

**¿DÓNDE ESTÁ LA COMUNIDAD?  
HACIA UNA REINTERPRETACIÓN TEÓRICO-CONCEPTUAL DE LA  
COMUNIDAD: EL CASO DE LA COMUNIDAD EN LOS ARTESANOS DEL  
CARNAVAL DE NEGROS Y BLANCOS DE PASTO**

**ALVARO MAURICIO CHAMORRO ROSERO  
GILBERTO JOSE REVELO TULCAN**

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA  
PASTO  
2014**

**¿DÓNDE ESTÁ LA COMUNIDAD?  
HACIA UNA REINTERPRETACIÓN TEÓRICO-CONCEPTUAL DE LA  
COMUNIDAD: EL CASO DE LA COMUNIDAD EN LOS ARTESANOS DEL  
CARNAVAL DE NEGROS Y BLANCOS DE PASTO**

**ALVARO MAURICIO CHAMORRO ROSERO  
GILBERTO JOSE REVELO TULCAN**

Trabajo de grado para optar por el título de Sociólogos

**Asesora  
DIANA MOLINA RODRIGUEZ**

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA  
PASTO  
2014**

## **NOTA DE RESPONSABILIDAD**

“Las ideas y conclusiones presentadas en el trabajo de grado son responsabilidad exclusiva de sus autores”.

Artículo primero del artículo N° 324 de Octubre 11 de 1966, emanada del Honorable Consejo Directivo de la Universidad de Nariño.

**Nota de aceptación:**

---

---

---

---

---

---

---

Presidente de Tesis

---

Jurado

---

Jurado

San Juan de Pasto, mayo de 2014.

## **AGRADECIMIENTOS**

Agradecemos a la Dra. Diana Molina Rodríguez por haber confiado en nosotros, por la paciencia, la dirección de este trabajo, y por habernos introducido en el hermoso mundo de la investigación. A la Universidad Cooperativa de Colombia sede Pasto por su colaboración en el trabajo de campo. A la Universidad de Nariño por posibilitarnos el espacio de construcción y disertación académica. Al Maestro Silvio Sánchez Fajardo (q.e.p.d) por orientarnos hacia el mundo académico, por brindarnos su amistad y por enseñarnos que otros mundos son posibles.

A nuestros queridos familiares por su sacrificio y comprensión. A nuestras amigas Diana, Natalia y Eliana por su preocupación y su incondicional apoyo. A nuestros demás amigos y compañeros, mil gracias por compartir con nosotros tantos momentos y espacios.

Finalmente, nos resta agradecer a las personas que año tras año hacen una fiesta colosal, de contrastes y realces, de risas y llantos, de abundancia y escases; a los artesanos de nuestro carnaval, a ellos nuestra gratitud y admiración eterna.

## DEDICATORIA

*A Mila, Rubiela, Lilia y Daniela... con amor*

Álvaro Mauricio Chamorro Rosero

## DEDICATORIA

*A mi padre; por enseñarme el valor de la vida,  
a mi madre; por su amor incondicional,  
a Ana; por toda la felicidad,  
y a todos los que con sus manos construyen sueños.*

Gilberto Jose Revelo Tulcán

## RESUMEN

La presente investigación se originó a partir de una serie de reflexiones sobre la teoría sociológica clásica, justamente en las revisiones bibliográficas de Ferdinand Tönnies, Max Weber y Émile Durkheim. En estos autores se encuentra la tipificación sociológica de las formaciones sociales –comunidad y sociedad– que coexisten en nuestro mundo de la vida. Sin embargo, llama la atención la permanencia de formaciones sociales comunitarias en la modernidad. Estas comunidades son visibles en las formaciones sociales de los artesanos del Carnaval de Negros y Blancos de Pasto, pero se encuentran por fuera de la tipificación propuesta por la teoría sociológica clásica, sin incluirse –de otro modo - en los tipos de formaciones sociales societarias (sociedades). Así estas comunidades pueden dar lugar a una reinterpretación teórico–conceptual, que nos llevaría a una visión más compleja de su significación actual.

Este trabajo es de carácter hermenéutico, el cual a partir de un ejercicio teórico e interpretativo, se pretende determinar la ubicación teórico–conceptual que dentro de la teoría sociológica ocupa la comunidad. El contexto del trabajo es teórico, sin embargo, se propone contextualizarlo con las comunidades y los procesos que se generan entre los artesanos del carnaval de Pasto.

**Palabras clave:** Comunidad, artesano, carnaval.

## **ABSTRACT**

This research originated from a series of reflections on classical sociological theory, precisely in the literature reviews Ferdinand Tönnies, Max Weber and Emile Durkheim. In these authors is the sociological definition of social - community society formations that exist in our world of life. However, striking the permanence of community social formations in the modernity. These communities are visible in the social formations of the artisans of the Carnival of Blacks and Whites in Pasto, but are outside of the definition given by the classical sociological theory, not included - otherwise - in the types of corporate social formations (societies). So these communities can lead to theoretical and conceptual reinterpretation, which would lead to a more complex view of its current significance.

This work is hermeneutic, which from a theoretical and interpretative exercise is to determine the theoretical and conceptual location within sociological theory occupies community. The context of the work is theoretical, however, intends to contextualize with communities and processes generated between artisans Pasto Carnival.

Keywords: Community, artisans, carnival.

## TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	13
CAPÍTULO I.....	16
[COMUNIDAD: ORIGEN Y DESARROLLO DE UNA CONCEPTO SOCIOLOGICO. De la teoría sociológica clásica a la teoría sociológica contemporánea] .....	16
1. FORMACIONES SOCIALES: LA COMUNIDAD EN LA TEORÍA SOCIOLOGICA CLÁSICA.....	16
1.1 Comunidad: .....	16
1.2. Sociedad:.....	19
1.3. Cambio de comunidad a sociedad:.....	20
2. LA COMUNIDAD EN LA TEORÍA SOCIOLOGICA CONTEMPORÁNEA .....	22
2.1. “Las comunidades realmente existentes”: Benedict Anderson y Zigmund Bauman. ....	22
2.2. La Comunidad Andina .....	34
CAPÍTULO II.....	41
[DEL ARTESANO Y LAS FORMACIONES SOCIALES: LA COMUNIDAD Y SU FUNCIONAMIENTO].....	41
1. EL ARTESANO Y SU ACTIVIDAD: ORIGEN Y DESARROLLO.....	41
1.1 El artesano del carnaval .....	46
2. COMUNIDADES EN EL TIEMPO.....	54
2.1 Comunidades constituidas a partir de la proximidad parental: .....	55
2.2 Comunidades constituidas a partir de la proximidad espacial .....	60
2.3 Comunidades constituidas a partir de la proximidad espiritual .....	63
2.4 Sobre la unidad de la comunidad.....	64
3. Poder y Comunidad.....	65
3.1. Tipos de poder en Weber: .....	66
3.2 Otras nociones de poder:.....	67
3.3 El poder generador de normas en la comunidad: .....	70
4. Normas y Comunidad.....	71
4.1 Teoría Objetivista del Derecho.....	72
4.2 Otto von Gierke: El trance del objetivismo al institucionalismo.....	73
4.3 Teoría Institucional del Derecho .....	74
5. EL SISTEMA NORMATIVO.....	75

5.1. La concepción de sistema .....	75
5.1.1 El sistema de Niklas Luhmann.....	76
5.2. El sistema normativo de la comunidad.....	77
CAPITULO III.....	79
[LA COMUNIDAD DE LOS ARTESANOS DEL CARNAVAL DE NEGROS Y BLANCOS DE SAN JUAN DE PASTO] .....	79
1. DE LA COMUNIDAD Y LA PROXIMIDAD: GESTANDO RELACIONES EN LA ANTESALA DEL CARNAVAL .....	79
1.1. “Detrás del telón” del carnaval .....	79
1.2. El Maestro y el Carnaval.....	80
1.3 El Grupo artesanal y el taller como semillas para el carnaval .....	86
2. SOBRE EL ARTE DEL CARNAVAL: LA CUESTIÓN DE LO ARTÍSTICO POPULAR.....	95
2.1. Carnaval y arte popular.....	95
2.2. El carnaval: ¿arte del pueblo o para el pueblo? .....	96
2.3. Lo subalterno y lo hegemónico: procesos de patrimonialización del carnaval.....	99
2.4. La pervivencia de lo subalterno y la amenaza de la patrimonialización.	101
CONCLUSIONES .....	103
BIBLIOGRAFÍA.....	105

## LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 Relación de los tipos de acción social de Weber y los tipos de voluntad de Tönnies.....	17
FIGURA 2 Proximidades .....	63
FIGURA 3 Sistema normativo de la comunidad.....	78

## LISTA DE FOTOGRAFIAS

FOTO 1 Comparsa Rituales.....	47
FOTO 2 Jugador Carnaval.....	47
FOTO 3 Taller Maestro Sigifredo Narváez.....	50
FOTO 4 Familia Maestro Andres Barrera.....	60
FOTO 5 Colaboradora Maestro Chicaiza .....	60
FOTO 6 Diseño en barro .....	62
FOTO 7 Moldeado en barro.....	62
FOTO 8 Carnacolito. ....	64
FOTO 9 Taller Maestro Almir Erazo.....	64
FOTO 10 Carroza “Lo que somos”.....	81
FOTO 11 Carroza “La máquina de los sueños” .....	81
FOTO 12 Maestro Sigifredo Narváez.....	84
FOTO 13 Maestro José Ignacio Chicaiza.....	84
FOTO 14 Carroza “Entre el cielo y el suelo” .....	88
FOTO 15 Taller Maestro Julio Jaramillo.....	96
FOTO 16 Carroza Maestro Julio Jaramillo.....	99
FOTO 17 Incorporación de nuevos materiales.....	101
FOTO 18 Estructura metálica.....	101

## INTRODUCCIÓN

La consolidación de la sociología ha permitido el análisis de los grupos humanos (formaciones sociales) desde sus orígenes, hasta la conformación de la sociedad moderna. La transformación que el hombre ha sufrido durante su historia se plasma en el acercamiento a sus congéneres y los conflictos que estos encuentros puedan acarrear. Estos cambios constituyen una de las bases del estudio sociológico, se busca explicar la necesidad humana de encontrar refugio en un grupo, y como estos grupos han cambiado hasta convertirse en grandes aglomeraciones donde el individuo encuentra su lugar.

Desde la perspectiva clásica se realizan aportes significativos para el estudio de este cambio, planteando los conceptos de comunidad y sociedad para diferenciar las etapas de transformación de los grupos humanos. En consecuencia, se muestra a la comunidad como predecesora de la sociedad, en un proceso histórico que no es reversible. No obstante, en la modernidad es posible encontrar ciertos grupos humanos con características que los acercan al concepto de comunidad, que a pesar de encontrarse en un contexto adverso, encuentran espacios para su sostenimiento en el tiempo. La perspectiva moderna de la comunidad permite retomar el término para su mejor comprensión, pues ya no se observa como un objeto determinado a desaparecer, sino como un concepto que aplicado en contextos distintos, ayuda a la comprensión de una realidad.

La presente investigación se encuentra dividida en tres capítulos. El primer capítulo se concentra en los aportes realizados por la sociología clásica. En Ferdinand Tönnies, Max Weber y Emile Durkheim encontramos la dualidad de los estados de las formaciones sociales, siendo la comunidad la fase básica de estos, y la sociedad su fase desarrollada. A partir de la división de los conceptos que se plantean como opuestos, se realiza la construcción de características propias que formulan un cambio, que a futuro es definitivo. Sin embargo, en la modernidad este constructo teórico clásico se entrecruza con distintos contextos y se enriquece con las características de cada uno de ellos, la comunidad deja su lugar en el pasado y se muestra como una opción en el mundo moderno. Los autores de la sociología contemporánea, como Zygmunt Bauman y Benedict Anderson, contribuyen de forma significativa al concepto de comunidad, brindan nuevas miradas y dan nuevas características al concepto de comunidad. Además, contextos como el latinoamericano, con sus particularidades, ofrecen nuevas luces para el sostenimiento de la comunidad en el tiempo.

En el segundo capítulo la comunidad deja de ser un concepto abstracto y pasa a ser parte de la realidad, no obstante, es necesario situarla en un grupo con características únicas que nos permitan hacer una observación directa. En nuestro contexto son los artesanos constructores de carrozas del Carnaval de Pasto, grupos que se soportan sobre lo popular, que han creado un sistema de

fraternidad simbólico a partir de procesos sociales como la solidaridad, donde lo cotidiano cumple con la formación de identidades ciudadanas tomando elementos de su propia cultura y visión popular del mundo. Igualmente, el modo de vida basado en la convivencia constante, la colaboración mutua, la transmisión de conocimientos, y la salvaguarda de sus miembros, permite su permanencia a través del tiempo, características que comparten muchos artesanos participantes en fiestas populares y los grupos constructores de carrozas del Carnaval de Pasto. Por último, se busca un concepto teórico de comunidad, sus características claras, y como este se encuentra rodeado por un sistema de intrincadas normas que permiten el sostenimiento del mismo.

El tercer y último capítulo de la investigación es un acercamiento directo con los grupos de artesanos de carrozas del Carnaval de Negros y Blancos de Pasto. Se realiza una interpretación de la realidad en la que se encuentran, analizando el concepto de comunidad en el contexto social actual. En la búsqueda de las comunidades que se forman en torno a los artesanos del carnaval, se debe observar lo no visible, hay que acercarse a procesos sociales como la solidaridad y la reciprocidad, mediante los cuales se establecen un complejo sistema que permite la subsistencia de este tipo de comunidades en la modernidad. En su relación con lo popular, el artesanado del carnaval de Pasto es una representación de la historia de la ciudad, pues han construido una identidad colectiva que ha definido el acontecer y el pensamiento del pueblo. Siendo parte de un grupo humano numeroso, pero a la vez relegado, el artesano del carnaval de Pasto ha fomentado procesos de fortalecimiento de la identidad pastusa.

Una fiesta tan diversa como el carnaval de Pasto, donde las influencias culturales y sociales construyen un conglomerado de expresiones que representan el sentir y las tradiciones más profundas del pueblo pastuso, necesita ser analizado desde múltiples aspectos. Todas las formas de expresión estética que se exponen en la época carnavalesca, llevan una carga ideológica desde el momento de su planeación: las técnicas de construcción, los bailes, los vestidos son más que simples representaciones, son la materialización del pensamiento del pueblo.

