

TINKUNACO RIOJANO: ANALOGÍAS Y RELACIONES ENTRE LAS CATEGORÍAS NIETZSCHEANAS EN LA CELEBRACIÓN DE LA FIESTA

THE TINKUNACO FESTIVAL IN LA RIOJA: ANALOGIES AND RELATION SHIPS BETWEEN THE NIETZSCHEAN CATEGORIES IN THE POPULAR RELIGIOUS CELEBRATION

María Paula D'Alessandro*

RESUMEN

En el presente trabajo indago acerca de las categorías Nietzscheanas de lo Apolíneo y lo Dionisiaco tomando como caso de análisis la fiesta popular-religiosa *Tinkunaco*, que se celebra en la ciudad de La Rioja, Argentina. A través de la observación participante y descripción de la ceremonia y la lectura analítica de los textos *El Origen de la Tragedia*, de Friedrich Nietzsche, y *Mis Montañas*, de Joaquín V. González, intento establecer analogías y relaciones entre el *Tinkunaco* y las características de la tragedia griega desde la mirada nietzscheana, con el objetivo de demostrar que al interior de la celebración de la fiesta del *Tinkunaco* actúan, al igual que en la tragedia, las fuerzas apolíneas y dionisiacas; también intento relacionarlas con las especulaciones acerca de la temporalidad de Deleuze, en tanto conceptos que podrían ser aplicados a la comprensión de la vivencia de la que participan los actores que concurren a la celebración.

Palabras clave: fiesta, mundo andino, apolíneo, dionisiaco, mestizaje.

* El autora pertenece a la Universidad Nacional de La Rioja, (pauladalesandro@hotmail.com)

ABSTRACT

This work will investigate the categories of the Apollonian and the Dionysian in Nietzsche by taking as a case-study the *Tinkunaco* festival, a popular religious celebration held in the city of La Rioja in Argentina.

Analogies relationships and connections will be established between the *Tinkunaco* festival and the characteristics of the Greek tragedy from the Nietzschean perspective through participant observation, description of the ceremony and analytical reading of the texts "The Birth of Tragedy" by Friedrich Nietzsche and "Mis Montañas" (My Mountains) by Joaquín V. González, demonstrate that, like in the tragedy, the Apollonian and Dionysian forces are present in the celebration of the *Tinkunaco* festival.

There will be attempt to relate these forces to the speculations about Deleuze's temporality as concepts that could be used to understand the experience that the participants attending the festival go through.

Key words: Celebration, Andean culture, Apollonian, Dionysian, miscegenation.

Introducción

Cada 31 de diciembre, en la ciudad capital de La Rioja, Argentina, se celebra el *Tinkunaco*, una fiesta popular-religiosa que, según la tradición, data de una antigüedad de cuatro siglos y remite a la intención evangelizadora de los inicios de la colonización de los habitantes de la región, hacia 1593.

La fiesta como hecho total incluye aspectos políticos, religiosos y estéticos, entre otros, que permiten la salida de lo ordinario hacia lo extraordinario y constituyen un escenario para la aparición de aspectos simbólicos del imaginario social. Sin embargo, lo estético cobra mayor sentido, confundándose en una trama de significados sociales de imbricada matriz simbólica. Siguiendo a Ticio Escobar (2004), en la cultura indígena y en la mestiza, la forma estética no aparece de manera autónoma, por lo que resulta impensable aislar la función estética de la compleja trama de significados sociales en la que aparece, integrando funciones estéticas, rituales, sociales, políticas y religiosas.

En esta línea, García Canclini (1990) define a la cultura como el conjunto de procesos donde se elabora la significación de las estructuras sociales, reproduciéndolas y transformándolas mediante operaciones simbólicas. Así, podríamos entender a la cultura como una constante construcción de las sociedades en general y del hombre en particular, que otorga sentido e identidad a los grupos sociales y que se elabora mediante operaciones simbólicas.

