta con distintos ritmos e intensidad. Tanto la urbanización como la influencia de los mercados o bien han eliminado algunas prácticas, o bien las han reconfigurado (Cloudsley, 1988). En lo referente a las fiestas regionales, Robert Redfield (1941), al analizar la transición de la cultura en Yucatán, dio cuenta de la transformación de las fiestas tradicionales en objetos comerciales pero sin eliminar completamente sus rasgos originarios. Plantea que los sectores empresariales vieron en las costumbres locales un atractivo para el turismo, y de allí la necesidad de conservarlas bajo otra lógica. En ese sentido, varios estudios, tanto para contextos europeos como americanos, advierten un proceso ambivalente en el cual la lógica capitalista es promovida por la cultura dominante, y luego son las comunidades las que adoptan esa lógica como estrategia de supervivencia. El ritual aparece como un espectáculo exótico convertido en una atractiva mercancía para el consumo turístico (Greenwood, 1976; García Canclini, 1982). Antonio Nogués Pedregal (2005) plantea que bajo el sistema capitalista las fiestas tradicionales pierden su sentido original (espacio de creación de sentido) para convertirse en tiempo de ocio (lógica occidental), entendido entonces como momento objetivado, por lo que le llama “racionalidad instrumental”. Vemos entonces cómo lo que antes era un problema para la economía —es decir, el tiempo festivo-improductivo— se convierte ahora en una fuente de negocios para los

sectores dominantes y en estrategias de supervivencia para las comunidades oprimidas. Se puede hablar de una trasfiguración de las fiestas, las cuales adquieren nuevos sentidos, en especial para la juventud, más asociadas al ocio y al entretenimiento de personas ajenas a los grupos fundadores (Caponero y Leite, 2010).

No podemos dejar de enmarcar todo ello dentro del contexto de la llamada globalización, que en muchos casos no hace más que profundizar tales transformaciones al internacionalizar prácticas festivas y en consecuencia atraer a mayor cantidad de agentes externos. Sobre el concepto de globalización mucho se discute y no se advierte un consenso muy amplio; algunos lo ven como un proceso de homogeneización cultural a nivel planetario y otros como una tendencia a resaltar la diversidad (Preyer, 2016). Estos últimos entienden que las diferencias culturales persisten más allá de la imposición de un sistema global, y que no es posible ni homogeneizar ni armonizarlas pues siempre existirán tensiones, resistencias e hibridaciones. Roland Robertson (1992) propuso el concepto de “glocalización” para dar cuenta de este fenómeno en el cual las culturas locales persistentes se amoldan de manera creativa a las imposiciones globales.

Dentro de este complejo panorama mundial lo que pretendemos observar ahora es, por un lado, cómo las organizaciones internacionales manipuladas por las principales potencias diseñan políticas globales sobre las diferencias culturales, y por otro, cuál es la respuesta de aquellos colectivos culturales a esos diseños. Por supuesto que carezco de espacio aquí para abordar la complejidad y multiplicidad de variantes que existen, por lo cual solo presento un marco general para observar estas relaciones, en un caso específico que veremos en seguida.

La patrimonialización de la cultura forma parte del control y gestión institucional de lo que entendemos desde la perspectiva decolonial como la otredad, es decir, las culturas dominadas, encubiertas o silenciadas por el proyecto moderno-colonial. Sin duda es la Organización de Naciones Unidas el principal organismo que diseña estas políticas globales a través de la UNESCO. El organismo es consciente de los efectos nocivos de la globalización y de las sociedades modernas sobre las tradiciones regionales e intenta promover políticas públicas para evitar su desaparición. En torno a lo que nos interesa aquí, las fiestas y rituales, plantea que

Muchas comunidades han registrado una participación creciente de turistas en sus acontecimientos festivos y, aunque esa participación pueda tener aspectos positivos, las festividades sufren a menudo las mismas consecuencias que las artes tradicionales del espectáculo. (UNESCO, 2016)

El organismo manifiesta entonces el efecto negativo del proyecto moderno, que no solo se debe al impacto del turismo sobre las fiestas regionales (ingreso de agentes externos) sino también al desgranamiento de las comunidades por las migraciones de sus integrantes (salida de agentes internos). Lo que no dice el documento citado es que tal desintegración se debe a razones en muchos casos forzadas por la propia lógica capitalista que provoca el deterioro de las formas de reproducción comunitarias. No obstante, la UNESCO da cuenta de otro factor negativo: el avance de una cultura moderna que promueve el individualismo como filosofía de vida, lo cual atenta contra las lógicas comunitarias. Ahora bien, ¿qué propone el organismo para morigerar los efectos no deseados sobre las culturas amenazadas por el proyecto moderno? Aquí es donde