Dentro de estas expresiones, la más vistosa y la que lleva más trabajo desde su construcción y puesta en escena son las carrozas, las cuales conllevan una planeación y un conocimiento de la vida dentro del carnaval, permitiendo un análisis más profundo de los actores que intervienen dentro de su construcción. Por eso, el trabajo de campo involucró a los grupos humanos que trabajan alrededor de veinte artesanos constructores de carrozas de la ciudad de Pasto, que participaron en el Carnaval de Negros y Blancos desde el año 2009 hasta el año 2014. El trabajo de campo fue muy exhaustivo, comprometido y sistemático.

Al acercarse al concepto de comunidad, la presente investigación busca poner en contexto las características de la misma, su representación en un grupo con rasgos propios perteneciente a un escenario específico, adentrarse a la intrincada

tarea de una sociología comprometida con los contextos sociales y aportar a la propuesta de una sociología de la comunidad.

## CAPÍTULO I

### [COMUNIDAD: ORIGEN Y DESARROLLO DE UN CONCEPTO SOCIOLÓGICO. De la teoría sociológica clásica a la teoría sociológica contemporánea]

#### 1. FORMACIONES SOCIALES: LA COMUNIDAD EN LA TEORÍA SOCIOLÓGICA CLÁSICA

“Del mismo modo que la sociedad inventa sillas, arados, locomotoras y ametralladoras, inventa formas sociales que son organizaciones, estructuras de relación, producción, distribución, es decir, formas de solidaridad”

Octavio Paz

El mundo de la vida es vasto y complejo, en él se gestan un sinnúmero de relaciones sociales que se entretajan y se desarrollan formando distintos grupos de personas. Las relaciones sociales que configuran los diversos grupos o formaciones sociales pueden constituirse por la recíproca habituación, la conciencia del deber recíproco o el simple agrado mutuo. Sin embargo, como afirma el sociólogo alemán Ferdinand Tönnies, todas las relaciones sociales son creaciones de la voluntad humana, de la cual él distingue dos tipos. El primero es la voluntad esencial: la intención básica, orgánica que impulsa la actividad humana como desde atrás. La segunda es la voluntad arbitraria: la forma de volición deliberada y finalista que determina la actividad humana con relación al futuro<sup>1</sup>. Las formaciones sociales que se gestan a partir de la voluntad esencial se configuran como comunidades, y las formaciones sociales constituidas por la voluntad arbitraria serían sociedades.

##### 1.1 Comunidad:

Los tipos de voluntad de Ferdinand Tönnies fueron inspirados en el eje del aparato teórico de Max Weber: la acción social. Para este sociólogo alemán, el hablar de sociología debe partir de “interpretar la acción social y de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos”<sup>2</sup>. Weber es muy concienzudo en su conceptualización, y para establecer el concepto de *acción social* discierne

---

<sup>1</sup> TIMASHEFF, Nicholas. La teoría sociológica. México: Fondo de Cultura Económica, 2001. p. 129.

<sup>2</sup> WEBER. Max. Economía y Sociedad. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. p.5.

todo lo que hay en él, no repara en explicar el concepto de *acción*, para posteriormente engranarlo con el concepto de lo *social*.

Por “acción” debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción *enlacen* a ella un sentido subjetivo. La “acción social”, por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta en su desarrollo<sup>3</sup>.

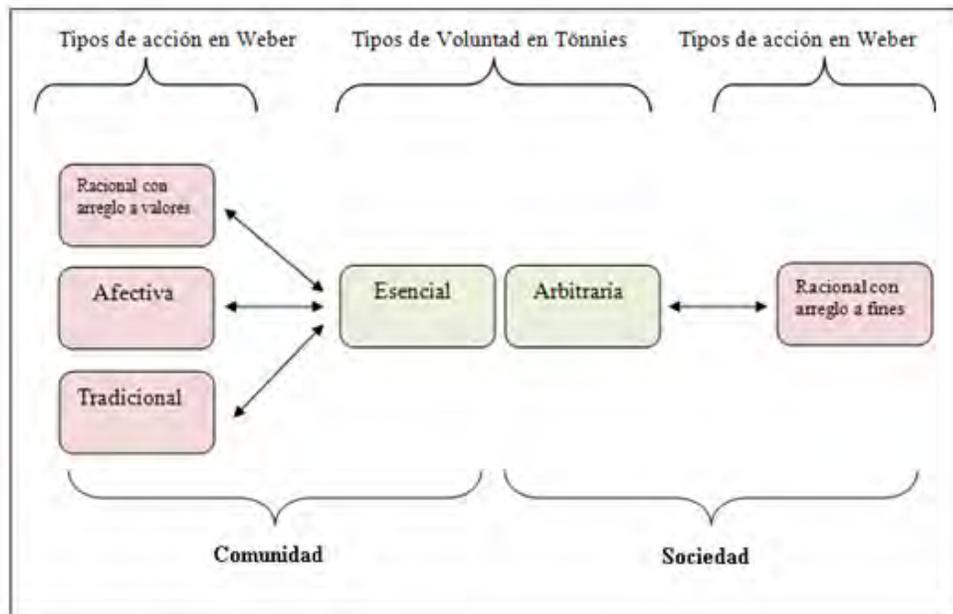


Fig. 1: Relación de los tipos de *acción social* de Weber y los tipos de *voluntad* de Tönnies

Concerniente a esto, no se puede perder de vista la influencia kantiana en el pensamiento de Weber: la racionalidad. “La reflexión racional no es una repetición de la realidad. Su construcción teórica es un intento de comprender lo irracional en lo racional y lo incomprensible en lo comprendido”<sup>4</sup>. En este sentido, toda acción debe ser entendida como una actividad racional que por eso, cuando en la acción se incluye el omitir o el permitir se tienen en común el querer. Ahora bien, el querer, en cuanto querer del hombre, está condicionado por la energía humana del pensamiento y el pensamiento que encierra se refiere esencialmente a la relación de medio y fin<sup>5</sup>. Es ésta relación existente la que sustenta la construcción

<sup>3</sup> *Ibíd.* p.5

<sup>4</sup> GÓMEZ, Luz Teresa. *La Crítica de Max Weber al Historicismo: superación metodológica de la concepción Rickertiana de la comprensión*. En: *Ensayos sobre teoría sociológica*. Bogotá: Universidad Nacional, 2002. p. 43

<sup>5</sup> TÖNNIES, Ferdinand. *Principios de Sociología*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. p. 23.

de las categorías de Tönnies de voluntad esencia y voluntad de arbitrio, más aún, Tönnies sintetiza los tipos de acción social de Weber y los reagrupa, como en una nueva forma de tipificación, en sus dos conceptos de voluntad.

Según Weber la acción social puede ser: 1) Racional con arreglo a fines, 2) Racional con arreglo a valores, 3) Afectiva y 4) Tradicional. Por su parte, en Tönnies los tipos de acción social 2, 3 y 4 se encuentran incluidos en su clasificación de voluntad esencial, la que resta hace parte de la voluntad arbitraria. Los dos tipos de voluntad son el punto de partida para generar las formaciones sociales. Cada una se encuentra claramente vinculada al tipo de formación social que da origen: la voluntad esencial da origen a la comunidad, la voluntad arbitraria cimienta la sociedad.

Como ya se mencionó, la comunidad se fundamenta en las relaciones sociales que se presentan dentro de la voluntad esencial, es decir, que responden a toda suerte en fundamentos afectivos, emotivos y tradicionales. Como afirma Tönnies: “comunidad es la vida en común duradera y auténtica” en contra posición, la sociedad “es sólo una vida en común pasajera y aparente”<sup>6</sup>. De acuerdo a este esquema, la “esencia de la comunidad” es el fundamento de la vida en común, al menos de la vida real y orgánica.

El sociólogo francés Emilio Durkheim no es ajeno a esta discusión, dentro de su constructo teórico aborda esta diferencia desde sus conceptos de solidaridad mecánica –relacionada con el concepto de voluntad esencial y comunidad en Tönnies– y de solidaridad orgánica –que también encuentra su relación con Tönnies en los conceptos de voluntad arbitraria y sociedad. Para Durkheim, los dos estados de las formaciones sociales se definen de acuerdo a las relaciones que se forman dentro de los mismos: el primero basado en la aproximación del pensamiento y el actuar, y el segundo sustentado en la necesidad de encontrar la diferencia en el otro.

La unión resulta de la semejanza de dos imágenes, entonces consiste en una aglutinación. Las dos representaciones se hacen solidarias porque siendo indistintas totalmente o en parte, se confunden y no forman más que una, y no son solidarias sino en la medida en que se confunden. Por el contrario, en los casos de división del trabajo, se hallan fuera una de la otra y no están ligadas sino porque son distintas<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> TÖNNIES, Ferdinand. Comunidad y Sociedad. Buenos Aires: Losada, 1947.

<sup>7</sup> DURKHEIM, Emilio. La división del trabajo social. <http://forodelderecho.blogcindario.com/2012/06/01970-la-division-del-trabajo-social-emile-durkheim.html> p. 51.

La perspectiva de unidad mediante la afinidad permite que se encuentre seguridad frente al entorno y los extraños, alcanzando una sincronía de pensamiento en todos los integrantes del conglomerado, la igualdad hace que las personas se atraigan, los individuos se vuelven uno y persiguen el bien común. Las relaciones de afinidad se acrecientan en el marco de la amistad y el parentesco, desarrollándose así en el marco de lo afectivo. El actuar se da gracias a “voluntades espontaneas y en un mismo sentido”<sup>8</sup>. Este tipo de características se puede encontrar en el concepto de comunidad.

En términos generales, la comunidad es la forma de expresión más natural y orgánica de toda relación interhumana, puede ser entendida como el agrupamiento colectivo que tiene entre sus elementos componentes un vínculo de unión de carácter espontaneo y natural, y se encuentra cimentada bajo un sistema de proximidades las cuales las analizaremos más adelante.

## 1.2. Sociedad:

Cuando hablamos de sociedad nos referimos a las relaciones sociales que se fundamentan en la voluntad arbitraria, es decir, que se fundamentan en una compensación de intereses por motivos racionales o también en una unión de intereses con igual motivación. Entonces, como diría Weber, la sociedad descansa principalmente sobre la recreación de acciones, pero no cualquier tipo de acciones, deben ser acciones racionales con arreglo a fines, donde esta acción se encuentra “determinada por expectativas de comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como «condiciones» o «medios» para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos”<sup>9</sup>.

Según Tönnies las características más importantes de la sociedad serian: 1) el cambio estrictamente racional con arreglo a fines y libremente pactado; 2) la unión libremente pactada y puramente dirigida por determinados fines; y 3) la persecución de intereses objetivos<sup>10</sup>. Como observamos, todas las características de la sociedad se relacionan con la corriente del liberalismo económico, donde el cambio y la unión están determinados por la consecución de intereses objetivos, por esa razón, las formaciones sociales societarias son una de las características más importantes del modelo capitalista.

Por su parte, Durkheim plantea que –en un determinado momento de su desarrollo– la solidaridad mecánica se imprime de tal manera en la conciencia de

---

<sup>8</sup> Ibíd. p. 81.

<sup>9</sup> WEBER. Óp. cit. p 20.

<sup>10</sup> TÖNNIES. Óp. cit.

las comunidades que absorbe al individuo, y no es posible observarlo por fuera de este contexto. En palabras de Durkheim: “La solidaridad que deriva de las semejanzas alcanza su *maximun* cuando la conciencia colectiva recubre exactamente nuestra conciencia total e incide en todos sus puntos con ella; pero en ese momento, nuestra individualidad es nula”<sup>11</sup>.

En este sentido, la solidaridad orgánica, la cual se sustenta en la posibilidad de que el individuo alcance su posición en el sistema mientras otros también tengan la misma posibilidad, conduce a la especialización y por ende a la división del trabajo. La especialización permite la cohesión dentro de la sociedad, donde cada individuo depende del otro para poder sobrevivir, cada persona se incluye al sistema mientras sea útil para los demás, entre más especializado sea un trabajo, mayor división del trabajo y por ende mayor dependencia de la sociedad. Desde un punto de vista durkheimiano:

Es preciso, pues, que la conciencia colectiva deje descubierta una parte de la conciencia individual, para que en ella se establezcan esas funciones especiales que no puede reglamentar; y cuanto más extensa en esta región, más fuerte es la cohesión que resulta de esta solidaridad. En efecto, de una parte, depende cada uno tanto más estrechamente de la sociedad cuanto más dividido está el trabajo, y, por otra parte, la actividad de cada uno es tanto más personal cuanto más especializada<sup>12</sup>.

En la división del trabajo y en las perspectivas de encontrar una respuesta positiva al aporte individual se encuentra el fundamento de lo que Tönnies llama la sociedad. Un constructo organizado en su totalidad, donde las relaciones no se miden por las relaciones de afinidad afectivas, sino por la función que el individuo pueda prestar, a partir del desarrollo de su propia personalidad.

### 1.3. Cambio de comunidad a sociedad:

Ambas nociones, comunidad y sociedad, expresan relaciones recíprocas que tienden a la unidad de los hombres que las componen o más precisamente a la unión. Sin relación, y en consecuencia sin unión, no se concibe ninguna clase de vida en común. Esta sería una primera condición para hablar de “comunidad y sociedad” e igualmente un paso importante hacia la formalización científica del problema. Tönnies procura explicarse: “la unidad, represéntese como sujeto de un movimiento o como parte integrante de un conjunto (de una unidad superior), es producto de una ficción científicamente necesaria”<sup>13</sup>. Ficción que consiste muy

---

<sup>11</sup> DURKHEIM. Óp. cit. p. 101.

<sup>12</sup> *Ibíd.* p. 101

<sup>13</sup> TÖNNIES. 1947. Óp. cit. p. 22.

exactamente en pensar los fenómenos sociales como unidades delimitables, es decir, diferenciarlas con el entorno.

Asimismo, para Ferdinand Tönnies, la dialéctica de la historia de la sociedad, en cuanto a formaciones sociales, está determinada por el paulatino cambio de comunidad a sociedad. Para Tönnies los conceptos de comunidad y sociedad se refieren no sólo a tipos de agrupaciones humanas, sino también a fases genéticas del desarrollo<sup>14</sup>.