El *Tinkunaco* riojano puede entenderse como un componente vital del patrimonio cultural de este pueblo y como tal construye la identidad de su comunidad, de fuerte raigambre religiosa donde, a pesar de la predominancia del catolicismo, busca preservar sus raíces culturales originarias. Esa dualidad se percibe en esta ceremonia que, a manera de rito, mantiene vivo el mito fundacional con su reedición anual y nos muestra el mestizaje entre las culturas que han forjado

la actual.

Metodología

El siguiente artículo es el producto del inicio de una investigación, en el marco del Doctorado en Artes, acerca de la fiesta del *Tinkunaco*; y como objetivo tiene analizar la ceremonia del *Tinkunaco* a la luz de las categorías nietzscheanas de lo apolíneo y lo dionisiaco, y establecer relaciones y analogías entre estas fuerzas y la celebración riojana.

Si bien Nietzsche, en su libro *El nacimiento de la tragedia* (1886), aplica las categorías de lo apolíneo y lo dionisiaco al mundo occidental con la tragedia griega, salvando las diferencias (ya que el *Tinkunaco* refiere al mundo andino y que la tragedia forma parte de una forma artística, y el *Tinkunaco* no podría pensarse como tal por tratarse de una celebración de orden ritual que escapa a un análisis de tipo meramente estético-artístico), entiendo que la tragedia es mirada por Nietzsche no como arte sino como potencia de existir, tratando acerca de todo lo existente que se encontraría habitado por la polaridad de las fuerzas apolíneas y dionisiacas. Es en este punto donde el *Tinkunaco* riojano es susceptible de ser analizado a la luz de estas categorías, en tanto representa un encuentro entre dos culturas y grupos diferentes –lo español y lo aborígen– lo que, estableciendo un paralelismo con la tragedia, podría figurarse como el encuentro entre la cultura griega apolínea y la bárbara dionisiaca.

La metodología de trabajo consistió, por una parte, en la observación participante y descripción de la ceremonia actual y, por otra parte, en la lectura analítica y revisión de los textos *El Origen de la Tragedia* (1886), de Friedrich Nietzsche, y *Mis Montañas* (1956), de Joaquín V. González.

En relación a *El Origen de la Tragedia* se analizaron específicamente las categorías de lo apolíneo y lo dionisiaco. Por otra parte, se trabajó con la lectura y análisis bibliográfico del texto *Mis montañas* de Joaquín V. González, cuya primera edición es de 1893. La elección de dicha crónica se basa en que no se tienen noticias de fuentes más antiguas –además del relato oral– que describan e interpreten de manera minuciosa y completa esta celebración.

Desarrollo

Descripción de la fiesta del Tinkunaco

Cada 31 de diciembre la ciudad de La Rioja se prepara para celebrar la fiesta anual del encuentro: el *Tinkunaco*. Esta ceremonia, según la tradición oral, se

remonta al siglo XII, habiendo sido instaurada por los Jesuitas durante su breve misión en la ciudad.

Joaquín V. González, en su libro *Mis montañas*, hace referencia a la intervención Jesuita en la conformación de la celebración: “Los padres jesuitas dieron forma litúrgica y social al hecho histórico, organizando una cofradía de indígenas devotos del milagroso apóstol y a su divino protector” (1956, p. 69).

Poco tiempo después de la conversión de los indígenas a la fe católica, comienza a realizarse la fiesta del *Tinkunaco*. En ella la presencia inicial de la iglesia fue fluctuante, afirmándose recién a partir del siglo XIX. Esta ausencia de la iglesia en la celebración se enmarca en el proceso de extirpación de las idolatrías que se produce en América a fines del siglo XVII.

La fiesta tiene diferentes momentos, siendo el más importante el encuentro propiamente dicho. Los participantes acuden a la plaza principal (Plaza 25 de Mayo) y allí esperan a las imágenes del Niño Jesús Alcalde y de San Nicolás de Bari, que se encontrarán a las 12 del mediodía en frente de la Iglesia Catedral y la Casa de Gobierno.