aparecen las ambigüedades. Por un lado promueve la regulación estatal mediante medidas jurídicas que garanticen derechos ancestrales de las comunidades, como el acceso a recursos naturales y espacios sagrados en los cuales se practican sus rituales; y por otro, la patrimonialización cultural, que encierra a mi entender una paradoja. Al declarar un lugar, un objeto (edificio, monumento, etc.) o una práctica (fiesta, ritual, etc.) como patrimonio cultural de la humanidad con la intención de preservarlos, al mismo tiempo estimula la afluencia de agentes externos (turistas, empresas, ONGs, proyectos universitarios, etc.) que erosionan sus rasgos originarios. A esta propuesta internacional, que entendemos como impulsos de la globalización, se suman los estados nacionales y regionales, que junto con intereses empresarios, en una suerte de competencia global “candidean” a manifestaciones culturales de su territorio para obtener el favor de la UNESCO y convertirlos (“canonizarlos”) como patrimonio de la humanidad, y así obtener los beneficios que suponen. Cabe agregar que en muchos casos también participan representantes de las comunidades que formarían parte de ese patrimonio, lo cual nos habla de un fenómeno de integración subordinada, colonialismo interno y de adaptación a la lógica global. Desde luego siempre hay tensiones aquí, pues tales representantes, a veces institucionalizados por los estados nacionales con la creación de organismos como los institutos de “asuntos indígenas”, no representan al conjunto de las comunidades y esto se refleja en expresiones de resistencia y fragmentaciones internas, que es otro de los factores que terminan por disolver las prácticas comunitarias.

Llegamos a este punto para hacernos una pregunta que nos parece central: ¿quién determina qué es o no patrimonio cultural? Por lo que vimos hasta ahora, ya sea un organismo internacional o un Estado nacional, la decisión sobre el tema viene desde arriba y desde afuera de las comunidades “patrimonializadas”. En este sentido, Cristóbal Gnecco (2019) destaca el carácter construido que se esconde detrás de la patrimonialización, la cual se encuentra mucho más ligada al mercado que a los intereses de los sujetos vinculados a lo patrimonializado. Más punzante aún, Mauricio Montenegro (2010) plantea que no existe el patrimonio sino la patrimonialización, entendida como una creación cultural asociada a intereses políticos ajenos al objeto en cuestión.

Se advierte entonces un proceso de inclusión-exclusión en el cual se oficializan algunas tradiciones y no otras, y esto, al parecer, depende de la astucia de grupos de presión ajenos a las comunidades. Darío Mejía Montalvo resume así este fenómeno:

Las políticas de patrimonialización de la identidad, entre otros temas, son a mi juicio una manera soterrada de recurrir a la carga de los símbolos para mantener, renovar y legitimar la dominación. Disfraz de la diversidad para seguir inculcando una identidad nacional, con el disfraz de lo folclórico para seguir aplicando políticas de asimilación. (Mejía Montalvo, 2010: 407)



## Resistencia y adaptación creativa

Antes de abordar el caso particular para observar cómo lo atraviesan todos los procesos que hemos presentado, nos resta recorrer brevemente lo que podemos considerar como prácticas de resistencia y sugerir una lectura en clave decolonial. La oposición de los grupos colonizados ante las imposiciones de los colonizadores existió siempre y de maneras muy diversas a lo largo de los siglos hasta el presente. Aquí interesan en particular las tensiones en las prácticas festivas, esto es, explorar los disfraces de prácticas prohibidas por el orden dominante que nos pueden otorgar algunos indicios de resistencia decolonial.

Como hemos comentado, la vigilancia del poder sobre los días festivos fue una constante tanto en Europa como en América pero adquirió otra dimensión en esta última, pues el choque cultural fue más radical. Distintos estudios han reparado sobre prácticas clandestinas que tenían como finalidad preservar las costumbres y el sentido de pertenencia sin ser reprimidos. Sonia Corcucera de Mancera (2012) cita testimonios de clérigos novohispanos que aconsejan mantener los días festivos para los indígenas (en proceso de evangelización) solo procurando que tales eventos no se mezclen con sus supersticiones. Los procesos de extirpación de idolatrías, desplegados por todos los dominios hispanos, son un indicador claro de las resistencias de las costumbres y creencias consideradas “supersticiosas”. (Duviols, 1977; Ramos, 1992). Fenómeno semejante podemos encontrar en Brasil con el caso del *candomblé* como manifestaciones de resistencia cultural (Barreto, 2010).