Las estructuras de comunidad y sociedad se suceden en el tiempo en este orden y sólo en éste; no son únicamente dos posibilidades de la convivencia humana, sino dos etapas de la realidad social; la comunidad sólo puede transformarse en sociedad, la sociedad procede siempre de la comunidad; el proceso real nunca es reversible<sup>15</sup>.

Lo anterior puede ser relacionado con el movimiento tendencial que según Maine experimentan las sociedades humanas del “status adscripto” al “status adquirido”, o bien, de la “tradición” al “contrato”, es tal vez el antecedente más inmediato de la transición histórica que Tönnies representa mediante sus conceptos de comunidad y sociedad<sup>16</sup>.

Finalmente, podemos afirmar que existen dos tipos de formaciones sociales que responden a características peculiares, ellas se encuentran y se revelan en oposición y al mismo tiempo en dualidad: la comunidad y la sociedad. La una procede de la otra, la comunidad precede a la sociedad. Es así como a partir de la observación en el trabajo de campo con los artesanos, surge un primer interrogante: ¿Qué permite que existan comunidades entre los artesanos del carnaval? Es decir, ¿porque ciertos grupos que se generan en torno a los artesanos, responden a lo comunitario y no han dado el paso hacia la conformación de lo societario? Y segundo; ¿Qué ha permitido que las formaciones sociales comunitarias no se desintegren ni se transformen en formaciones sociales societarias?

---

<sup>14</sup> TIMASHEFF. Op. cit. p.130.

<sup>15</sup> TÖNNIES. 1987. Op. cit. p. 31.

<sup>16</sup> ÁLVARO, Daniel. Los conceptos de “comunidad” y “sociedad” en Ferdinand Tönnies. En: Papeles del CEIC. CONICET – Universidad de Buenos Aires, 2010. Argentina, Marzo, 2010, año 1, no. 52.

## 2. LA COMUNIDAD EN LA TEORÍA SOCIOLÓGICA CONTEMPORÁNEA

### 2.1. “Las comunidades realmente existentes”: Benedict Anderson y Zigmund Bauman.

La realidad de la simplificación de los procedimientos y la inmediatez de la comunicación, que caracteriza el momento histórico actual, justifica que esta sea la era humana más desarrollada, tecnológica y económicamente; y por el contrario, una de las más caóticas, social, política y culturalmente. Partiendo de la construcción de un poder global que busca influir en todos los aspectos de la vida, la dominación se basa en la capacidad del movimiento del capital, cuan más rápido sea, mayor alcance de su poder. El avance de este sistema que evita que las relaciones sociales sean poco duraderas y casi innecesarias para el poseedor del poder, y que los obstáculos (cualquiera que fuesen) sean eliminados por cualquier medio sin causar al sistema una gran alteración, muestran un época a la que Zigmund Bauman llama la modernidad líquida, metaforizando algunas de las propiedades que tiene los líquidos para explicar los acontecimientos de la actualidad. Según Bauman, “la ‘fluidez’ o la ‘líquides’ son metáforas adecuadas para aprehender la naturaleza de la fase actual –en muchos sentidos nueva– de la historia de la modernidad”<sup>17</sup>.

Desde su principio, la modernidad buscó dejar atrás los tópicos del pasado, y lograr cambios sustanciales en la forma del desarrollo de la sociedad. A través de la licuosidad como característica de disolución de los sólidos, se buscó crear mejores sólidos que permitieran la sostenibilidad del sistema, donde se pudiera construir un mundo predecible y controlable. Gracias a las características de la fluidez se desquebrajan las leyes, los deberes éticos y obligaciones estatales de los antiguos regímenes<sup>18</sup>.

Con la creación de un sistema global, las relaciones sociales quedan descubiertas y sólo son reglamentadas por la racionalidad inspirada en el comercio, dejando atrás todo lo que no conduzca a la reproducción del sistema, promoviendo el concepto de la libertad individual. El movimiento que acarrea un cambio de orden produce el rompimiento de vínculos entre las elecciones individuales y los proyectos de acciones colectivas<sup>19</sup>, y por primera vez el individuo es capaz de elegir su destino por fuera de la predeterminación de pertenecer a una comunidad.

---

<sup>17</sup> BAUMAN, Zigmund. *Modernidad Líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina. 2002. p. 11

<sup>18</sup> *Ibíd.*

<sup>19</sup> *Ibíd.*

Sin embargo, los nuevos moldes que se crearon para el nuevo orden, los cuales deberían ser duraderos y confiables, son igual de inflexibles que sus antecesores, las “nuevas” relaciones solo cambian de mano del ostentador del poder, dejando la reproducción del sistema bajo la responsabilidad de la producción de bienes en grandes superficies, con grandes máquinas y gran cantidad de subordinados, pero con la responsabilidad de sostener las relaciones y hacer gastos energéticos innecesarios para el mismo sistema<sup>20</sup>.

La separación del espacio y el tiempo como unidades de medición es la característica más importante de este cambio<sup>21</sup>, estos conceptos pasan a ser independientes el uno del otro, y el tiempo supera al espacio, pues las nuevas condiciones tecnológicas permiten recorrer el espacio en menos tiempo, “el tiempo es el arma de conquista del espacio”<sup>22</sup>.

En la lucha moderna del espacio y el tiempo, el espacio era el aspecto sólido y estólido, pesado e inerte, capaz de entablar solamente una guerra defensiva, de trincheras...y ser un obstáculo para las flexibles embestidas del tiempo. El tiempo era el bando activo y dinámico del combate, el bando siempre a la ofensiva, la fuerza invasora, conquistadora y colonizadora. Durante la modernidad, velocidad de movimiento y el acceso a los medios de movilidad más rápidos ascendieron hasta llegar a ser el principal instrumento de poder y dominación<sup>23</sup>.

La aplicación de la teoría del panóptico, formulada por Foucault y retomada por Bauman, es un ejemplo claro que lleva a la dominación del tiempo sobre el espacio: los que se encuentran dentro de los muros, no tienen opción de movimiento y se encuentran subordinados a las disposiciones de los dominadores. Sin embargo, los rutinizadores tienen un problema, no tienen libertad absoluta, además de conquistar y ser dueños del espacio y dominarlo. Igualmente, tienen la responsabilidad de mantener a los residentes vigilados, lo que implica una gran variedad de tareas administrativas engorrosas y caras, como la dificultad de sostenimiento y responsabilizarse del bienestar en general<sup>24</sup>.

Sin embargo, con la consolidación de la modernidad líquida se da un cambio sustancial con la relación de los poseedores del poder, “la tecnología permite que quien tenga el poder posea también la capacidad de moverse con la velocidad de la señal electrónica, volviéndolo extraterritorial”<sup>25</sup>.

---

<sup>20</sup> Ibíd.

<sup>21</sup> Ibíd. p. 14.

<sup>22</sup> Ibíd. p. 15.

<sup>23</sup> Ibíd. p. 15.

<sup>24</sup> Ibíd. p. 15.

<sup>25</sup> Ibíd. p. 16.

Al separarse de las responsabilidades y tener la capacidad de no ser accequible, aplicándose el poder de la huida, “el rechazo a lo concreto de cualquier confinamiento territorial y de sus engorrosos corolarios de construcción y mantenimiento de un orden”<sup>26</sup>, se liberan de las relaciones complicadas y de las relaciones directas humanas.

El conflicto de comienzos de la modernidad entre el estilo de vida sedentario y su ataque al nómada y a sus partidarios –rechazados como barbaros que se encuentran en estado salvaje por encontrarse fuera de las leyes, y por el contrario, lo civilizado y moderno que sustenta la pertenencia a la comunidad como base de la ciudadanía con sus leyes y compromisos– vuelve a presentarse. Ahora, como en el inicio, se renueva el conflicto con los mismos actores, pero cambiando de lugar, se rechaza lo grande, lo inmóvil y se busca la inmediatez, lo efímero para que el poder fluya. En ese sentido, según Bauman “estamos asistiendo a la venganza del nomadismo contra el principio de la territorialidad y el sedentarismo. En la etapa fluida de la modernidad, la mayoría sedentaria es gobernada por una elite nómada y extraterritorial”<sup>27</sup>.

Uno de los aspectos que trata Bauman para el cambio hacia la modernidad es la comunidad. Como base de la socialización, la comunidad en la historia ha cumplido el papel de enseñar al Ser a pertenecer a una unidad de infranqueable lealtad. Pero, con la llegada del mundo líquido también llega la facilidad de liberación, donde el individuo toma en sus manos la responsabilidad de su destino, desatándose de las responsabilidades con su pasado y su sangre, desarticulándose de los demás que también siguen el mismo ejemplo; que es en sí mismo el fin de la modernidad líquida<sup>28</sup>.

Sin realizar un escrutinio exhaustivo de la historia de la humanidad “la comunidad ha existido siempre”<sup>29</sup>, siempre ha creado alrededor de ella el mito de la seguridad y la confraternidad, el que se encuentra dentro de ella encuentra respaldo de sus compañeros, los cuales comparten y encuentran identidad en el otro. Pero en el sistema moderno, la comunidad pierde sus bases por las características mismas de entrada del sistema dentro de ellas, haciéndolas casi innecesarias dentro del nuevo orden global, encontrando su destino en su propio ser:

La valiente defensa de la comunidad y el intento de devolverle el favor que le negaron los liberales jamás hubieran existido si el arnés que une a sus miembros con una historia, costumbres, lenguaje o educación común no se deshilacha más cada año<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> Ibíd. p. 17.

<sup>27</sup> Ibíd. p. 19.

<sup>28</sup> Ibíd.

<sup>29</sup> Ibíd. p. 180.

<sup>30</sup> Ibíd. p. 180.

Pero la modernidad, a pesar de sus ataques contantes a la comunidad, brinda en sus fuerzas las herramientas necesarias para que esta pueda concebirse dentro del sistema, como una paradoja sin fin:

En tanto necesitan ser defendidas para sobrevivir, y necesitan apelar a sus propios miembros para garantizar su supervivencia mediante las elecciones individuales y la responsabilidad individual de esa supervivencia, todas las comunidades son una postulación, un proyecto y no una realidad, algo que viene después y no antes de la elección individual<sup>31</sup>.

Es aquí donde surge el comunitarismo como respuesta al mundo moderno. En la nostalgia de la irreconciliación propia del individuo con sí mismo, dándose una contradicción entre comunidad he individuo, el aspecto más notable del acto de desaparición de las antiguas seguridades es la nueva fragilidad de los vínculos humanos, no es posible alcanzar un contacto permanente, la preocupación individual tiende a olvidar y pensar que el contacto con el otro es innecesario, y por eso peligroso. La ausencia de seguridad es el factor común, y el atractivo del comunitarismo es la promesa de un refugio seguro.

El comunitarismo es una reacción previsible a la acelerada “licuefacción” de la vida moderna, una reacción ante su consecuencia más irritante y dolorosa: el desequilibrio, cada vez más profundo, entre la libertad individual y la seguridad. Los suministros provisiones de seguridad se reducen rápidamente, mientras que el volumen de responsabilidades individuales (asignado aunque no ejercido en la práctica) crece en una escala sin precedentes para las generaciones de posguerra<sup>32</sup>.

La posibilidad de encontrar refugio alrededor de un sentimiento y una cultura popular, posibilita la creación un mundo propio, el cual se provee de la historia y de los acontecimientos pasados para sustentar una noción tan grande que sólo se sostiene en el subconsciente de los pueblos.

Aquí se hace posible encontrar la primera noción de “comunidades realmente existentes”, sustentada en la aparición de comunidades sin tener en cuenta las proximidades espaciales ni parentales, establecidas en la búsqueda y el compartir de representaciones construidas a partir de un ideario colectivo de contacto imaginario, que se ha transformado a través de la historia, y en conjunto con los elementos culturales de cada contexto en cual ha sido introducida, ha tomado lo tradicional como su fortaleza para alcanzar un sentimiento que abarque una sociedad.

---

<sup>31</sup> Ibíd. p. 180.

<sup>32</sup> Ibíd. p. 180.

Esta premisa en la modernidad ha permitido que en el mundo se consoliden una serie de “naciones Estados” creados desde la Independencia de las repúblicas de América y la Revolución Francesa como proyectos de construcción de identidad histórica con principios de inclusión. Sin embargo, en la consolidación de las mismas, se encuentran narrativas diferentes a las establecidas, las cuales buscan también su autoreconocimiento, en palabras de Benedict “muchas ‘naciones antiguas’, que se creían plenamente consolidadas, se ven desafiadas por ‘sub’ nacionalismos dentro de sus fronteras, es decir, nacionalismos que naturalmente sueñan con desprenderse a ese sufijo ‘sub’ un buen día”.<sup>33</sup>

Las bases de las comunidades imaginadas se pueden encontrar a partir de las revoluciones políticas, religiosas y económicas que confluyen en siglo VXIII, como el resultado de acontecimientos que detonan en los pueblos la capacidad de definirse por sí mismos, concretando su idea en el concepto de nación.<sup>34</sup>

El surgimiento de la nación como comunidad –como una “comunidad realmente existente”– se puede explicar según Benedict Anderson sobre tres aspectos que permiten entender de una mejor manera el desarrollo del concepto. El primero es “la Modernidad Objetiva de las naciones a la vista de los historiadores frente a la antigüedad subjetiva a la vista de los nacionalistas”<sup>35</sup>. La nación se encuentra presente en el contexto actual como una entidad que se establece desde las actuaciones de cada uno de sus descendientes, vive en el conjunto de la subjetividad de cada persona que se siente parte de esta, sin embargo, se plantea que ésta también se hace perdurable en las narrativas de los pueblos, siendo los acontecimientos pasados la base de la misma, planteando una dualidad para el entendimiento del concepto.

El segundo, “la nacionalidad como un concepto sociocultural, en el mundo moderno todos deben tener una nacionalidad”<sup>36</sup>. Al nacer, cada individuo tiene una identidad que lo vincula con sus congéneres, es parte de algo más grande, no importa donde éste, será reconocido por la nación a la cual pertenece.

El tercero “el poder ‘político’ de los nacionalismos, al revés de lo que pasa con la mayoría de los ismos, el nacionalismo no ha producido jamás sus propios pensadores”.<sup>37</sup> Objetivamente se observa las actuaciones de la nación en la historia, pero no se ha planteado a la nación como una teoría, por eso no existe un consenso para su definición.

---

<sup>33</sup> ANDERSON, Benedict. Comunidades Imaginadas. México: Fondo de Cultura Económica. 1993.