La imagen del Niño Jesús Alcalde parte de la iglesia San Francisco de Asís, seguida por una procesión de *aillis* (denominación usada para designar a los miembros de la cofradía del Niño Jesús Alcalde. El vocablo aparece de forma diferente en las diversas fuentes consultadas: *allis*, *aillis*, *ayllis*, *Haylli*. En el diccionario de Jorge Lira (2008) se encuentra para *ailli* el significado de: bueno, buen, que tiene bondad. Similar definición se encuentra en el diccionario quechua de Gonzalez Holguin (1608), donde además de relacionarse a lo bueno, cosa buena y al bien, se relaciona a la virtud y aparece también como componente de palabras cuya significación tiene relación con la nobleza, por ejemplo, *allí yahuarcay allicay*: la nobleza o alto linaje. En su forma *haylli*, hace referencia al canto: *haylli*: canto regocijado en guerra o chacras bien acabadas y vencidas. También Cáceres Freyre (1966-1967) asume el significado de *haylli* como canto o exclamación de triunfo) que es presidida por el Inca y representa el elemento aborigen de la comunidad, junto a miembros de la orden franciscana que llevan en andas a la imagen hasta la plaza, frente a la iglesia Catedral, mientras que la imagen de San Nicolás de Bari es seguida en una breve procesión por los alféreces y los más altos representantes del clero local, que son esperados en la plaza por representantes del poder político y por la comunidad.

En el momento del encuentro, la explicación del simbolismo de la fiesta se emite por altavoces: “El Niño Jesús Alcalde sintetiza la paz alcanzada en la Pascua de 1593 por dos pueblos enemistados...” Este discurso coincide con la explicación de Joaquín V. González acerca del significado de la fiesta:

Es la rememoración tradicional del suceso que más interesó el espíritu infantil de los nativos, la conversión de las tribus que disputaban a las armas españolas el dominio del valle, donde habían levantado la primera muralla de la ciudad de Todos los Santos de la Nueva Rioja (1956: p. 70).

La situación es descripta por el autor de la siguiente manera:

Cuentan los archivos orales de aquella curiosa dinastía, que los caciques fueron convertidos por San Nicolás en sus peregrinaciones por los cerros del Oeste, y que, sublevadas las masas de indios por no consentir aquel sometimiento de los jefes hubo de producirse tremenda catástrofe, cuando empuñando una vara de alcalde, vestido con el traje e insignias de este título en aquella época, destellando luces celestiales, irradiando sus ojillos azules y brillando su cabellera rubia, se apareció en medio el Niño Jesús [...] la fascinación fue repentina, el encanto deslumbrador, y como fieras magnetizadas cayeron de rodillas los rebeldes (p. 68).

O'Guic (2006) sostiene que “todos los autores, y la tradición oral, señalan al siglo XVII como el momento de inicio de la celebración a pesar de no haberse hallado testimonio alguno al respecto” (p.71). Cáceres Freyre (1966) plantea que “desde que se suprimieron en 1692 las festividades de cofradías de Naturales hasta fines de 1880 en que aparece la iglesia prohibiendo la presencia de la cofradía de gigantes en la fiesta de San Nicolás, es casi seguro que ellas se celebraron todos los 31 de diciembre” (p.14). Si nos guiamos por el planteo de Cáceres Freyre, podemos pensar que la fiesta ya se celebraba antes de 1692, fecha en que “como una de las últimas manifestaciones de la extirpación de idolatrías efectuada por la iglesia católica [...] se reclama la supresión de cofradías de naturales en la Gobernación del Tucumán, debido a los excesos cometidos en las festividades religiosas” (O'Guic, 2006, p. 71). La fecha de inicio de la celebración del *Tinkunaco* parece ser coincidente con los alzamientos diaguitas de 1630 y su final sometimiento en 1643, poco tiempo después de la fundación de la *Ciudad de Todos los Santos de la Nueva Rioja* en 1591 a manos de Juan Ramírez de Velasco. Martínez Sarasola (2011) afirma “entre los diaguitas la resistencia organizada se produce tardíamente partir del siglo XVII (año 1630) [...] el sentimiento de desarraigo provocado por el nuevo régimen [...] y el intento por recuperar el pasado original deben haber sido también los detonantes del gran alzamiento diaguita” (p.152).