Empero, esas persistencias identitarias de tiempos coloniales han permanecido hasta el presente, no sin haber sufrido un largo proceso de resignificación y adaptación que supone varios siglos de dominación. Al respecto García Canclini observa que las fiestas indígenas mantienen esa estrecha relación entre naturaleza y figuras trascendentales que no termina de ser absorbida por la lógica moderna capitalista. En ese sentido, Homobono destaca la potencialidad de la actividad festivo-ritual para la preservación de las identidades. Se trata entonces, siguiendo a James Scott (2000), de expresiones de resistencia que no siempre son evidentes en la superficie, pues se encuentran a veces ocultas, a veces disfrazadas, dependiendo de la capacidad de control y vigilancia del sector dominante. Cánepa Koch (1998) analiza la función de las máscaras en los rituales andinos y plantea que serían un instrumento de construcción de identidad que, si bien es imaginario en un principio, su persistencia en el tiempo haría que se vuelva cada vez más una realidad. Es la disputa por la construcción de sentido que nos invita a pensar en ciertas fiestas tradicionales como espacios de acción política que reflejan las contradicciones del proceso de modernización.

Ahora bien, hasta aquí nos referimos a las expresiones de resistencia que comprenden las fiestas y rituales legitimados y reconocidos por el poder dominante, esto es, en espacios públicos, con regularidad anual y participación de autoridades de distinto origen (eclesiástico, estatal, comunitario). Hay otras prácticas donde se pueden explorar formas de resistencia en espacios no oficiales ni reconocidos por las distintas autoridades; es decir, manifestaciones verdaderamente desde abajo animadas por gente del común que mantienen sus costumbres en lugares alternativos a los que establece el orden oficial. Aquí ya no se trataría de discursos ocultos ni de disfraces pues no se encontrarían presentes los agentes del poder. Tales manifestaciones reflejarían con mayor nitidez lo que proponemos llamar resistencia decolonial.

## El Tinkunaco riojano: entre la adaptación y la resistencia

Entraremos ahora en el análisis de un caso particular para intentar observar allí los fenómenos planteados anteriormente. Se trata del Tinkunaco, una fiesta regional sumamente arraigada en la actual provincia de La Rioja (Argentina) que tiene origen en tiempos coloniales y se celebra anualmente entre el 31 de diciembre y el 3 de enero. Varios estudios se han ocupado de esta fiesta desde distintos enfoques (Cáceres Freyre, 1966; Ortiz, 1987; O'Guic, 2006, Ponce, 2009; Gentile, 2011; Caldas, 2011; Mercado Reynoso, 2013; Giuliano, 2019). Repasaremos brevemente su origen y las transformaciones que ha sufrido en el tiempo hasta llegar a la actualidad para luego aplicar el análisis desde el enfoque aquí abordado.

En principio cabe aclarar que la palabra quechua *tinkunaco* es frecuentemente traducida al español como “encuentro”, debido al contexto que dio origen a la fiesta. Refiere a un episodio ocurrido en 1593, de resistencia de grupos diaguitas en la zona de la recientemente fundada Ciudad de Todos los Santos de la Nueva Rioja (1591). Los estudios coinciden en señalar que los indígenas de allí no soportaron más los maltratos de los españoles y decidieron atacar la ciudad. El relato mítico continúa con la aparición del niño Jesús con la vara de alcalde, quien calmó los ánimos de los indígenas, y luego a Fray Francisco Solano, que de su predicamento habría sellado un pacto de paz y nombrado alcalde al niño. Otra versión sostiene que no fue san Francisco Solano el santo en cuestión sino san Nicolás, aunque no hay acuerdo en las versiones del origen de su presencia. Hasta aquí hemos contado el acontecimiento con ribetes míticos; en cuanto a la fiesta asociada, según algunos autores no va ocurrir de manera inmediata sino varias décadas después (1632), cuando los jesuitas instalados en la región recuperen el hecho para generar una celebración como herramienta de evangelización. Así lo advirtió tempranamente desde su mirada “civilizatoria” Joaquín V. González:

Los jesuitas, he dicho, recogieron aquel suceso para darle forma tangible y práctica en el gobierno y en la religión; para combinar los elementos salvajes con los cultos de aquella leyenda, y para hacer entrar en la obscura conciencia de los indios la idea de las dos potestades que gobiernan las sociedades humanas. (González, 2003)

De tal modo, la fiesta propiamente dicha del Tinkunaco no tiene origen indígena (más allá de la presencia de algunos elementos originarios) sino que es una invención del sector invasor. El artificio respondería a la necesidad de profundizar el proceso de conquista a través de lo que, en palabras de Serge Gruzinski (2013), entendemos como la colonización de lo imaginario. El nombre que le fue asignado a la fiesta ya sugiere la intencionalidad política que hay detrás. Al respecto del uso indígena de la palabra *tinkunaco* previo a la invasión española, Mariel Caldas refiere:

Los *tinkunacos* o topamientos, eran fiestas rituales que este colectivo étnico realizaba en la época de las cosechas, aproximadamente en enero. Uno de los ritos de estas celebraciones, consistía en que hombres y mujeres se ubicaban en dos filas e iban danzando hasta “toparse”. En este

conjunto festivo, las parejas que se estaban por casar se encontraban, y además era el momento en donde padres y abuelos transmitían sus creencias y tradiciones a los más pequeños. No era solo un encuentro físico, sino uno en vistas al crecimiento comunitario. (Caldas, 2011: 21)