<sup>34</sup> Anderson observa a la “Nación y nacionalismo” como “artefactos culturales de una clase particular”, no como una construcción natural. *Ibíd.* p. 22

<sup>35</sup> *Ibíd.* p. 22.

<sup>36</sup> *Ibíd.* p. 22

<sup>37</sup> *Ibíd.* p. 22

En un intento por alcanzar una definición del concepto de nación, Benedict lo explica de la siguiente manera:

Nación como una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana. (...)Es imaginada porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, (...) pero viven la imagen de su comunión, “existen comunidades “verdaderas que pueden yuxtaponerse con ventaja a las naciones”.<sup>38</sup> (...)“Se imagina limitada: las naciones tienen fronteras finitas aunque elásticas, más allá de las cuales se extienden otras naciones.(...) Se imagina soberana por que el concepto nación en una época en que la Ilustración y la Revolución estaban destruyendo la legitimidad del reino dinástico jerárquico, divinamente ordenado.(...) Se imagina como comunidad porque, independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo horizontal en esta última instancia, es esta fraternidad a que ha permitido, durante los últimos siglos, que tantos millones de personas maten, y sobretodo, estén dispuestas a morir por imaginaciones tan limitadas.<sup>39</sup>

Para el planteamiento de comunidades imaginadas, Anderson plantea dos bases que pueden fundamentar un concepto de las mismas: las comunidades religiosas y el reino dinástico. La primera porque explica las condiciones que el hombre, como ser mortal, no puede controlar y su conexión con el concepto de la muerte y la inmortalidad, que no pueden ser explicados sino por la fe; y el segundo porque durante mucho tiempo este fue el único sistema de organización política conocido.

Partiendo de las grandes comunidades religiosas y su continuidad en el tiempo, se entiende que éstas no pretenden dar una respuesta objetiva a los acontecimientos positivos o negativos de la vida terrenal, brindan consuelos mediante la promesa de vida más allá de la muerte, dando esperanzas de un nuevo comienzo:

La supervivencia extraordinaria, durante miles de años del budismo, el cristianismo o el islam, en docenas de formaciones sociales diferentes, revela su respuesta imaginativa a carga aplastante del sufrimiento humano: enfermedad mutilación, pena, edad y muerte. (...)Al mismo tiempo, en formas diferentes, el pensamiento religioso responde también a oscuras promesa de inmortalidad, generalmente transformando la fatalidad en continuidad (karma, pecado original, etc.). En esta forma, se ocupa de las conexiones entre los muertos y quienes no han nacido todavía, el misterio de la reencarnación.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Ibíd. p. 24.

<sup>39</sup> Ibíd. p. 25.

<sup>40</sup> Ibíd. p. 28.

La discusión sobre el planteamiento sobrenatural de las religiones se hace sobre el contexto de construcción del surgimiento del concepto de nación, pues esta busca reemplazar de alguna manera las necesidades de supervivencia trascendental del hombre, se puede concebir la nacionalidad como continuidad de la persona:

El siglo XVIII marca en Europa occidental el surgimiento de la época del nacionalismo sino también el crepúsculo de los modos de pensamiento religioso. El siglo de la Ilustración, del secularismo racionalista, trajo consigo su propia oscuridad moderna. Con el reflujo de la creencia religiosa no desapareció el sufrimiento que formaba parte de ella. La desintegración del paraíso: nada hacer a la fatalidad más arbitraria. El absurdo de la salvación: nada hace más necesario otro estilo de continuidad. Lo que se requería era una transformación secular de la fatalidad en continuidad, de la contingencia en significado (...) pocas cosas son más propicias para este fin que una idea de nación.<sup>41</sup>

Las grandes religiones tienen como común denominador un lenguaje propio, el cual unificaba el entendimiento sobre el mensaje que sería transmitido, solo unos pocos entendían realmente ese lenguaje, pero era común para todos los adeptos a la religión, incluso para los nuevos participantes de la misma.

Todas las grandes comunidades clásicas se concebían a sí mismas como cósmicamente centrales, por medio de una lengua sagrada ligada a un orden de poder ultraterrenal. En consecuencia, el alcance del latín, el pali, el árabe o el chino escritos era, en teoría, ilimitado.<sup>42</sup>

El carácter generalizado de los lenguajes sagrados permitían que una comunidad se sintiera parte de ellas, lo que no garantiza la transición de las mismas, "después de todo sus lectores eran pequeños enclaves de gente alfabetizada entre grandes multitudes de iletrada"<sup>43</sup>. Considerando que existían pequeños grupos privilegiados que mantenían presente los lenguajes sagrados, debe darse una relación directa entre estos y sus seguidores para mantener una religión, la cual debía mantener un orden jerárquico de respeto por autoridad divina.

Los letrados eran estratos estratégicos de una jerarquía cosmológica cuya cúspide era divina. Las concepciones fundamentales acerca de los grupos sociales" eran centrípetas y jerárquicas, antes que orientadas hacia las fronteras y horizontales.<sup>44</sup>

Establecidas las jerarquías de poder, cada una de las grandes religiones se extendió cada una en su contexto, teniendo bajo manto grandes cantidades de

---

<sup>41</sup> Ibíd. p. 28.

<sup>42</sup> Ibíd. p. 31.

<sup>43</sup> Ibíd. p. 34.

<sup>44</sup> Ibíd. p. 34.

población, lo que no fue garantía de su sostenimiento. A finales de la Edad Media, llega el fin de su apogeo, esto planteado desde dos razones: los viajes que emprendieron los reinos de occidente ampliaron la visión del mundo y del dios que se tenían hasta entonces y la “degradación progresiva de la propia lengua sagrada, sobre todo en occidente”.<sup>45</sup>

El segundo aspecto que tuvo en cuenta es “El Reino Dinástico”, el cual es definido por Anderson de la Siguiete manera:

Quizá resulte difícil ahora imaginarnos enfáticamente en un mundo donde el reino dinástico aparecía para la mayoría de los hombres como el único sistema "político" imaginable. (...)Su legitimidad deriva de la divinidad, no de las poblaciones, cuyos individuos, después de todo, son súbditos, no ciudadanos. (...) los estados se definían por sus centros, las fronteras eran porosas e indistintas, y las soberanías se fundían imperceptiblemente unas en otras.<sup>46</sup>

Mediante este sistema político de servidumbre era posible mantener el poder sobre vastos territorios, y por ende su población y costumbres, lo expande el dominio de los reyes y las dinastías, esto sin tener en cuenta que en cada una de estas expansiones se incorporaban o se perdían comunidades que se movían en el devenir de estos cambios. “Estos antiguos estados monárquicos se expandieron no sólo por la guerra sino también por la política sexual, A través del principio general de la verticalidad, los matrimonios dinásticos unían a poblaciones diversas bajo nuevos ápices”.<sup>47</sup>

Plantear que el final de estas instituciones históricas es la base de la nación moderna puede ser apresurado, nuevas concepciones sobre la restauración de lo tradicional surgen de comunidades de iguales, y con la transformación del lenguaje trasmutado se empiezan a concebir desde su imaginario y se siente parte de una identidad.

Con la consolidación de las “comunidades imaginadas” empieza la definición política en el mundo, tomando como enclave el compartir subjetivo como un hilo invisible que une a los individuos mediante un contacto imaginado, que se trasmite mediante el recuerdo colectivo y las acciones compartidas ideadas.

Las bases de las comunidades imaginadas son referenciadas de buena forma por Anderson, sin embargo, se ven inmersas en lo que Bauman llama la modernidad sólida, o primera fase de la modernidad, la cual intentaba mantener a través de las comunidades los lazos entre los individuos, fomentando entre ellos la

---

<sup>45</sup> Ibíd. p. 37.

<sup>46</sup> Ibíd. p. 39.

<sup>47</sup> Ibíd. p. 40.

capacidad de encontrar identidad propia en el otro, siendo la conquista de la etnicidad como punto de partida para alcanzar la unión,

En primera instancia, la “eticidad”, a diferencia de cualquier otro fundamento de unidad humana, tiene la ventaja de “naturalizar la historia”, de presentar lo cultural como “un hecho de la naturaleza”, la libertad como “una necesidad entendida y (aceptada)”<sup>48</sup>.

El concepto de etnicidad o comunidad étnica trae consigo el concepto de Estado, tomando las características específicas de la comunidad de poder y convirtiéndolas en ley, con el objetivo alcanzar lealtades.

En segundo lugar, el Estado- nación dedicada a promover el principio de la unidad étnica por encima de a otras lealtades fue la única “historia exitosa” de la comunidad, en los tiempos modernos o, mejor dicho, la única entidad que alcanzo status de comunidad con cierto grado de convicción y efecto<sup>49</sup>.

Pero la unión entre comunidad y Estado es una constante contradicción. La unificación de un Estado se encuentra supeditada a la eliminación, destierro o asimilación de los grupos que no aceptan de manera positiva el nuevo orden, y son sometidos a aceptar nuevas disposiciones<sup>50</sup>; rechaza lo autónomo e intenta crear una comunidad natural a través de la violencia. De esta manera, con la creación del Estado–nación surgen dos términos que son necesarios para entender una “comunidad realmente existente”: el nacionalismo y el patriotismo.

Mientras el nacionalista quiere afirmar la existencia tribal por medio de la agresión y el odio a los otros, cree que todas las desgracias de su propia nación son consecuencias de las conspiraciones de los extraños y está resentido con todas las otras naciones porque no admira como es debido a su propia tribu, el patriota se destaca por su “benévola tolerancia de la variedad cultural y particularmente de las minorías étnicas y religiosas”, así como por su disposición a decirle a su propia nación cosas que en realidad no le agradara escuchar<sup>51</sup>.

El concepto de nacionalismo es crudo y poco desarrollado, y el patriotismo, como fin último de defender la patria, utiliza medios educados<sup>52</sup>. Son caras de la misma moneda, siendo el patriotismo la seguridad de ciudadanía e identidad, y el

---

<sup>48</sup> Ibíd. p. 182.

<sup>49</sup> Ibíd. p. 183.

<sup>50</sup> Ibíd. p. 183.

<sup>51</sup> Tomado de: KOLAKOWSKI, Leszer. Cracovia: Znak. 1999. p. 321-327. Ibíd. p. 184.

<sup>52</sup> Ibíd.

nacionalismo la seguridad y el deber infranqueable frente al origen.<sup>53</sup> “La diferencia entre “nosotros” y ellos son las fronteras definidas de comunidad”<sup>54</sup>.

A pesar de las características similares que puedan tener los que están afuera de “nuestras” fronteras, se busca diferencias radicales en el otro que nos permitan la capacidad de interesarse en él. La aceptación del otro dentro de una comunidad es la ratificación de las diferencias, las cuales no son reconciliables desde el punto de vista del nacionalismo y el patriotismo, no se puede ser incluido si el individuo no es capaz de olvidar sus propias raíces, sin embargo en la diferencia se busca el fortalecimiento de la comunidad<sup>55</sup>.

(...) una clase de unidad que ni el patriotismo y el nacionalismo están dispuestos a respaldar, y que con frecuencia rechazan activamente: una clase de unidad que supone que la sociedad civilizada es inherentemente pluralista, que vivir juntos dentro de esa sociedad implica negociación y conciliación de intereses “naturalmente diferentes”, y que, “normalmente es mejor conciliar diferentes intereses que coleccionarlos y oprimirlos perpetuamente”<sup>56</sup>.

La aceptación de la diferencia desencadenaría una formación mucho más fuerte que las conocidas hasta ahora, donde la diferencia es una fortaleza para la comunidad, como un valor para la inclusión y no como una razón para la exclusión. Además, se autodefine la individualidad pero reunida con otras identidades, aporta a la construcción de una comunidad y sería la única aceptada por la modernidad líquida.

Este es, esencialmente, el modelo de unidad republicano, el de una unidad conseguida como logro conjuntos de los agentes dedicados a autoidentificarse, una unidad que es consecuencia y no una condición a priori de la vida compartida, una unidad conseguida por medio de la negociación y la reconciliación, y no a través de la negociación, la atenuación o eliminación de las diferencias<sup>57</sup>.

La modernidad líquida conduce a la desintegración. Por esa razón se debe actuar para autofortalecer la identidad propia, aunque difícilmente es realizable. Las nuevas comunidades se reúnen en la inseguridad y el rechazo y encuentran su fortaleza en la antigua concepción de comunidad, el nosotros como una defensa frente al mundo hostil, aquí se crea una comunidad de “iguales” que garantizan que el compañero no dañará a los propios y buscará conjuntamente el fin último

---

<sup>53</sup> *Ibíd.*

<sup>54</sup> *Ibíd.* p. 187.

<sup>55</sup> *Ibíd.* p. 188

<sup>56</sup> Tomado de: Crick, Bernard. *Meditation on democracy, politics and citizenship*. Manuscrito inédito. *Ibíd.* p. 188.

<sup>57</sup> *Ibíd.* p. 189.

de rechazar al otro. En este tipo comunidades las condiciones de vida iguales son la base, construyendo una comunidad en la aceptación como un privilegio<sup>58</sup>.

Estas comunidades hechas y construidas por semejanzas, y formadas por miedo colectivo y la desconfianza del otro se plantean por la nula acción de las entidades públicas, que han dejado hace mucho tiempo la defensa en las manos del individuo que refleja sus inseguridades personales y la convierte en la configuración de una seguridad del entorno<sup>59</sup>.

Bajo la premisa una creación de un nuevo orden global, los estados frágiles, política y económicamente, brindan un poder mayor a la globalización, pues ya no tienen la capacidad de autorregularse y solo esperan ser los primeros en recibir los capitales para poder así llegar a participar en el sistema mundial.

Sin tener un Estado que contenga la violencia, en la modernidad se crean nuevas formaciones que basan su Ser en actos de violencia, creando comunidades sustentadas en la complicidad<sup>60</sup>.

Un impulso violento bulle bajo la superficie calma de la cooperación pacífica y amistosa: es necesario canalizarlo más allá de las fronteras de la comunidad, en cuya tranquila isla la violencia está prohibida. La violencia que de otro modo demostraría la falsedad de la unidad comunitaria es reciclada como arma de defensa de la comunidad<sup>61</sup>.

La creación de las comunidades por el furor de la violencia dirige su impulso hacia las fronteras de la comunidad, y aplica el castigo sobre un ser que cargue en sí la característica de diferente<sup>62</sup>, lo que Bauman llama “víctima sustituta”.