Joaquín V. González (1956) hace referencia al foco de resistencia calchaquí, afirmando que es la resistencia de estos la que propicia la fundación de la ciudad de Todo los Santos de La Nueva Rioja por Ramírez de Velasco en 1591. Sin embargo, Martin de Moussy (1860) afirma que no es sino después de la primera

guerra calchaquí, cuando Juan Ramírez de Velasco se resolvió a fundar un establecimiento permanente en la tierra de los Diaguitas. Dicho autor también describe el escenario donde se produjeron bautismos de indígenas por parte de San Francisco Solano. “El escenario de los hechos de 1583, habría sido, así, el paraje «Puerta de la Quebrada» [...] donde un templete, obra de Fray Bernardino Gomes [...] cubre las ruinas de un fuerte español” (O’Guic, 2006, p.86); aunque tal como afirma Boman (1918) tal obra defensiva habría sido construida en 1632, cuando el Gran alzamiento Calchaquí.

Cuenta Ortiz A. (1987) que los indígenas se rebelaron ante la imposición de un nuevo gobierno en sus tierras. Es aquí donde cobra importancia la figura de Francisco Solano (soporte religioso en el conflicto), un fraile franciscano que con su intervención logra, luego de evangelizarlos, que aceptaran una propuesta de paz con dos condiciones: la renuncia del alcalde, rostro de un sistema social y plan de gobierno y la designación del Niño Dios como alcalde. Al respecto escribe:

Los diaguitas del Valle de Yacampis se rebelaron contra los cambios que introducían los españoles. Ante la impotencia de sus armas, recurrieron a los oficios de San Francisco Solano para restaurar la paz. Los diaguitas impusieron dos condiciones para firmarla: la destitución del alcalde y el nombramiento del Niño Dios como nuevo Alcalde (p.5).

Continuando con la descripción de la fiesta, la imagen de San Nicolás y todos los presentes se inclinan ante la imagen del Niño Jesús Alcalde. Realizan tres genuflexiones, reconociéndose en la primera al Niño Jesús como Hijo de Dios; en la segunda, como Rey dueño de la vida y la muerte, y en la tercera, como Hombre. En cada una de las genuflexiones los *aillis* inclinan el arco hacia adelante y los alféreces inclinan sus estandartes.

En ese momento, el obispo incensa ambas imágenes, mientras el intendente entrega las llaves de la ciudad al Niño Jesús Alcalde. Este acto de incensar las imágenes es un elemento relativamente nuevo en la celebración, “fue introducido hacia 1970 por Mons. Enrique Angelelli” (Ortiz, 1987, p. 60). Al finalizar este acto, los *aillis* comienzan a cantar en quechua. Un punto importante a tener en cuenta es que, poco tiempo antes de la llegada de los españoles a la zona, ésta ya había sido ocupada por los incas. La expansión y penetración incaica en el NOA hacia 1480 no duró mucho tiempo, ya que fue interrumpida por la invasión española y la consecuente caída del imperio cuzqueño hacia 1530, y la influencia incaica en las comunidades de montaña se vio reflejada en la introducción de la lengua quechua, utilizada probablemente como mecanismo de dominación, aunque sin llegar a suprimir las lenguas locales. “Es muy probable que el

mecanismo utilizado por los incas para la dominación del Noroeste haya sido la introducción de su propia lengua, el quichua, tarea paulatina que fue abruptamente interrumpida por el arribo de los españoles” (Martínez Sarasola, 2006, p.81).