Verónica Cereceda (1987) hace hincapié más en el aspecto bélico del tinkunaco andino, entendido como batallas rituales que se celebran al interior de las comunidades para “ajustar cuentas” entre rivales. Se trataría entonces de un fenómeno de reconciliación, para zanjar las diferencias entre grupos. Para los diaguítas, tinkunaco aludía a un verdadero encuentro entre miembros de una misma comunidad, vinculado a la reproducción comunitaria, tanto física (cosechas) como simbólica (transmisión de creencias). Al parecer los jesuitas tomaron conocimiento de esas fiestas y adoptaron estratégicamente el nombre para bautizar a la celebración, que ellos inventaron, con fines distintos a los que tenían aquellos tinkunacos. Caldas (2011) señala que los jesuitas montaron sobre la tradición diaguíta del tinkunaco las costumbres rituales españolas de las cofradías, procesiones y cantos, para completar así la anatomía de la nueva celebración.

En el siglo XVII, y para enseñar a los indios a obedecer al rey, pues quien obedece al rey sigue la voluntad divina que tiende a ordenar la interrelación humana, se vistió al Niño Jesús Doctor con la indumentaria del Alcalde —capa, el clásico sombrero negro con penacho de plumas y vara de plata de la justicia en la mano. (Castro Paz, 2014: 104)

Estamos hablando entonces del empleo de símbolos e imágenes autóctonas como estrategia política de dominación. Ahora bien, el supuesto hecho que da origen a la fiesta jesuítica no fue, en primer lugar, un encuentro sino un choque, es decir, un acto violento, y en segundo término, no participaron miembros de una misma comunidad sino un grupo invasor que ocupó un territorio ya habitado para imponerle sus costumbres al ocupante inicial. Por estas razones, no parecen tener las mismas características los tinkunacos andinos y los jesuíticos. Jorge Ponce (2009) resumió su crítica al nombre de la fiesta ya desde el título de su trabajo “El Tinkunaco ¿encuentro o encontronazo?”. En la misma línea, Giuliano (2019) destaca la violencia simbólica que encierra el concepto de “encuentro” y evidencia la colonialidad del ritual creado con fines de dominación. No cabe duda entonces que el nombre y la invención de la fiesta constituyen una manifestación más de lo que entendemos como encubrimiento del otro (Dussel, 1992).

Veamos ahora cómo ha sido el recorrido de la fiesta a lo largo de los siglos. Es necesario aclarar, como sugieren varios autores, que no existen muchos registros documentales de la fiesta, sobre todo de los tiempos coloniales y buena parte del siglo XIX. Nos apoyaremos en la bibliografía disponible y ensayaremos análisis indicial. Hay acuerdo en que el Tinkunaco ha experimentado importantes transformaciones a lo largo de cuatro siglos, en los cuales han variado los protagonistas, tanto de la elite como del bajo pueblo. Haremos un breve recorrido por ese derrotero. Una vez creada la fiesta los participantes le van a ir dando su propio significado; Cáceres Freyre (1966) señala que en tiempos coloniales las fiestas celebradas por cofradías de indios, negros y mulatos combinaban elementos de los rituales católicos con los propios de sus creencias anteriores. Recordemos que las cofradías de sectores subalternos fueron objeto de preocupación

permanente por las autoridades y las podemos entender como un arma de doble filo para el sistema dominante. Por un lado, oficiaron de medio muy útil para la evangelización de los nativos y afrodescendientes, así como de instancias de asociación de grupos dispersos, lo cual era bien visto por las autoridades. Pero al mismo tiempo fueron espacios de recreación de las costumbres de sus miembros, lo cual solía colisionar con las normas que se intentaban imponer. No es casual que tanto el Estado como la iglesia intentaran controlarlas y en algunos casos eliminarlas, especialmente durante el siglo XVIII en el contexto de reformas imperiales (Celestino y Meyers, 1981). Podemos observar en esas cofradías, entonces, un ejemplo de hibridez y de presencia incómoda que debieron tolerar las autoridades.

Al quedar en manos de esas asociaciones populares a lo largo del siglo XVII, las fiestas manifestarán a los ojos de las autoridades un proceso de “relajación, desviación y abusos”, lo cual terminará en la década de 1690 con la decisión del obispado de Tucumán de prohibir toda reunión que no efectuada en iglesias. El objetivo era terminar con los festejos particulares en espacios no controlados por las autoridades. A pesar de las recurrentes prohibiciones, la fiesta del Tinkunaco se siguió celebrando entre los sectores populares de la región sin la participación de la iglesia e incluso desafiando a la autoridad.<sup>3</sup> Giuliano destaca que en el siglo XIX la fiesta se convirtió en un espacio sincrético de creación de identidad étnica que articulaba a distintos sectores populares y por ello fue fomentada por los líderes federales que buscaban la adhesión popular.