Pero para desempeñar el rol de “víctima sustituta” el objeto sacrificado sobre el altar de la unidad comunitaria debe ser elegido cuidadosamente – y las reglas de esa selección son tan exigentes como precisas – (...) los candidatos deben estar fuera de la comunidad pero no demasiado lejos debe asemejarse a “nosotros”, los miembros legítimos de la comunidad, pero también deben ser inconfundiblemente diferentes (...) las víctimas pueden ser castigadas impunemente, o al menos eso se espera mientras se declara exactamente lo contrario, pintando de carácter sanguinario y criminal de las víctimas con colores vívidos y enunciando recordatorios de que hay que cerrar filas y mantener en estado de alerta todo el vigor y la vigilancia de la comunidad<sup>63</sup>.

---

<sup>58</sup> Ibíd.

<sup>59</sup> Ibíd.

<sup>60</sup> Ibíd.

<sup>61</sup> Ibíd. p. 205.

<sup>62</sup> Ibíd. p. 205.

<sup>63</sup> Ibíd. p. 206.

Por medio del derramamiento de sangre, las comunidades refuerzan su actuar colectivo, y como en las antiguas comunidades, se reafirma en el reconocimiento del otro como coautor y cómplice del sacrificio bajo tres premisas:

1. El sacrificio regular de “víctimas sustitutas” es una ceremonia de renovación del “contrato social”, no escrito, puede cumplir ese rol gracias a su otro aspecto, el de la recordación colectiva de un mítico o histórico “acontecimiento fundacional” del pacto original realizado en el campo de la batalla pagado con la sangre del enemigo.
2. La idea de que una comunidad cometa el asesinato original para asegurar su existencia y estrechar sus filas.
3. El sacrificio es primordialmente acto de violencia sin riesgo de venganza. Necesita ser complementada con la afirmación de que, para lograr que el sacrificio sea efectivo, la falta de riesgo debe ocultarse cuidadosamente, o mejor aún, debe ser negada enfáticamente.<sup>64</sup>

Al surgir estas “comunidades explosivas” siempre se puede esperar la búsqueda de nuevas excusas para seguir fomentando el sacrificio del Otro en favor de la patria<sup>65</sup>. Bauman plantea tres cuestiones más cuando se quiere perpetrar el sacrificio por el bien de la comunidad y que realmente hacen de éste un acto reconocido por la comunidad:

1. La clase de genocidio que es el ritual de nacimiento de las comunidades explosivas no puede confiarse a expertos ni delegarse en unidades especializadas, lo que verdaderamente importa es el número de asesinos, no el número de “enemigos asesinados”.
2. Que el asesinato se cometa abiertamente, a la luz del día y a la vista de todos, que haya testigos que conozcan el nombre de los perpetradores... para que la posibilidad de retirarse y evitar el castigo no sea una opción viable y la comunidad nacida del crimen iniciático siga siendo el único refugio de los perpetradores.
3. Los testigos son ingredientes indispensables dentro de la mezcla de factores de la que nace una comunidad explosiva. Una comunidad explosiva puede contar razonablemente (aunque con frecuencia engañosamente) con la vida prolongada solo mientras el crimen original sea recordado y sus miembros, consientes que existen abundantes pruebas de ese crimen, permanezcan juntos y

---

<sup>64</sup> Tomado de: GIRARD, Rene. *La violence et le sacré*. Paris: Gracet. 1972. Traducido al inglés por Patrick Gregory. *Violens and the sacred*. Baltimore: John Hopquins University. p. 8. 12. 13. *Ibíd.* p. 206.

<sup>65</sup> *Ibíd.* p. 204.

solidarios, unidos por un interés común de cerrar las filas para poder así rebatir la naturaleza criminal y punible de ese acto<sup>66</sup>.

Con la llegada de la modernidad líquida este tipo de comunidades se encuentran en un momento de explosión y de comodidad que les permite estar fuera del concepto de territorialidad, se ocupan de las diferencias y perpetúan la violencia a través de ellas. En el actuar de las comunidades explosivas vemos nuestra propia repulsión y el reflejo de la modernidad líquida, mientras rechazamos su actuar, pero también pensamos en la forma de mantener fuera al extraño.

En la modernidad, las “comunidades realmente existentes” creen ser comunidades desde la lógica clásica, sin embargo no son más que escondites de la liberación. La protección alcanzada por los miembros de una comunidad les permite sentirse seguros dentro de su entorno y creen inequívocamente que son capaces de alcanzar la libertad, sin embargo, son lugares de creación y motivación del miedo, “la visión de comunidad es como una isla de calidad y doméstica tranquilidad en medio de un mar amplio y turbulento”<sup>67</sup>.

En conclusión, las “comunidades realmente existentes”, de que habla la teoría sociológica contemporánea, se sustentan en la construcción de la Otredad; existen intencionalmente; y se limitan a la defensa y seguridad de sus miembros. En pocas palabras, las “comunidades realmente existentes” –según Bauman y Anderson– no se asemejan al concepto de comunidad empleada por la teoría sociológica clásica, es decir, para la teoría sociológica contemporánea, las formaciones sociales comunitarias, que otrora permitieron construir el concepto de comunidad empleado por los clásicos, no perviven en la modernidad.

## 2.2. La Comunidad Andina

El incesante movimiento del mundo moderno ha suscitado un intempestivo desgaste de las relaciones humanas, transformándolas en simples intercambios mercantiles que encuentran en el valor del dinero su lazo más fuerte, donde las nuevas relaciones y espacios de compartir solo encuentran en la desconfianza frente al diferente la forma de verse iguales<sup>68</sup>.

Este nuevo modo de convivencia intenta aglutinar todas las relaciones humanas bajo un precepto de intercambio y valor, formando a través de él una gran red de control sobre todos los aspectos del sistema. Sin embargo, en el contexto suramericano este encuentra cierta forma de interacción que integra un sistema

---

<sup>66</sup> *Ibíd.* p. 208.

<sup>67</sup> *Ibíd.* p. 193.

<sup>68</sup> *Ibíd.*

tradicional de relaciones con una necesidad de participar del sistema económico actual.

Diferencias con economías monetarias y su desarrollo representan un elemento fundamental de un modo de producción de tipo comunitario que proviene desde tiempos preincaicos y que, aunque haya perdido fuerza y sufrido alteraciones al entrar en contacto con los moldes de producción, persiste en el presente<sup>69</sup>.

Como base histórica de construcción de relaciones, el concepto de comunidad en los Andes suramericanos permitió sustentar un sistema donde la reciprocidad<sup>70</sup> es considerada el valor máximo, a tal punto que brindó las herramientas ideales para la construcción social y material del imperio Inca.

Este sistema de relaciones basadas en buscar el bien común, sobre todo la relación con la tierra como vínculo principal para esta relación, tenía un doble propósito. Primero, permitió optimizar la consecución de mano para el desarrollo de actividades cotidianas; segundo, participar en estas actividades otorgaba a las personas la posibilidad de ampliar y fortalecer los lazos con sus compañeros y vecinos. Este entramado de relaciones consuetudinario forma un modelo en el cual cada persona es consciente que tiene el derecho de buscar la ayuda de los demás, si está a su vez presto su ayuda en el pasado, la reciprocidad se convierte en una forma racional de intercambio<sup>71</sup>.

El modelo ideal de reciprocidad parte de tres principios básicos para su funcionamiento: la reciprocidad, la redistribución y el control vertical de la ecología:

Así, mientras que los miembros de las comunidades rurales (o ayllu) unidos por vínculos de parentesco, entran en relaciones recíprocas igualitarias entre sí, sobre todo en las relaciones de producción, el Estado inca se vincula con ellos por medio de la reciprocidad asimétrica y la redistribución. El Inca, como centro de convergencia y de emergencia de toda actividad en el mundo andino, recibe de sus súbditas prestaciones de trabajo en la tierra directamente controladas por él: les redistribuye asegurando la paz del imperio, redistribuyendo productos escasos de necesidad, cumpliendo funciones religiosas etc. La base estructural que sustenta la reciprocidad en el interior del ayllu,

---

<sup>69</sup> ALBERTY, Giorgio. MAYER, Enrique. Reciprocidad andina ayer y hoy. En: RECIPROCIDAD EN LOS ANDES PERUANOS. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 1974. p. 13.

<sup>70</sup>MAYER, Enrique. Las reglas de juego en la reciprocidad andina. En. RECIPROCIDAD EN LOS ANDES PERUANOS. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 1974. Reciprocidad como el intercambio normativo y continuo entre personas conocidas entre sí, en el que entre una prestación y su devolución debe transcurrir cierto tiempo, y en el proceso de negociación de las partes, en lugar de ser un abierto regateo, es más bien encubierto por formas de comportamiento ceremonial. p. 21.

<sup>71</sup> Ibíd.

está dada por la posición común de la tierra, explotada comunitariamente.<sup>72</sup>

Además, el conocimiento del medio, permite utilizar la verticalidad ecológica como una herramienta para el sustento de la comunidad, la cual extiende y diversifica el territorio sobre diferentes pisos térmicos y con ello amplía la capacidad de cosechar productos de diferentes nichos ecológicos y autoabastecerse, basado en una explotación comunal<sup>73</sup>. Teniendo en cuenta el concepto básico de comunidad, los sistemas de parentesco cobran vital importancia dentro del modelo andino. La necesidad de convocar fuerza de trabajo brindaba la posibilidad a la persona de reunir a sus allegados para alcanzar su objetivo, sin embargo, cuando era requerida su ayuda, era imprescindible brindar su apoyo, de lo contrario, era mal visto socialmente por no cumplir con sus obligaciones, las prestaciones se cuentan para ser devueltas en la misma forma y cantidad<sup>74</sup>, “en el sistema de reciprocidad lo que está en juego no son las cosas, son las personas”<sup>75</sup>.

La reafirmación de la reciprocidad en el mundo andino mediante el fortalecimiento y creación de los lazos parentales, familiares y rituales fundamenta un sistema normativo implícito de participación, derechos y deberes que acrecienta las bases de una comunidad. Sin embargo, permite la interacción con el entorno, direccionando buenas prácticas, donde las occidentales pierden todo valor, y la convivencia mediante la solidaridad se vuelve un modo de producción y redistribución donde todos ganan.

Las prácticas solidarias, la participación directa en actividades de trabajo comunitario y de compartir con otros, se vuelven especialmente atractivas cuando los paradigmas de la competencia, la superación individual o el crecimiento personal se derrumban frente al constante incremento de los niveles de pobreza y miseria y de la falta de reconocimiento que cada vez con mayor fuerza caracteriza a las sociedades, especialmente a aquellas calificadas como

---

<sup>72</sup> ALBERTY y MAYER. Óp. cit. p .13 El concepto de ayllu puede tener diferente significado, por un lado se puede entender como la familia nuclear base de la comunidad andina, pero también la reunión de muchas familias que comparten vínculos espirituales, territoriales, económicos y con antepasados comunes.

<sup>73</sup> MAYER. Óp. cit. p .14.

<sup>74</sup> Existen 2 tipos de intercambio, simétrico y asimétrico. El primero se realiza entre dos iguales: lo recibido debe corresponder a lo dado. El segundo, los bienes entregados a cambio del trabajo tienen valor variable o no ser equivalentes al esfuerzo gastado. Esta puede crear variaciones y resulta en una redistribución, influyendo en la organización social de un ayllu. Ibíd. p .14.

<sup>75</sup> SALAZAR LOHMAN, Huáscar Freddy. Cultura de las comunidades andinas. Un acercamiento a su resignificación de los poderosos forasteros: el caso de Julo Chico. Tesis. Maestría en Ciencias Sociales. Flacso. México. Agosto de 2010. p 57.

subdesarrolladas del tercer mundo, cada vez más alejadas de las expectativas, esperanzas y sueños que tienen para sí y para sus hijos<sup>76</sup>.

Acrecentar las redes familiares y de compadrazgo aumentan la posibilidad de tener un mayor reconocimiento dentro de la comunidad, siempre y cuando estas se formen en torno al reconocimiento de los otros y a la forma de como las personas han sido responsables con su comunidad. El individuo tiene la posibilidad de servir a su comunidad cuando su presencia sea requerida, y si este ha correspondido de buena manera a ese llamado, poniendo a disposición de la comunidad su red de relaciones, acrecienta su derecho sobre la misma cuando él la requiera.

Las estructuras de poder al interior de la organización indígena, se identificaron las maneras en que un grupo familiar obtiene y mantiene su autoridad a través de las líneas familiares y como esta autoridad se refleja en mayor o menor poder al interior de la comunidad<sup>77</sup>.

Las relaciones de familiaridad reflejan una gran red de contribuciones que permiten la supervivencia del modelo de reciprocidad. De manera directa se depende de familiares cercanos y lejanos, además de compadrazgo, de los cuales se espera cierta responsabilidad y la cual genera ciertos derechos por parte de los participantes.

El compadrazgo es una de las características más destacables dentro de la reciprocidad. La persona que participa por medio de esta relación en una familia, es considerado parte de la misma y se espera que esta relación sea de larga duración, bajo las premisas de corresponsabilidad y de derechos que la misma implica. La responsabilidad de participar en una relación espiritual como esta aumenta con el tiempo, la cercanía con “su” nueva familia hace que pueda incidir en muchas de las situaciones en las que la familia pueda entrar en futuro.

El compartir por medio de la proximidad a través del trabajo mutuo, por medio de las costumbres que permiten el arraigo de la identidad. Cada individuo se convierte en un foco productor de reciprocidad atrayendo a su familia personas dispuestas a mantener una tradición y una forma de vida.

La consigna del trabajo mutuo acrecentó la posibilidad del intercambio con distintas comunidades, no solo económico, sino también cultural y espiritual, de forma que se amplía también reconocimiento del otro, formando relaciones de confianza más amplias, conformando así las bases de un Estado<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> DE LA TORRE, Luz María y SANDOVAL PERALTA, Carlos. LA RECIPROCIDAD EN EL MUNDO ANDINO. El caso Otavalo. Quito: Ediciones Abya – yala. 2004. p. 50.

<sup>77</sup> *Ibíd.* p. 52.

<sup>78</sup> MAYER. *Óp. cit.* p. 14 – 15.