Suenan las campanas de la iglesia Catedral e ingresan las imágenes, primero la de San Nicolás que lo hace de espaldas, enfrentada a la imagen del Niño Jesús Alcalde que ingresa en segundo lugar. La despedida de las imágenes transcurre entre estandartes que se agitan de abajo hacia arriba en manos de los promesantes del Santo (alféreces) y pañuelos de los participantes de la ceremonia. La ceremonia concluye con la despedida de las imágenes como protagonistas de la celebración.

La fiesta del *Tinkunaco* condensa lo histórico, lo religioso, lo político y lo simbólico de los elementos que entran en juego y se unen en esta celebración colonial que se mantiene en vigencia hasta la actualidad.

El Tinkunaco: lo apolíneo y lo dionisiaco en la celebración

En relación al origen de la fiesta, Joaquín V. González escribe:

Los padres jesuitas dieron forma litúrgica y social al hecho histórico, organizando una cofradía de indígenas devotos al milagroso apóstol y a su divino protector. Eligieron el más respetable de los indios convertidos, y lo cubrieron con la investidura regia de los incas; diéronle el gobierno inmediato de todas las tribunas sometidas y el carácter de gran sacerdote de la institución, como un trasunto del que revestía el emperador del Cuzco. Los caciques obtuvieron el nombre y oficio de alféreces, o caballeros de la improvisada orden. Especie de guardia montada que obedece idealmente al Patriarca conquistador doce ancianos llamados cofrades, conforman el consejo de aquella majestad extraña, como el colegio de Sacerdotes, que asistía a los reyes del Perú. Viene en seguida la clase popular de los aillis, u hombres buenos, que son los que, reconociendo la dignidad Real del Inca, y adictos a la festividad del santo, dedícanse al culto y á la devoción del Niño Dios, erigido, según la tradición en <Alcalde del Mundo>. Se le llama Niño alcalde y San Nicolás en su lugarteniente en la tierra (1956, p. 69 -71).

En esta cita podemos observar el reconocimiento de dos grupos sociales o bien dos fuerzas actuando simultáneamente en la configuración de la celebración. Por un lado, el grupo social de los indígenas y, por otro lado, el grupo de los españoles.

En este punto podríamos pensar en lo indígena como poseedor de lo que Nietzsche define como fuerza dionisiaca y, de los españoles, lo que define como fu-

erza apolínea. Establecer esta analogía implica desentramar lo que estos grupos sociales definidos como *aillis* (grupo representativo de los indígenas) y alféreces (grupo representativo de los españoles) denotan dentro de la celebración y despejan las características de lo que Nietzsche define como cultura apolínea y dionisiaca.

Joaquín V. González continúa y recalca:

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 (p. 69 -71).

El autor se refiere aquí a dos potestades que gobiernan las sociedades humanas ¿cuáles serían estas *potestades*? A nuestro entender se trataría de dos fuerzas encarnadas en dos grupos sociales (indígena y español), que regulan lo que se considera lo verdadero y lo falso y que se pueden entender a partir de los pares de opuestos bárbaro/supersticioso, divino/real, dioses paganos/dios verdadero, salvaje/civilizado. En este punto podemos establecer una analogía con las figuras de Dionisos y Apolo.

En tanto dios sin rostro, sin templo, dios nómada que promueve la reconciliación del hombre con la naturaleza, Dionisos, como fuerza unificadora que promueve la des-individuación, podría relacionarse con el grupo de indígenas –*aillis*– participantes en la celebración del *Tinkunaco*. Por otra parte, la figura de Apolo, en tanto dios vaticinador de la medida e individuación, con el grupo español que *organiza* los elementos para dar forma litúrgica a la celebración.