Cuando a fines del siglo XIX el mencionado Joaquín V. González fue testigo directo de este ritual, aún permanecía ajeno el poder eclesiástico y a los ojos del autor parecía una celebración “semi-bárbara”. En este sentido, la iglesia prohíbe en 1880 el uso de figuras de gigantes por considerarlo un resabio de paganismo y ya para esa fecha las autoridades eclesiásticas habían decidido retomar el control de la fiesta dada la popularidad que alcanzaba y de la cual la iglesia no podía mantenerse ajena. Podemos ver aquí un giro importante en el control de la fiesta, que pasará de manos de la religiosidad popular al control oficial cívico-eclesiástico (Giuliano, 2019). Es así que a inicios del siglo XX el Tinkunaco se dará el proceso de mayor encubrimiento del otro, en el cual las figuras de los incas y diaguitas se irán desdibujando al ser cada vez más eclipsados por las figuras imponentes de San Nicolás y el niño Jesús alcalde, con cuyos nombres se suele identificar a la fiesta.

No obstante, hacia la década de 1960, la iglesia riojana bajo la influencia del obispo Angelelli, produce un giro popular en la fiesta con la intención de recuperar la identidad de los pueblos originarios. En tren de visibilizar este aporte cultural restablecen la palabra Tinkunaco de origen indígena para oficializar el nombre de la fiesta (Giuliano, 2019). El recorrido se cierra con la situación actual, en la cual predomina visiblemente el espectáculo turístico, donde la mayoría de los asistentes son simples espectadores-consumidores. Así es descrita la fiesta oficial actual en la sección “Turismo” del diario *La Nación*,

---

3 Al respecto, Ortiz (1987) habla de la existencia de un motín que hizo peligrar la vida del gobernador, quien dispuso prohibir la entrada al templo de la procesión del niño alcalde.

La procesión avanza acompañada por el redoble de tambores y cánticos adoradores. Los dos cortejos siguen su marcha al ritmo de la caja que el Inca golpea de manera cadenciosa. Los Allís, en tanto, entonan un salmo quechua. La imagen de san Nicolás se detiene frente a la Casa de Gobierno a veinte pasos de la del niño. Ante una señal del alférez las banderas se inclinan y todos se arrodillan ante el Niño Alcalde. El momento más simbólico es cuando el intendente de la ciudad se dirige al encuentro del Inca quien, en representación del Niño Dios vestido de alcalde, le entrega una llave de madera tallada reivindicando la soberanía de su gobierno municipal sobre la ciudad. De esta manera, cada 31 de diciembre, la mayoría de los riojanos reconocen una vez más la alianza política-religiosa que los gobierna desde los albores del siglo XVI. (*La Nación*, 23 de diciembre de 2010)

La nota refuerza la idea de reconciliación y legitima la imagen de “alianza político religiosa”: al hacerlo, invisibiliza la violencia y el sometimiento que caracterizó el choque cultural inicial. No se advierte, en apariencia, ningún foco de resistencia ni conflicto.

Para cerrar este apartado sobre el derrotero del Tinkunaco, dada las características que ha adquirido en el siglo XXI, no es casual que se le haya colocado a este ritual el traje de candidata a “Patrimonio de la Humanidad” para seducir a los veedores de la Unesco (Turismo Religioso Argentino, 2017).

## Rasgos decoloniales

Hasta aquí hemos ofrecido un breve recorrido del devenir de la fiesta y su transfiguración. Lo que interesa es buscar, en aquellos distintos contextos que atravesó la fiesta, algunos indicios de resistencia popular que demuestren que la integración de las tradiciones comunitarias al proyecto moderno-colonial no fue completa. Por supuesto no ofrecemos un análisis exhaustivo del caso, para lo cual necesitamos una investigación pormenorizada con fuentes orales y registros no oficiales que den cuenta del fenómeno. Proponemos apenas algunos indicadores para poder encarar un estudio de las fiestas en clave decolonial.

Algunas pistas para rastrear acciones de resistencia pueden ser las mencionadas prohibiciones que sufrieron las celebraciones del Tinkunaco en manos de la religiosidad popular. Hemos señalado los infructuosos intentos de eliminar la fiesta debido al arraigo y la resistencia popular. Aquí podríamos explorar mecanismos de apropiación y resignificación de los elementos impuestos por la cultura dominante por parte de las comunidades colonizadas. Si buscamos indicadores de hibridez, negociación y acomodación, producto de la acción de resistencia y adaptación popular, encontramos en el Tinkunaco la figura de San Nicolás negro, que es la imagen que transporta el grupo de indios, negros y mestizos que representan en el ritual a los diaguitas. Este aspecto acaso refleja una costumbre más general en el espacio andino que se vincula a la elección de santos patronos propios en remplazo de los impuestos por la iglesia. El sistema de evangelización debió en alguna medida aceptar la presencia de elementos indígenas y/o africanos, lo cual a veces fue aprovechado por el propio sistema.