El estado inca busco fortalecerse en las relaciones entre *ayllus* y con el mismo. Basándose en el sistema de reciprocidad, donde el que da recibe, el Estado encuentra fuerza de trabajo, cada persona tiene el deber de trabajar para el Inca, y este recompensará a su comunidad o a todas las comunidades con este trabajo<sup>79</sup>. En la relación Estado–individuo, el Inca tenía una situación ventajosa frente al común, logra acumular y aprovechar su fuerza de trabajo, pero no era necesario que lo devolviese de la misma manera. “Se acentúa la noción de desigualdad e intercambio asimétrico (...) lo que el Inca recibe no es económicamente equivalente a lo que da, pero sí lo es a nivel simbólico”<sup>80</sup>.

Sin embargo, con la entrada de la modernidad y con ella la mercantilización del trabajo, donde el dinero es el nuevo mediador para la compra de mercancías y el desvanecimiento del intercambio por medio de la confianza mutua, el sistema comunitario andino ha sido aplacado como el sistema principal de composición social, sin embargo, este ha buscado seguir con costumbres tradicionales y a la vez incluirse dentro del sistema<sup>81</sup>.

La comunidad andina moderna, a pesar de sus múltiples cambios, ha mantenido ciertos rasgos que le han permitido permanecer, aunque no intacta, dentro del sistema, entre ellos encontramos su forma de intercambio, las cuales no se presentan de manera cotidiana, pero siguen dándose en casos especiales dentro de las comunidades andinas modernas<sup>82</sup>.

Los sistemas de parentesco siguen mediando muchas de las relaciones comunitarias andinas, se acude a este para el trabajo de la tierra, pero principalmente para la realización de fiestas que puedan reafirmar las líneas de parentesco y amistad. El control de la verticalidad no se desarrolla de la misma manera, las situación económica no permite que se pueda mantener tierras en varios nichos ecológicos, por consiguiente la necesidad de estar en contacto con otras comunidades está latente, se debe hacer un intercambio de recursos, y eso permite construir ciertos grados de confianza y reciprocidad, aunque este tipo de relaciones también se encuentren dirigidas hacia en intercambio monetario<sup>83</sup>.

---

<sup>79</sup> *Ibíd.* p. 16.

<sup>80</sup> *Ibíd.* p. 16.

<sup>81</sup> *Ibíd.* p. 17.

<sup>82</sup> Existen tres tipos de intercambio de servicio: Voluntad, es una obligación por la cual una persona ayuda a otra a causa de la relación social que la une. La obligación cobra mayor importancia cuando está asociada con el parentesco. Waje – waje: es un intercambio recíproco en el cual se presta un servicio a cambio de otro igual en oportunidad futura. Minka: es un intercambio, sin embargo, en la oportunidad futura no se devuelve el servicio en la misma forma como se recibió. Aunque estas no se encuentran en sus formas ideales, todavía forman parte de las comunidades. *Ibíd.* p. 46.

<sup>83</sup> *Ibíd.* p. 25.

Los niveles de parentesco pueden tener cierta incidencia dentro de las comunidades andinas, todavía existen ciertos tipos de equivalencia entre estos. Sin embargo, la comunidad siempre requiere trabajo, por eso se genera un sistema de turnos que permite que todas las personas pertenecientes a la comunidad tengan su turno para servir a la misma<sup>84</sup>.

La crisis económica, que existe en la modernidad por la falta de oportunidades de subsistencia, también ha permitido que el modelo de reciprocidad pueda mantenerse dentro del sistema actual. Las comunidades andinas trabajan en forma recíproca para encontrar medios de subsistencia, sobre todo en el ámbito agrícola. Al no poder contratar mano de obra, se recurren a la reciprocidad de sus parientes, familiares y amigos para que colaboren en las labores de siembra y recolección, a la vez estos ayudan a los que prestaron su brazo para el trabajo, fortaleciendo el lazo de unión. “El intercambio recíproco es un elemento que contribuye a la creación, crecimiento y manutención de vínculos sociales”<sup>85</sup>.

El excedente de la producción permite la venta de los productos, gracias a eso las familias pueden acceder a bienes y servicios que no tienen en su comunidad y crean nuevos lazos de confianza fuera de ella. Sin embargo, la forma más recurrente para que los participantes de una comunidad se inserten en el sistema mercantilista es vendiendo su mano de obra, con ello también encuentran la manera de encontrar medios de subsistencia para sí mismos<sup>86</sup>.

La reciprocidad es una relación social que vincula tanto a una persona con otras, con grupos sociales y con la comunidad, productores con productores y a productores con consumidores, mediante el flujo de bienes y servicios entre las partes interrelacionadas<sup>87</sup>.

La inserción de la mano de obra desde las comunidades y el intercambio con modalidades propias de la modernidad han influido sin duda en el cambio de las relaciones comunitarias andinas, sin embargo, estas se encuentran aún presentes en parte de la cultura persistente, y aunque no se apliquen a los ámbitos frecuentes de la vida, brindan rasgos de un reconocimiento del compañero en algunas circunstancias especiales dentro de la comunidad.

Cada comunidad aun cuando sus miembros se encuentran insertos en prácticas económicas diferentes y pertenecientes a varias formas

---

<sup>84</sup> Ibíd. p. 25.

<sup>85</sup> Ibíd. p. 42

<sup>86</sup> Ibíd. p. 29.

<sup>87</sup> Ibíd. p. 38.

productivas, forman un solo cuerpo a la hora de las fiestas, de los conflictos, de las demandas agrarias etc.<sup>88</sup>.

La adaptación a los nuevos modelos de producción permite que ciertas pautas de comportamiento tradicional sigan transmitiéndose dentro de las comunidades por que permiten que también se reproduzca el sistema y aportan a este, aunque no es la forma ideal para que estas sigan vigentes.

---

<sup>88</sup> MARTINEZ VALLE, Luciano. Economía Política de las Comunidades Indígenas. Quito: Ediciones Abya – yala, 2002. p. 13.

## CAPÍTULO II

### [DEL ARTESANO Y LAS FORMACIONES SOCIALES: LA COMUNIDAD Y SU FUNCIONAMIENTO]

#### 1. EL ARTESANO Y SU ACTIVIDAD: ORIGEN Y DESARROLLO

El trabajo manual ha estado presente en todas las etapas de la historia humana, desde la transformación de objetos sencillos en herramientas fundamentales para la supervivencia de los primeros hombres, hasta lograr la manipulación de la naturaleza. Cada sociedad ha buscado la mejor manera de poner en práctica la actividad manual para su beneficio, convirtiendo el trabajo artesanal en una parte fundamental para la subsistencia. Sin embargo, históricamente el que hacer del artesano ha sido poco valorado, quizás por la relación fundamental que mantiene con grandes masas de población que no han tenido la posibilidad de incluirse en la historia por su condición desfavorable frente a los estamentos de poder.

Aunque la actividad manual se ha desarrollado durante largo tiempo y al servicio de las clases altas en todas las culturas y sociedades, es en la Edad Media donde la actividad artesanal toma características de profesión. Henry Pirenne busca el origen del artesanado en una clase de “desarraigados”, hombres para los cuales su forma de vida ya no está determinada por sus relaciones con la tierra. El origen del artesanado se encuentra entre hombres desprovistos de tierra los cuales eran muy numerosos.

Sin contar los que, en tiempo de hambre o de guerra, abandonaban el suelo natal para buscar en otra parte medios de existencia y nunca regresaban, hay que tomar en cuenta a todos los individuos que la organización señorial no lograba alimentar<sup>89</sup>.

Plantea que tanto los artesanos como los mercaderes vienen de este tipo de personas y quienes ejercen este tipo de actividades son indudablemente “hombres nuevos”.

Históricamente, la ciudad en la Edad Media fue el epicentro de las actividades manuales y comerciales, ya que en ella se garantiza la libertad, tanto personal como de oficio, y es lugar en el cual los artesanos se constituyeron como agentes de satisfacción de necesidades de los poblados como de la burguesía, siendo indispensables para la existencia cotidiana.

---

<sup>89</sup> PIRENNE, Henry. Historia Económica y Social de la Edad Media. México: Fondo de Cultura Económica, 1939. p. 29.

En el transcurrir de la Edad Media se organizó a los artesanos en gremios que buscaron un régimen que protegiera tanto al productor como al comprador. Para Pirenne los gremios surgen de la libre asociación, cofradías que toman como modelos las corporaciones mercantiles o asociaciones religiosas de comienzos de la Edad Media. Este tipo de uniones residía en la necesidad de resistir la competencia exterior, una cuestión apremiante desde los orígenes de la era industrial<sup>90</sup>. A este respecto Pirenne plantea:

La organización no es directamente proporcional a la constitución de los gremios, sino una influencia de los poderes públicos, pues pretendían mantener a los artesanos bajo su autoridad. Durante la Edad Media fue indispensable el control de las mercancías; era necesario vigilar a los productores, por eso, estos fueron reunidos en agrupaciones profesionales, sujetas a la vigilancia del poder municipal. A cada grupo se lo privilegió y se le dio el derecho de reservar su profesión, aquí se funda el exclusivismo y el proteccionismo... El monopolio era una ventaja de los productores sobre todo para poner las mercancías a salvo de toda competencia. El gremio medieval se compuso como una corporación industrial que gozaba del privilegio de ejercer exclusivamente determinada profesión de acuerdo con los reglamentos sancionados por la autoridad pública<sup>91</sup>.

Pirenne además de realizar un estudio de los gremios, también hace un acercamiento a la organización del artesanado del Medioevo:

En los talleres artesanales se daba una jerarquía entre artesanos: maestros aprendices, y compañeros. Los maestros constituyen la clase dominante, son pequeños jefes de talleres, propietarios de la materia prima y los utensilios. A su lado los aprendices, se inician en el oficio bajo su dirección, puesto que nadie puede ser admitido en el ejercicio de la profesión sin garantía de aptitud. Los compañeros son trabajadores asalariados que terminan su aprendizaje, pero que no han podido elevar aún a la categoría de maestros. El número de estos, en efecto es limitado, ya que es proporcional a las exigencias del mercado local, y la adquisición de la maestría se halla sometida a ciertas condiciones (pago de derechos, nacimiento legítimo, afiliación a la burguesía) que hacen de la adquisición bastante difícil<sup>92</sup>.

Este tipo de división del trabajo y legislación dentro de los talleres ha permanecido inherente a la actividad artesanal en la mayoría de sociedades de influencia occidental hasta ahora.

---

<sup>90</sup> *Ibíd.*

<sup>91</sup> *Ibíd.* p. 133 - 134.

<sup>92</sup> *Ibíd.* p. 137.

Desde sus orígenes como actividad libre, el trabajo manual “representa la condición específicamente humana del compromiso... a través de la práctica, pero no necesariamente de modo instrumental”<sup>93</sup>, bajo la premisa del trabajo bien hecho, que brinda al artesano una doble recompensa emocional, encuentra en su trabajo la realidad que lo rodea y a la vez sentirse satisfecho por su obra:

(...) el artesano se destaca por ser una persona comprometida, sus aspiraciones e intentos reflejarán los problemas generales del pasado y el presente<sup>94</sup>.

En su obra “El Artesano”, Richard Sennet, de una manera sencilla expone algunas características de la actividad artesanal, afirma que la importancia del trabajo del artesano radica en ser un trabajo para las comunidades, el cual reivindica a las personas que lo ejercen frente a los demás y a través de este, se mantiene un vínculo con el pasado y los ancestros.

En la sociedad tradicional «de las habilidades», las normas sociales cuentan más que las dotes individuales. El desarrollo de los talentos de un individuo dependía de que se respetaran las reglas establecidas por generaciones anteriores; poco significaba en este contexto la expresión más moderna de «genio» personal. Llegar a tener habilidad requería, en lo personal, ser obediente. Quien fuera que compuso el himno a Hefesto, aceptaba la naturaleza de este vínculo comunitario. Como ocurre con los valores más profundamente arraigados de cualquier cultura, parecía evidente la identificación con otros artesanos como conciudadanos. La habilidad los unía a sus antepasados lo mismo que a sus semejantes<sup>95</sup>.

En su análisis sobre la vida artesanal, uno de los elementos importantes para entender la vida del artesano es su entorno, y el lugar donde se concentra la actividad es el taller.

El taller es el hogar del artesano, expresión que debe entenderse históricamente en su sentido literal. En la Edad Media, los artesanos dormían, comían y criaban a sus hijos en los lugares en los que trabajaban. El taller, como tal y como hogar de las familias, era de escala reducida, pues cada uno albergaba como máximo unas pocas docenas de personas... el taller es un espacio de trabajo humano, donde también parecían encontrar un buen hogar, un lugar en el cual el trabajo y la vida se entremezclaban<sup>96</sup>.

---

<sup>93</sup> SENNET, Richard. El Artesano. Barcelona: Editorial Anagrama, 2009. p. 10.

<sup>94</sup> Ibíd. p. 19

<sup>95</sup> Ibíd. p. 20.

<sup>96</sup> Ibíd. p. 40.

El trabajo del artesano se materializa en la artesanía, la cual evoluciona dentro de la dinámica de la cultura a la que pertenece, manteniendo elementos de tradición donde no necesariamente se busca la innovación permanente, siendo además, una expresión fundamental en la construcción de las identidades culturales<sup>97</sup>.

En su obra “Conspirando con los artesanos”, Gloria Barrera y Ana Cielo Quiñones proponen algunas definiciones de “cultura” mediante las cuales se puede acercarse el concepto artesano con lo popular, entre ellas proponen a Mario Margulis el cual dice:

La cultura... los sistemas simbólicos, el lenguaje, las costumbres, las formas compartidas de pensar el mundo, los códigos que rigen el comportamiento cotidiano e imprimen sus características en las diversas producciones de un pueblo alguno de sus sectores. La cultura popular, es la creada por las clases dominadas, por los sectores oprimidos que a partir de su interacción directa y como respuesta a sus necesidades generan productos culturales propios que expresan la conciencia compartida de su situación<sup>98</sup>.

Además citan a Rodolfo Stavenhagen el cual propone:

Los productos de la cultura popular son realizados y utilizados por los mismos individuos, escapando a la lógica mercancía y a la lógica que emana de ella. O bien, las culturas populares se diluyen y desaparecerán irremediamente, o bien se rescatan, se recuperan y se transforman en una herramienta de las clases y etnias populares para defender su identidad fortalecer su conciencia<sup>99</sup>.