La organización de la celebración, según plantea J.V. González, en cofradías de alféreces y *aillis* con la determinación del culto al que debían responder, implicó un *des-naturamiento* en la cultura aborígen, obligándolos a volverse devotos de un dios *extranjero*. El Inca, *convertido* a la fe católica, asume la dirigencia, el gobierno de su grupo pero en este caso en pos de ser sacerdote de dicha institución, como jefe de los *aillis* (grupo de naturales), a quienes guiará en su devoción al Niño Dios < Alcalde del Mundo >.

Esta organización responde a la necesidad de dar fin a formas anteriores de celebración y devoción y podemos verla como una manera apolínea, en tanto busca limitar las emociones más *salvajes*.

La fiesta del *Tinkunaco*, si bien adquirió su forma litúrgica de la mano de la participación activa de la iglesia, parece haber existido desde antes, probablemente en función de otras divinidades, ligadas al mundo natural, a los dioses aborígenes encarnados en el sol, la tierra. Hasta fines del siglo XIX, participaba de la

fiesta, además de la cofradía de Alféreces y *aillis*, la *Cofradía de los Gigantes*, de la que podemos pensar que tenía una impronta dionisiaca dentro de la celebración, “hay en ella como una vaga reminiscencia de esas procesiones báquicas que precedieron a la formación de la tragedia helénica” (p. 77). Al respecto escribe:

Cuando por primera vez presencié la fiesta, salían los gigantes mezclados con la multitud, haciendo chillar de miedo á los niños y huir despavoridos, hasta sorretarse en el último rincón de sus casas. Aquellos gigantes eran hombres añadidos con enormes mascarás de proporciones colosales, de colores hirientes y de gestos expresivos de viveza o de estupidez, pero formando un conjunto desagradable, como sucedería si al través de una lente de grandes dimensiones viésemos el rostro humano aumentado en todos sus detalles [...] Vestidos de hombre y de mujer, recorrían esos figurones las calles, bailando y mostrando á uno y otro lado sus caretás estereotípicas, que parecen a la imaginación como teniendo vida y movimiento; haciendo contorsiones y dando saltos á la carrera con cierto compás, como si siguieran una música que nadie oye pero todo con tal desabrimiento, que no puede evitarse una conmoción de disgusto mezclado con cierto supersticioso temor de que vayan a aproximarse (p. 77).

A partir de la anterior cita es posible pensar en la cofradía de los Gigantes a partir de una analogía con el ditirambo, donde se suprime el principio de individuación en pos de una unión del hombre con la naturaleza y con los otros hombres en la unidad originaria, solo posible presentándose “como una ruptura violenta con todos los venerables cánones sobre los que se sostiene la sociedad, es decir ante todo con el *principium individuationis* en todos sus significados” (Vattimo, 2002, p.166).

En el ditirambo dionisiaco el hombre es estimulado hasta la intensificación máxima de todas sus capacidades simbólicas; algo jamás sentido aspira a exteriorizarse [...] Ahora la esencia de la naturaleza debe expresarse simbólicamente [...] el simbolismo corporal entero, no solo el gesto pleno del baile, que mueve rítmicamente todos los miembros. Además, de repente las otras fuerzas simbólicas, las de la música crecen intespestuosamente, en forma de rítmica, dinámica y armonía (Nietzsche, 1886, p. 49).

Nietzsche agrega, al hablar de esta comunión que “el servidor ditirámico de Dionisios es entendido, pues, tan solo por sus iguales” (p. 49).

Podríamos pensar que, en la fiesta del *Tinkunaco*, los mecanismos de coerción aplicados por la colonia y evangelización, a saber el proceso de extirpación de las ideologías, erradicó variados elementos simbólicos que integraban el acervo

cultural de este pueblo. La fiesta del *Tinkunaco* se ha visto modificada desde sus inicios hasta la actualidad y una de sus más marcadas transformaciones fue la supresión de la cofradía de los Gigantes, hacia 1880, por la autoridad eclesiástica. Esta prohibición está relacionada con la participación que luego va a tener la iglesia en la festividad.