En la presencia en los Tinkunacos de los *aillis* o cantores representando a los diaguitas, podríamos explorar discursos disidentes, de cuestionamiento a la historia oficial. Enfocado en clave decolonial, aquí puede haber manifestaciones que intentan disputar sentido y visibilizar la violencia contra sus costumbres que aún persiste. Mayor intensidad de esas prácticas de resignificación y resistencia encontraremos en las celebraciones de esta fiesta en espacios alejados de los centros de poder y no controlados oficialmente. El Tinkunaco no se celebra solo en la capital riojana sino en toda la provincia y existen otras fiestas no oficiales animadas en los pueblos y áreas rurales. Como ejemplo, Caldas menciona la veneración de san Francisco Solano, figura que fue eclipsada por la de san Nicolás en el Tinkunaco oficial. Aquí podríamos encontrar un indicador de veneración popular no oficial y habría que profundizar en su estudio. Siguiendo a Gruzinski (2013), deberíamos rastrear manifestaciones de resistencia en los cantos y tradiciones orales que se mantuvieron ocultas, disfrazadas o yuxtapuestas en algunas de estas celebraciones.

### **Consideraciones finales**

El presente trabajo se considera una prueba o ensayo para explorar las posibilidades de aplicación de la perspectiva decolonial en el campo de estudio de los rituales y fiestas tradicionales en contextos donde la violencia colonial fue parte constitutiva del orden social.

El caso estudiado permite visibilizar una de las manifestaciones de la colonialidad en cuanto a mecanismo de encubrimiento del otro colonizado e incorporado a la cultura dominante. En principio advertimos que la fiesta del Tinkunaco nació como una invención colonial encubridora de las relaciones de sometimiento que logró relativamente su objetivo de generar consenso en torno a la idea de reconciliación e incorporación del otro. En la actualidad ha adquirido la fisonomía de las fiestas turísticas patrimonializadas, que al mismo tiempo que resaltan la diversidad cultural, profundizan las relaciones de dominación colonial. Esto es, en términos de Bonfil Batalla (1988), una folclorización de la fiesta, un ritual con elementos de cultura local (colonizada) que ha caído en manos ajenas con sus propios intereses. No obstante, creemos que es posible rastrear manifestaciones disidentes a través de la perspectiva decolonial; se trata de buscar formas de rechazo que surgen de la experiencia situada de los colonizados. Coincidimos con Cánepa Koch (1998) en considerar como acción política a las estrategias de distintos grupos por mantener prácticas culturales propias significativas en el contexto de globalización. Tales formas de resistencia, entendidas como disputas por la construcción de sentido, debemos buscarlas tanto en prácticas oficiales, donde pueden adquirir formas ocultas o disfrazadas, como espacios no oficiales, en los cuales la resistencia puede ser más explícita. Aunque tales manifestaciones no constituyan una amenaza real al orden imperante, son una muestra de que la mezcla cultural siembre es conflictiva y abigarrada, y la integración, una causa fallida. Podemos explorar en las fiestas populares una suerte de defensa de las autonomías locales y en el mejor de los casos una manifestación de la heterogeneidad positiva.

Finalmente, para que una investigación de este tipo sea fructífera, debemos incorporar la participación de los protagonistas; dicho de otro modo, para rastrear y visibilizar expresiones decoloniales, los y las investigadoras debemos eliminar o en lo posible reducir la distancia con los temas que trabajamos. Para ello compartimos la propuesta de Yehia (2007) de intentar combinar

el enfoque decolonial y la teoría del actor-red para disolver la diferencia entre sujeto y objeto de estudio y no caer en la tentación de representar, explicar o hablar en nombre del subalterno. En este sentido nos parece interesante el concepto de nometodología de Alejandro Haber (2011) para desmarcarnos de la ciencia eurocéntrica y proponer así una relación más simétrica entre quien investiga y los investigados, donde el primero debería dejarse interpelar por los segundos. Esto es, no hablar en nombre de (ventrilocuismo académico) sino escuchar al otro para entablar un verdadero diálogo de saberes. Tarea nada sencilla, desde luego, para quienes hemos sido formados bajo la estricta separación eurocéntrica entre razón y naturaleza.