A partir de la dinámica de la cultura, de los contactos interculturales y del control de la cultura, se desarrollan procesos de resistencia de la cultura autónoma, de la apropiación de elementos culturales ajenos de imposición de la cultura ajena y a la enajenación y pérdida de la capacidad de decisión sobre elementos culturales propios de un grupo social, abordando el problema de los límites del control cultural. Retoman a Néstor García Canclini<sup>100</sup> la capacidad que tienen los sectores populares para generar representaciones en la utilización que se hace de ellos afirmando su propósito social.

---

<sup>97</sup> BARRERA, Gloria Estela y QUIÑONES, Ana. Conspirando con los Artesanos. Crítica y propuesta al diseño en la artesanía. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2006.

<sup>98</sup> Tomado de: MARGULIS, Mario. La cultura popular. 4ta edición. México: Premiá Editora. Ibíd. p. 16.

<sup>99</sup> Tomado de: STAVENHAGEN, Rodolfo. Ponencia. Simposio Latinoamericano de Cultura y Creación Intelectual. México: Abril, 1979. Ibíd. p. 16.

<sup>100</sup> Tomado de: GARCIA CANCLINI, Néstor. Culturas Híbridas. México: Grijalbo. 1990. Ibíd.

Hacer referencia a las costumbres y a las tradiciones es encontrarse con lo popular, donde las grandes masas de población y su memoria hacen que acontecimientos pasados y el sentimiento hacia estos permanezcan, a pesar de los cambios que se da en la comunidad y de la influencia de fuerzas exteriores que pueden suscitar fenómenos extraordinarios que producen cierto rompimiento dentro de la cultura de una sociedad<sup>101</sup>.

Frecuentemente el término artesano se ha relacionado con el concepto de lo popular; lo que pertenece al pueblo, pues existe una equivalencia en los términos ya que el artesanado es un referente en las comunidades y un interlocutor frente a los grupos sociales dominantes. Al constituirse como un público alternativo, el artesanado busca la forma de plantear y circular discursos además de definir una identidad, fundamentándola de manera cómo se relaciona con el público oficial y de las élites<sup>102</sup>.

Por otra parte, los artesanos se apoderaron del espacio público durante las celebraciones religiosas principales sociales, por las costumbres a las que habían estado obligados los gremios bajo la tradición hispánica, pero que se conservaban más allá del régimen colonial. La presencia cotidiana de los artesanos en el espacio público estuvo marcada por la desigualdad y el menos precio de las clases altas, principalmente hacia su indumentaria, las ruanas, alpargatas o zapatos sin horma propios de sus oficios. La apropiación del espacio público constituye una afirmación simbólica de la presencia de las clases populares, en la formación del público político<sup>103</sup>.

Desde un punto de vista más específico dentro del contexto del consumo de la artesanía y la inclusión del artesano en un mercado competitivo, se puede demostrar que la actividad artesanal, aunque reducida, no tiende a perderse en el tiempo, esta actividad se adapta a las condiciones que impone el mercado y a las necesidades de los artesanos. Con los fenómenos del consumismo y la producción a gran escala, el trabajo artesanal se ha visto reducido en grandes proporciones, pero al estar ligada a los sentimientos más profundos de los pueblos y a muchas manos que lo mantienen, este tipo de expresiones quedan en el subconsciente de los artesanos, donde el saber ancestral y habilidad no se pierden, se encuentran manifiestas y se atesoran en la medida que encuentra las condiciones adecuadas de producción<sup>104</sup>.

---

<sup>101</sup> CRUZ OSPINA, Edwin. "El papel de los artesanos en la formación de lo público-político durante el siglo XIX colombiano". En: Fragmentos de lo político público. Colombia siglo XIX. Bogotá: La Carreta Editores, 2009. p. 255 - 297.

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> *Ibid.*

<sup>104</sup> TUROK, Marta. Como acercarse a la artesanía. Madrid: Editorial Plaza y Valdéz, 1988.

Como reflejo y producto de la actividad artesanal, la artesanía es sensible a los cambios que se dan frente a las nuevas condiciones de trabajo. Cuando el artesano cambia su modo de vida, o las condiciones de producción de artesanal se vuelven desfavorables, las artesanías tienden a desaparecer, pero como símbolos y representaciones de los hombres, se adaptan y adquieren un nuevo valor a medida que él pueda volver a ponerlas de nuevo en el mundo.

Los objetos no se desintegran inevitablemente desde dentro, como un cuerpo humano. Las historias de las cosas siguen un curso diferente, en el que la importancia del papel de la metamorfosis y la adaptación crece a través de generaciones humanas<sup>105</sup>.

### 1.1 El artesano del carnaval

El concepto de artesano se resguarda en las clases populares y en las tradiciones y costumbres de los pueblos. Como reflejo de ello se encuentra en el carnaval de Pasto es una construcción colectiva desde las periferias, donde el artesano es el constructor del escenario de la fiesta y el carnaval es la vitrina para poder mostrar todo el sentimiento popular. Hablar del Carnaval de Negros y Blancos de Pasto es adentrarse en un espacio de encuentro y desarrollo de cultura, donde lo popular retorna a su forma básica y se convierte en fiesta. Miguel Ortega plantea una relación entre lo popular y la fiesta:

Lo popular no es solamente lo vulgar y populachero, que es lo que se pretende dejar en el ambiente; es todo lo contrario, las fiestas populares son grandes, populosas, tanto que necesitan del campo abierto; es más, en los eventos populares caben todos; los que se consideran de arriba y los que ellos creen que son de abajo; allí únicamente, no caben los escépticos, los amargados y los prepotentes que afortunadamente son muy pocos<sup>106</sup>.

Retornar hacia lo popular es volver al encuentro; es volver a la fiesta, donde los sentimientos y los valores ancestrales se muestran en su máxima expresión, los cuales transforman espacios y hacen que los individuos se vuelvan uno y a la vez muchos, cada participante desde su posición se convierte en el creador de su propia historia, sin saber que es generador y a la vez parte de una historia colectiva, convirtiendo el juego y la interacción en la base de una fiesta tan grande que abarca todo, como lo es el carnaval. En general las fiestas populares representan el sentimiento y la historia de los pueblos, son conocimientos que expresan supervivencias colectivas de larga duración, donde todo saber popular

---

<sup>105</sup> *Ibíd.* p. 27.

<sup>106</sup> ORTEGA, Miguel. Fiestas decembrinas y carnavales de Pasto. La Hormiga. Pasto.1999. p. 35.

tiene relación con todos con valores que han penetrado profundamente en el alma colectiva<sup>107</sup>.

El escritor nariñense Germán Zarama Vásquez describe al carnaval como una vivencia universal que ha ido adquiriendo caracteres particulares con el tiempo y el espacio. En Europa sus orígenes son diversos, pero lo cierto es que se encuentra ligado a los rituales agrarios, al invierno, a la primavera, al renacer de la productividad una vez cada año<sup>108</sup>.

En el centro de la práctica carnavalesca, en todas partes, está la invasión del mando cotidiano de los valores, la ética y el poder. Durante esos días de fiesta se enmascara lo cotidiano, se esconde la identidad cotidiana para sacar a flote aquellas manifestaciones que no tendrían lugar en otros tiempos<sup>109</sup>.



Foto 1. Autor. Alvaro Chamorro. Comparsa "Rituales" ganadora Carnaval 2014. Enero 2014.



Foto 2. Autor. Alvaro Chamorro. Jugador carnaval. Enero 2013.

Las celebraciones populares como el carnaval, que se encuentran en la base misma de las comunidades, son símbolos de identidad, confraternidad y maneras de crear un espacio interior en el cual se manifiestan los mejores sentimientos de los participantes.

---

<sup>107</sup> *Ibíd.*

<sup>108</sup> ZARAMA VASQUEZ, Germán. *Sombras y luces del carnaval de Pasto: carnaval, cultura y desarrollo*. Bogotá: Prisma III, 1999.

<sup>109</sup> *Ibíd.*

Como reflejo de ello en su trabajo “Percepción subjetiva de bienestar al bailar en el Carnaval de Oruro”, Jaime Gómez y Alejandro Aráoz, hacen una reseña del desarrollo histórico de esta fiesta, mostrando la importancia que tienen las creencias religiosas y como éstas toman un papel dinamizador dentro de la sociedad en las que se desarrollan, estas observadas a través del homenaje a la Virgen del Socavón, para la cual se baila buscando merecer sus favores<sup>110</sup>.

La fiesta de Oruro se desarrolla como una celebración religiosa, donde bailar es un profundo sacrificio, pero también es una actividad social:

los bailarines reportan que el hecho de participar bailando en el Carnaval de Oruro implica beneficios políticos y sociales asociados al reconocimiento público por bailar en determinado conjunto, este reconocimiento implica ayuda profesional fruto del grupo formado en el baile, mismo que es entendido como apoyo social<sup>111</sup>.

(...) Este apoyo se evidencia en la posibilidad de recurrir al amigo socio de la institución folclórica para solicitar un favor, o para planificar, realizar o solicitar ayuda o apoyo profesional<sup>112</sup>.

En función de su sacrificio, “el devoto articula su identidad social, en función de varios aspectos, el danzarín al bailar en el Carnaval de Oruro, incluye su identidad como miembro de una familia en la que generalmente se baila una determinada danza, o también pone en juego su identidad local, resaltando el hecho de ser orureño, y al final adscribiéndose a ser y cumplir los roles proporcionados por su conjunto folclórico”.<sup>113</sup>

Es tan grande este sentimiento de pertenencia que provoca una identidad y adscripción hacia un grupo, que los miembros de un conjunto mantienen cierto recelo de su conjunto en función de los otros conjuntos, más todavía cuando es la misma danza, algunos estereotipos surgen (sobre todo en el caso de orureños), provocando un cierto distanciamiento hacia la representación de otros conjuntos<sup>114</sup>.

Artículos como “Morenada y Liberación, Una aproximación crítica a los conflictos en la Morenada de los Cocanis en el Carnaval de Oruro”<sup>115</sup>, escrito por Javier

---

<sup>110</sup> ARAOZ, Alejandro. GOMEZ, Jaime. Percepción subjetiva de bienestar al bailar en el Carnaval de Oruro. [En línea] 2011. Citado [Agosto-2012] Disponible en Internet: <http://www.scielo.org.bo/pdf/rap/v9n2/v9n2a3.pdf>

<sup>111</sup> *Ibíd.* p. 242.

<sup>112</sup> *Ibíd.* p. 244.

<sup>113</sup> *Ibíd.* p. 252.

<sup>114</sup> *Ibíd.* p. 253.

<sup>115</sup> ROMERO FLORES, Javier. Morenada y Liberación, Una aproximación crítica a los conflictos en la Morenada de los Cocanis en el Carnaval de Oruro. [En línea] 2007. Citado [Agosto de 2012] Disponible en Internet: <http://200.87.119.77:8180/musef/bitstream/123456789/551/1/213-226.pdf>

Romero Flores, da una aproximación más cercana a los grupos de danzantes de este carnaval.

Esta investigación busco “problematizar el proceso de práctica de esta danza en determinadas coyunturas y a partir de ello, generar elementos para una mejor comprensión de las dinámicas y los procesos desarrollados por los sujetos que han asumido a esta danza como un símbolo de su identidad”<sup>116</sup>. Plantean que la morenada en Oruro, “es una danza se ha hecho parte de la ritualidad en torno a la serranía sagrada de los Urus desde el siglo XIX y poco a poco junto con los procesos desarrollados en aquel espacio, se ha ido haciendo parte de lo que ahora se conoce como el Carnaval de Oruro”<sup>117</sup>.

Buscando el origen y desarrollo de la fiesta el autor plantea:

El Carnaval de Oruro es un fenómeno de gran complejidad y responde a un proceso que se ha ido construyendo a través dinámicas comunitarias durante varios siglos y contiene representaciones sociales prácticas culturales que convergen en una fiesta desde distintos sistemas civilizatorios. Por un lado, la presencia de la modernidad europea occidental; expresada en las relaciones mercantiles y la explotación minera orientada al mercado y desde un punto de un modo de producción capitalista y por otro, las comunidades indígenas, en las que el mercado y el capital no aparecen como fundamento, para las relaciones de la comunidad humana en los Andes. Al contrario, en este último caso, el intercambio y las relaciones de reciprocidad son sacralizadas y ritualizadas desde otras formas de vida y aparecen como la manera pertinente de construir comunidad para la vida<sup>118</sup>.

A través de la danza, “estos sujetos, han encontrado en los espacios festivo-rituales la posibilidad de reproducir un mundo de la vida que en los espacios oficiales, legitimados por el Estado y la sociedad moderna, era imposible”<sup>119</sup>.

Aunque la interiorización del carnaval se puede observar en cualquier individuo, todos quieren ser parte del momento, pero a la vez, es evidente la existencia una comunidad de personas, que en nuestra concepción de lo cotidiano, solamente son perceptibles en el contexto de carnaval, no hacen del carnaval un momento de fulgor y alegría, sino que los convierten en un sentimiento y vida, con esto nos referimos a los artesanos del carnaval.

En todas las fiestas de carnaval a través de la historia, los artesanos han jugado un rol importante. Han sido, son y continuaran como protagonistas de primer

---

<sup>116</sup> *Ibíd.* p. 85.

<sup>117</sup> *Ibíd.* p. 85.

<sup>118</sup> *Ibíd.* p. 85,86.

<sup>119</sup> *Ibíd.* p. 86.

orden, pues de ellos depende en gran parte la buena confección de la mayoría de los motivos alegóricos. “El artesano todo el año esta entregado a hacer trabajos que le encargan, trabajos que vende, cosas de combate, como se dice, pero en el caso del carnaval entiendo que es una ventana por donde entra la luz de la libertad”<sup>120</sup>.



Foto 3. Autor. Cristal Morillo. Taller Maestro Sigifredo Narváez. Diciembre de 2009.

El artesano del carnaval no contempla su vida sin este, a pesar de tener todo tipo de dificultades con las que tiene que cargar, mantiene su idea de seguir con la tradición, no por imposición, sino por obligación del gusto, pues cada año tiene la capacidad de renovarse, de tomar nuevas fuerzas para impregnar alegría su creación e impartir cultura y sentimiento a través de ella<sup>121</sup>.

Entender al artesano como participante del carnaval, es entender un modo de vida distinto, adentrarse en un mundo de sueños y de relaciones casi incomprensible en una sociedad sumida en el mercado.