La prohibición de esta cofradía de naturales se hace a través de la firma de un edicto general a manos de Bartolomé Dávalos, Vicario Capitular y Gobernador del Obispado del Tucumán. Un extracto del edicto nos dice:

Por tanto: considerando que toca á la obligación de nuestro oficio guerrear y desarraigar tan perniciosa cizaña, ordenamos y mandamos a nuestros vicarios, Curas de la ciudades y de los partidos de doctrinas, no concedan á españoles, indios, negros, mulatos o mestizos, ni a cualquiera persona, mayordomías, pendoneos, alférez , rey o reina, capitanes y otros títulos, en cofradías que no estén aprobadas por el Ordinario, y sus constituciones (Cáceres Freyre, 1966, p.13).

Sobre este tiempo de prohibición, período en el cual la iglesia no participó de la celebración, González escribe “indecible imprecisión produce aquella procesión sin sacerdotes y sin himnos sagrados, sin incienso y sin vestiduras relucientes”. De la reincorporación de la iglesia a la celebración, se refiere de la siguiente manera: a nadie pareció mal nuestra espontánea intromisión y a todos, Alféreces y *aillis*, les pareció tan natural y lógico aquel acto que, desde entonces, un sacerdote con sus monaguillos acompañan siempre a San Nicolás desde la Iglesia Matriz y, desde hace algunos años, los frailes franciscanos, a cuya custodia ha sido entregada la imagen del Niño Alcalde, lo acompañan también en su triunfo, presidiendo a los *aillis*, cual un trasunto del misionero al frente de las tribus ganadas para la fe.

Consideraciones finales

A partir de lo anteriormente expuesto, en relación a las fuerzas actuantes en la celebración de esta fiesta popular-religiosa, podemos establecer una analogía concreta con el pensamiento nietzscheano acerca de la tragedia, como lucha entre Dionisios y Apolo. En el *Tinkunaco*, las podríamos ver actuando a través de la presencia de dos grupos, por una parte los indígenas y por otra los españoles. Esta lucha está de hecho presente desde el nombre mismo que ha recibido la celebración: *Tinkunaco*, que en quechua significa justamente encuentro pero en el sentido de choque: ambos grupos pujando por establecer su predominio y,

sin embargo, llegando a un acuerdo y tratado de paz.

Apolo y Dionisios podrían pensarse como las dos caras de una civilización, como jerarquía de fuerzas que intentan imponerse y que en diferentes momentos históricos han predominado, sea una o sea la otra. Incluso podemos sostener que en la estructura actual de la fiesta aún se hace visible, en los diferentes momentos de la celebración, el predominio de una u otra fuerza.

Sin embargo, no encontramos en el *Tinkunaco* una supresión de creencias, sino más bien una pervivencia y convivencia, una conjunción que –como en la tragedia–, al final, Apolo habla la lengua de Dionisios.

Como plantea Vattimo (2002), en la histórica lucha entre Dionisios y Apolo está en juego el principio de identidad como fijación social de fronteras entre lo verdadero y lo falso, de la jerarquía de los conceptos, de los límites de los sujetos. Esta idea, sin duda, es aplicable a la significación de la celebración del *Tinkunaco* en tanto síntesis de la lucha entre dos culturas, con sus cosmovisiones y estructuras sociales.

Durante la celebración del *Tinkunaco*, hay momentos en que la estructura de la fiesta se ajusta a la exaltación de los *valores ascéticos*, dominando la escena un predominio de la fuerza apolínea, como ocurre en tragedia en el momento del diálogo. En la celebración se expresan los valores ideales de la *nueva religión* que se impone, aparecen las imágenes de dioses exógenos y se realizan los ritos correspondientes; sin embargo, el momento preciso del *encuentro* se tiñe de lo que podríamos decir un estado dionisiaco donde la comunidad se funde en la transgresión, en la des-individuación y en la pérdida del yo, para participar todos de una comunión.