## Bibliografía

- Alegre González, L.A. (2015) *Etnomusicología y decolonialidad saber hablar: el caso de la danza de inditas de la huasteca*. Tesis doctoral. México DF., Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ares Queija, B. (1984). "Las danzas de los indios: un camino para la evangelización del virreinato del Perú". *Revista de Indias* 44(174): 445-463.
- Ariño Villarroya, A. y García Pilán, P. (2006). "Apuntes para el estudio social de la fiesta en España". *Anduli* 6: 13-27.
- Balandier, G. (1988). *Modernidad y poder. El desvío antropológico*. Madrid, Júcar.
- Barreto, JJ. (2010). *Candomblé da Bahia: resistência e identidade de um povo de fé*. Salvador, Solisluna.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México DF., Fondo de Cultura Económica.
- Bonfil Batalla, G. (1990). *México profundo. Una civilización negada*. México DF., Grijalbo.
- \_\_\_\_\_. (1988). "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos". *Anuario Antropológico* 86: 13-53.
- Bourdieu, P. (1993). "Los ritos como actos de institución". En Pitt-Rivers, J. y Peristiany, JG. (eds.). *Honor y gracia*. Madrid, Alianza: 111-123.
- Broda, J. (2003). "La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la Conquista". *Graffylia* 2: 14-28.
- Cáceres Freyre, J. (1966). "El Encuentro o Tincunaco. Las fiestas religiosas tradicionales de San Nicolás de Bari y el Niño Alcalde en la ciudad de La Rioja". *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología* 6: 253-338.



- Caldas, M. (2011). *El tinkunaco riojano: experiencia de religiosidad popular interpretada desde las categorías de fiesta y diálogo*. Tesis de licenciatura. Buenos Aires, Universidad Católica Argentina.
- Cánepa Koch, G. (1998). *Máscara, transformación e identidad en los Andes: la fiesta de la Virgen del Carmen. Paucartambo-Cuzco*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Caponero, MC. y Leite, E. (2010). "Inter-relações entre festas populares, políticas públicas, patrimônio imaterial e turismo". *Patrimônio: Lazer & Turismo* 7(10): 99-113.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Lesco-Pensar-Siglo del Hombre.
- Castro Paz, AM. de (2014). "R.P. FRAY CRUZ PAZ, OFM (1846-1914) 'La Plegaria a la Virgen': historia, temática y símbolo". *ARCHIVUM*. T. XXX. Buenos Aires, Junta de Historia Eclesiástica Argentina.
- Celestino, O. y Meyers, A. (1981). *Las cofradías en el Perú: región central*. Frankfurt, Editionen der Iberoamericana.
- Cereceda, V. (1986). "Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku". En Bouysse-Cassagne, T., Harris, O., Platt, T. y Cereceda, V. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz, Hisbol: 133-231.
- Cloudsley, T. (1988). "Las fiestas anuales de los indios quechuas". *Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales* 6(6): 327-333.
- Corcuera de Mancera, S. (2012). *Del amor al temor Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*. México DF., Fondo de Cultura Económica.
- Díaz Viana, L. (1988). "Identidad y manipulación de la cultura popular. Algunas consideraciones sobre el caso castellano". En VV.AA. *Aproximación antropológica a Castilla y León*. Barcelona, Anthropos: 13-27.
- Durkheim, E. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires, Schapire.
- Dussel, E. (1992). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid, Nueva Utopía.
- Duviols, P. (1977). *La destrucción de las religiones andinas (durante la Conquista y la Colonia)*. México DF., Universidad Nacional Autónoma de México.
- García Canclini, N. (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*. México DF., Nueva Imagen.
- Gentile, M. (2011). "Actas de alianza entre indios y españoles (Gobernación de Tucumán, siglos XVI y XVII)". *Bibliographica Americana* 7: 64-86.





- Giddens, A. (1997). "Vivir en una sociedad postradicional". En Beck, U., Giddens, A. y Lash, S. *Modernidad reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid, Alianza: 75-136.
- Giuliano, J.C. (2019). "Evolución de la ritualidad del Tinkunaco. La Rioja, Argentina. (siglo XVI hasta la actualidad)". *Revista Historia Autónoma* 15: 115-134.  
DOI <https://doi.org/10.15366/rha2019.15.006>
- Gnecco, C. (2019). "El señuelo patrimonial. Pensamientos post-arqueológicos en el camino de los incas". *Diálogos en patrimonio cultural* 2: 13-48.
- Gonzalbo Aizpuru, P. (1993). "Las fiestas novohispanas: espectáculo y ejemplo". *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 9(1): 19-45. DOI <https://doi.org/10.1525/msem.1993.9.1.03a00020>
- González, J.V. (2003). *Mis montañas*. Alicante, Biblioteca Virtual.
- Greenwood, D. (1976). "Una perspectiva antropológica acerca del turismo: cambios sociales y culturales en Fuenterrabía". En VV.AA. *Expresiones actuales de la cultura del pueblo*. Madrid, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos: 199-230.
- Gros, C. (1997). *Antropología en la Modernidad*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.
- Gruzinski, S. (2013). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México DF., Fondo de Cultura Económica.  
DOI <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.1997.n1-13>
- Haber, A. (2011). "Nometodología payanesa: notas de metodología indisciplinada". *Revista de Antropología* 23: 9-49. DOI <https://doi.org/10.5354/0719-1472.2011.15564>
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. (eds.). (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona, Crítica.
- Homobono Martínez, J.I. (1990). "Fiesta, tradición e identidad local". *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra* 55: 43-58.
- Irazuzta, I. (2001). *Argentina: una construcción ritual. Nación, identidad y clasificación simbólica en las sociedades contemporáneas*. Bilbao, Universidad del País Vasco.
- La Nación (2010). "La Rioja: el año nuevo y la celebración del Tinkunaco". *La Nación*, 23 de diciembre de 2010. En <https://www.lanacion.com.ar/turismo/la-rioja-el-ano-nuevo-y-la-celebracion-de-tinkunaco-nid1963971> (consultado 05/05/2021).
- Mejía Montalvo, D. (2010). "¿Qué conmemoramos? El disfraz de la diversidad: entre 200 y 500 años". *Maguaré* 24: 403-408.
- Mercado Reynoso, A. (2013). "El eterno retorno a la sociedad colonial de blancos e indígenas en el origen de la celebración religiosa del Tinkunaco riojano". *Journal of the Sociology and Theory of Religion* 2(1): 1-10.

- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseñador globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Akal.
- Montenegro, M. (2010). "La patrimonialización como protección contra la mercantilización: paradojas de las sanciones culturales de lo igual y lo diferente". *Revista Colombiana de Antropología* 46(1): 115-131. DOI <https://doi.org/10.22380/2539472x.981>
- Narotzky, S. (2001). *La antropología de los pueblos de España*. Barcelona, Icaria.
- Nogués Pedregal, AM. (2005). "Del tiempo de fiesta al tiempo de ocio: de la expresividad colectiva a la instrumentalidad ideológica". En Roche Cárcel, JA. y Oliver Narbona, M. (eds.). *Cultura y globalización. Entre el conflicto y el diálogo*. Alicante, Universidad de Alicante.
- O'Guic, SR. (2006). *El Tinkunaco, la fiesta del encuentro*. Buenos Aires, El Autor.
- Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) (2016). *Usos sociales, rituales y actos festivos*. París, UNESCO. En <https://ich.unesco.org/es/ usos-sociales-rituales-y-00055> (consultado 06/05/2021).
- Ortiz, JA. (1987). *Tinkunaco riojano*. Córdoba, Tiempo Latinoamericano.
- Parker, C. (1993). *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*. Santiago y México DF., Fondo de Cultura Económica.
- Ponce, J. (2009). *El Tinkunaco ¿encuentro o encontronazo? (una visión desde la otra vereda de la poesía)*. La Rioja, Nexo.
- Preyer, G. (2016). "Una interpretación de la globalización: un giro en la teoría sociológica". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 61(226): 61-87. DOI [https://doi.org/10.1016/s0185-1918\(16\)30003-4](https://doi.org/10.1016/s0185-1918(16)30003-4)
- Ramos, G. (1992). "Política eclesiástica y extirpación de la idolatría: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy". *Revista Andina* 1: 147-169.
- Redfield, R. (1941). *Yucatán. Una cultura de transición*. México DF., Fondo de Cultura Económica.
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán, Universidad del Cauca.
- Robertson, R. (1992). *Globalization: Social Theory and Global Culture*. Londres, Sage.
- Rocca Mones-Ruiz, CG. (2017). "Las Ordenanzas de Alfaro del Río de La Plata y del Tucumán". *Revista Cruz del Sur* 26: 385-458.
- Scott, JC. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México DF., Era.



Segato, R. (2002). "Identidades políticas / alteridades históricas una crítica a las certezas del pluralismo global". *RUNA* 23(1): 239-275.

Turismo Religioso Argentino (2017). "El Tinkunaco Patrimonio Cultural Intangible de la Humanidad". *Turismo Religioso Argentino*. En <https://turismoreligiosoargentino.wordpress.com/2017/12/30/el-tinkunaco-patrimonio-cultural-intangible-de-la-humanidad/> (consultado 03/05/2021).

Velasco Maíllo, HM. (1986). "Rituales e identidad: dos teorías y algunas paradojas". *Revista de Occidente* 5: 65-75.

Yehia, E. (2007). "Descolonización del conocimiento y la práctica: un encuentro dialógico entre el programa de investigación sobre modernidad/colonialidad/decolonialidad latinoamericanas y la teoría actor-red". *Tabula Rasa* 6: 85-114.  
DOI <https://doi.org/10.25058/20112742.287>

\* \* \*

RECIBIDO: 28/08/2020

VERSIÓN FINAL RECIBIDA: 11/09/2020

APROBADO: 26/09/2020

PUBLICADO: 11/05/2021