En este sentido, entendemos con Nietzsche (1986) que bajo la magia de lo dionisiaco no solo se renueva la alianza entre los seres humanos sino también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra su fiesta de reconciliación con el hombre, que se reconcilia no solo con su prójimo sino con el Uno primordial. En el momento cumbre de la fiesta, el encuentro propiamente dicho entre las imágenes y entre las culturas representadas por *aillis* y *alféreces*, se hace evidente la conjunción de ambas fuerzas, apolíneas y dionisiacas, que conviven en la estructura misma de la celebración.

La celebración del *Tinkunaco* puede pensarse también, aludiendo a la categoría de *Monumento* de Deleuze (1991), al que define no como una conmemoración del pasado, sino como un *bloque de sensaciones*. El monumento no conmemora algo que sucedió, sino que susurra al porvenir las sensaciones que encarna el acontecimiento.

En este sentido, la celebración de la fiesta, más que entenderse como una reme-

moración del acontecimiento de la evangelización de los naturales de la zona a manos de los españoles, podría pensarse como *devenir*. El devenir como acto a través del cual algo o alguien se vuelve otro sin dejar de ser lo que es. Esto mismo es lo que parece vivenciarse en la celebración, donde todos los participantes parecen volverse acontecimiento, *devenir celebración*, *devenir acontecimiento*, y es en este concepto donde tal vez pueda entenderse la pervivencia de esta celebración en el tiempo.

Referencias

- Acha, J., Colombres, A. y Escobar, T. (2004). *Hacia una teoría americana del arte*. Buenos Aires: Ediciones del Sol S.R.L., 1ra. edición.
- Boman, E. (1918). *Tres cartas de Gobernadores de Tucumán sobre Todos los Santos de la Nueva Rioja y sobre el Gran alzamiento*. Revista de la Universidad Nacional de Córdoba. Año V N° 1.
- Caceres Freyre, J. (1966-1967). *El encuentro o Tinkunaco. Las fiestas religiosas de San Nicolás de Bari y el Niño Alcalde en la ciudad de La Rioja*. Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología N°6.
- Carrizo, J. A. (1997). *Mis inquietudes como inca*. La Rioja: Editorial Canguro.
- Deleuze, G. (1991). *Qué es la filosofía*. París: Minuit.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Gonzalez Holguin, D. (1608). *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada lengua Quichua o del Inca*. Lima: Imprenta de Francisco del Canto.
- González, J. V. (1956). *Mis montañas*. Buenos Aires: Tor.
- Laime Ajacopa, T. (2007). *Diccionario Bilingüe. Iskay Simpi Yuyayk'ancha. Quechua – castellano. Castellano- quechua*. La Paz, Bolivia: Segunda edición mejorada.
- Lira, J. y Mejía Humán, M. (2008). *Diccionario quechua-castellano, castellano-quechua*. Editor Universidad Ricardo Palma, Editorial Universitaria.
- Mandrini, R. (2008). *La Argentina aborigen. De los primeros pobladores a 1910*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Martinez Sarasola, C. (2011). *Nuestros paisanos los indios*. Buenos Aires: Editorial Del Nuevo Extremo.
- Martin de Moussy, V. (1864) *Description géographique et statistique de la Confédération Argentine*. París: Firmin Didot. Tome XIII.
- Nitzsche, F. ([1886] 2012) *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial.

- O' Guic, S. R. (2006). *El Tinkunaco, la fiesta del encuentro*. Buenos Aires: El Autor, 2da edición.
- Ortiz, J. A. (2003). *¿Qué es el Tinkunaco? Los datos Históricos leídos entre líneas*. La Rioja: Master Impresiones
- Vattimo, G. (2002). *Dialogo con Nietzsche, Ensayos 1961–2000*. Trad. Carmen Revilla. Barcelona: Paidós.