Estudios como el de Lucy Esmeralda López Coral y Jheidy Liliana Sánchez Moreno hacen un acercamiento a la realidad de los artesanos del carnaval de Pasto. En su trabajo “Composición social de los actores culturales del carnaval de negros y blancos de la ciudad de Pasto, año 2003”, se caracterizan a los participantes de diferentes modalidades artísticas del carnaval, donde analizan datos socioeconómico que ubican a los artesanos en el contexto de la ciudad y como esta situación puede influir en su participación en el carnaval.

Dentro de esta caracterización se encuentra que el origen de los artesanos del carnaval de Pasto, donde el 50% de estos nacieron en la ciudad, mostrando que la tradición del carnaval está arraigada dentro de la cultura, pero hay que tener en cuenta que una fiesta de tal magnitud tiene una gran influencia sobre su contexto,

---

<sup>120</sup> ZARAMA VASQUEZ. Óp. cit. p. 22.

<sup>121</sup> *Ibíd.*

por eso también encuentran que hay participación de artesanos que vienen de diferentes municipios del departamento, sobre todo de la zona andina , Tuquerres, Ipiales, Funes, Yacuanquer tienen participantes en el carnaval, los cuales enriquecen con la fiesta<sup>122</sup>, “demostrando que el carnaval es un evento de trascendencia histórica y social que se extiende a lo largo y ancho del territorio nariñense, el cual aporta a la identidad nacional”<sup>123</sup>.

Aspectos importantes como la educación y el estado civil muestran la condición de los participantes del carnaval:

Hay un número muy alto de artesanos del carnaval que tienen un grado aceptable de preparación técnica o tecnológica; sin embargo; se ve la necesidad de fortalecer este aspecto social para las futuras generaciones de artista y progeñe, buscando así perfeccionar tanto la labor artística como principalmente mejorar las oportunidades de esta población<sup>124</sup>.

El estado civil del artesano permite analizar parte de su pensamiento, “concluyendo que prevalece dentro del artista el pensamiento tradicional y conservador de la unión familiar a través del vínculo del matrimonio civil o por la iglesia, pero hay un pequeño índice de solteros, que por lo general previene de familia de artesanos, y constituyen una nueva generación de artesanos”<sup>125</sup>.

Hay que entender el carnaval y a sus actores como un cúmulo de pensamientos, tradiciones y aprendizajes que se fusionan para forjar la conciencia de un pueblo, y esta retroalimentación permite el fortalecimiento de una sociedad y a la vez de la fiesta misma. Jeanny Timaran en su trabajo “El impacto social que genera el carnaval de negros y blanco en los imaginarios de futuro en los hijos jóvenes herederos de la tradición cultural del carnaval de la ciudad de San Juan de Pasto, Municipio de Pasto, Departamento de Nariño”<sup>126</sup>, busca “indagar acerca de los riesgos que afronta el Carnaval Andino de Negros y Blanco de Pasto, en torno a la transmisión generacional de la tradición e identidad del pueblo nariñense”<sup>127</sup>.

---

<sup>122</sup> LÓPEZ CORAL, Esmeralda y SÁNCHEZ MORENO, Jheidy Liliana. Composición social de los actores culturales del carnaval de negros y blancos de la ciudad de Pasto, año 2003. Tesis Pregrado en Sociología. Pasto: Universidad de Nariño. Facultad de Ciencias Humanas. Programa de Sociología. 2003.

<sup>123</sup> *Ibíd.* Pág. 55

<sup>124</sup> *Ibíd.* Pág. 55

<sup>125</sup> *Ibíd.* Pág. 56

<sup>126</sup> TIMARAN VALLEJO, Jeanny Elizabeth. El impacto social que genera el carnaval de negros y blanco en los imaginarios de futuro en los hijos jóvenes herederos de la tradición cultural del carnaval de la ciudad de San Juan de Pasto, Municipio de Pasto, departamento de Nariño. Tesis Pregrado. En Sociología. Pasto: Universidad de Nariño. Facultad de Ciencias Humanas. Programa de Sociología. 2005.

<sup>127</sup> *Ibíd.* 145p.

Como un fenómeno de transformación social, en una sociedad segmentada “el carnaval puede ser considerado como un mecanismo para la prevención de los diferentes problemas de índole social, cultural, religioso y político, ya que por sus características, posee una gran influencia sobre la población, donde los comportamientos anómicos agudizan cada vez más la situación social del país”<sup>128</sup>.

Entendiendo el carnaval y su importancia en la vida cotidiana de los habitantes de la ciudad de San Juan de Pasto, el carnaval se convierte en un espacio educativo socializador desde el cual los jóvenes herederos de la tradición cultural de los artista hacedores del carnaval de Negros y Blancos pueden construir un imaginario de futuro, en el cual se proyección individual contribuya en la solución a la problemática social la cual tiende a agudizar tanto a nivel local como regional y nacional.<sup>129</sup>

La trascendencia del carnaval se encuentra más marcada en las nuevas generaciones de artesanos, los cuales han recibido toda la carga simbólica del trabajo para el carnaval, por eso “para los jóvenes artistas del carnaval, lo más importante es la valoración del artista como creador mágico de obras monumentales, de fantasía, que en ocasiones terminan por formar parte de su familia, donde una figura es un hijo, abuelo, hermano más, un miembro más de la familia, a quien hay que cuidar, por quien a veces se hacen sacrificios. Para el artistas del carnaval, su obra tiene vida, no solo por su movimiento y sus gestos, sino porque es la condensación de un sueño, es la materialización de una idea, de un proyecto que adhiere vida desde el momento de su realización, hasta que es presentado en el desfile y el que a su paso va muriendo para renacer”<sup>130</sup>.

Siendo representaciones de la vida misma, los carnavales se encuentran determinados por segmentos de tiempo que fundamentan la preparación de la celebración por parte de los artesanos como lo demuestra en su trabajo Erazo:

Las fiestas Andinas o carnaval, se caracterizan porque se desarrollan en un determinado periodo que comprende todo el año calendario, dividido en dos etapas, el ciclo largo y el ciclo corto, en el tiempo más largo se desarrolla la cotidianidad, caracterizadas por las actividades escolares, laborales, domesticas, en fin todo lo que encierra el diario vivir, como una etapa de preparación, de siembra, para dar paso al tiempo corto. Este tiempo, es el espacio propicio para cosechar y dar gracias, es tiempo de derroche, de festejo, en donde el acontecer de la comunidad se transforma<sup>131</sup>.

---

<sup>128</sup> *Ibíd.* p. 18

<sup>129</sup> *Ibíd.* p. 19

<sup>130</sup> *Ibíd.* p. 108.

<sup>131</sup> ERAZO ALMEIDA, Jhon Manuel y RUANO MORENO, Marta Cecilia. Saber- Hacer de los artistas carroceros del carnaval de Negros y Blancos de San Juan de Pasto. Tesis Pregrado en

Aunque estos ciclos de tiempo se cumplen para todos los habitantes de la ciudad, para los artesanos el ciclo corto tiende a comenzar meses antes de la fiesta misma, pues las ideas creativas y los talleres comienzan a funcionar como antecelas a la fiesta. En este ciclo corto, los artesanos aplican los que Erazo llama el saber hacer el cual “se compone de numerosas y variadas formas de crear y conocer, únicas y auténticas, que no aprecian a simple vista, se valora más su representación que su escénica misma”<sup>132</sup> [...] “es todo lo que enmarca el proceso de creación, las vivencias, con su propia aroma, el lenguaje, forma, desde aprender a combinar la cola hasta armar la carroza hace parte de este conocimiento. Es un don reservado para los elegidos, o los interesados, se aprende haciendo, mirando a partir del error”<sup>133</sup>.

Una fiesta tan arraigada en las conciencias como el carnaval de Negros y Blancos repercuten en todo su entorno, y a través de estas se encuentra la posibilidad de entender la celebración. William Campiño<sup>134</sup> busca en su investigación:

Indagar e investigar cual es la labor del gremio y el aporte cultural para fortalecer la identidad y el sentido de pertenencia con la comunidad, en una época en la cual, la tecnología, el capitalismo, la sociedad de consumo y los medios masivos de comunicación han creado prototipos y estereotipos nuevos, y formas de vida ajenas a nuestras culturas, los cual afecta notoriamente el sentido de identidad cultural en la región<sup>135</sup>.

Igualmente, se expresa sobre el carnaval y su función de la siguiente manera:

Siendo la definición más sencilla y también la más general y, por ende. La que nos permite relacionar, sin diferencias, todas las fiestas que a través de la historia se han presentado con un carácter de subversión, pero donde esa subversión se encuentra controlada primero: en el espacio en el sentido que el lugar donde se da la fiesta se encuentra delimitado, y segundo por el tiempo, en la medida que tiene una duración determinada y generalmente el que lidera esa subversión al final de ese tiempo muere real o simbólicamente.<sup>136</sup>

Siendo los personajes que escenifican la fiesta, los artesanos sostienen sus conocimientos sobre la base de la tradición lo que Campiño explica:

---

Sociología. Pasto: Universidad de Nariño. Facultad de Ciencias Humanas. Programa de Sociología. 2006.

<sup>132</sup> *Ibíd.* Pág. 35.

<sup>133</sup> *Ibíd.* Pág. 36.

<sup>134</sup> CAMPINO, William. Hibridación cultural en el carnaval, una representación simbólica del gremio de los artesanos en el municipio de Pupiales (Nariño) un aporte a su consolidación. Tesis Especialización en Gerencia Social. Pasto: Universidad de Nariño. Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas – CEILAT-. Especialización en Gerencia Social. 2007.

<sup>135</sup> *Ibíd.* p. 25.

<sup>136</sup> *Ibíd.* p. 30.

Con los conocimientos que va acumulando en la relación permanente y sabor de la actividad corporal, el artesano crea un medio material humanizado y cargado de significados diferentes a los de la actividad regida por finalidades utilitarias o puramente simbólicas”.<sup>137</sup> “Sin importar las consecuencias, son aventureros en busca de ilusiones, fantasías, sueños tal vez perdidos en los más recónditos lugares oscuros del inconsciente, pero que se hacen conscientes cuando se cristaliza su obra artesanal<sup>138</sup> .

## 2. COMUNIDADES EN EL TIEMPO.

“Las palabras tienen significados, pero algunas palabras producen además una «sensación». La palabra «comunidad» es una de ellas. Produce una buena sensación.”

Zygmunt Bauman

A pesar de la creencia de Tönnies, de que toda comunidad se transformaría en sociedad, aún pueden encontrarse comunidades –o comportamientos comunitarios– que se conservan como tal, manteniendo características propias que las cimientan y las hacen funcionar distanciándolas sociológicamente de las formaciones societarias. ¿Qué propósito tiene la subsistencia de una comunidad? Puede decirse que la subsistencia social depende de la utilidad, si algo no es útil no tendrá más camino que desaparecer. Esto es lo que sucede en el mundo de la técnica y la tecnología, si no utilizamos algo, vendrá algo “nuevo” a remplazarlo, así lo nuevo no sea necesariamente mejor. Esto también parece ocurrir en las formaciones sociales: cuando una comunidad subsiste a todos los procesos que podrían hacerla desaparecer, como la revolución industrial, es porque sigue siendo útil.

La utilidad de la comunidad ha posibilitado su permanencia en el tiempo. ¿A que hace referencia la utilidad? Tenemos que apartarnos un poco de las concepciones capitalistas de utilidad, dejar de lado el valor de cambio y enfocarnos en un valor de uso que desquebraja su relación con el cambio. Cuando hablamos de utilidad de la comunidad nos movemos en una brecha larga la cual incluye desde lo material como la economía, hasta lo sentimental como la amistad.

Aquí dentro, en comunidad, podemos relajarnos; nos sentimos seguros. (...) En una comunidad todos nos entendemos bien, podemos confiar en lo que oímos, estamos seguros la mayor parte del tiempo y rarísima vez sufrimos perplejidades o sobresaltos. Nunca somos extraños los unos

---

<sup>137</sup> *Ibíd.* p. 34.

<sup>138</sup> *Ibíd.* p. 39.

con los otros. Podemos discutir, pero son discusiones amables. (...) Para continuar: en una comunidad podemos contar con la buena voluntad mutua. Si tropezamos y caemos otros nos ayudarán a volvernos a levantar. (...) Cuando nos lleguen malos tiempos y de verdad tengamos necesidades, la gente no nos pedirá garantías antes de decidirse a avalarnos antes de sacarnos del atolladero; no nos preguntará cómo y cuándo podremos devolver la ayuda, sino qué necesitamos<sup>139</sup>.

Con todo esto, lo que caracteriza a la comunidad es la proximidad, la cual no es una condición necesaria en las formaciones societarias. La proximidad no debe entenderse en términos de distancia, tiene vinculación con la contigüidad entre personas viviendo con la intensidad de sus interrelaciones. Es así como la proximidad puede crear la solidaridad, lazos culturales y de ese modo la identidad<sup>140</sup>.

Por otra parte, Alfred Schutz recuerda que la socialidad será tanto más intensa cuanto mayor sea la proximidad entre las personas involucradas<sup>141</sup>. Y es importante tener presente que no existe un solo tipo de proximidad, las comunidades se fundamentan en diversos tipos de proximidades: proximidad parental, proximidad espacial y proximidad espiritual.

## 2.1 Comunidades constituidas a partir de la proximidad parental:

El sistema de parentesco es uno de los universales de la sociedad humana, se encuentra presente en la totalidad de las sociedades, desde las más arcaicas hasta la moderna sociedad industrial. Sin embargo, el parentesco varía en las diferentes sociedades, esto debido a una serie de particularidades que generan modificaciones en la estructura sin perder de vista el importante papel que desempeña, tanto en la regulación de la conducta como en la formación de grupos sociales. Las particularidades que generan modificaciones en el sistema de parentesco son sustentadas por el antropólogo social Fred Eggan y se pueden clasificar en cinco grupos de la siguiente manera:

- 1) El grado en que se reconoce a efectos sociales el parentesco genealógico y de afinidad;
- 2) las formas en que los parientes así reconocidos se clasifican o agrupan en categorías sociales;
- 3) la costumbre específica por las que se regula el comportamiento de estos parientes en la vida cotidiana;
- 4) los diversos derechos y obligaciones

---

<sup>139</sup> BAUMAN, Zygmunt. Comunidad: En busca de seguridad en un mundo hostil. Madrid: Siglo XXI editores, 2003. p. 8 – 9.

<sup>140</sup> SANTOS, Milton. La naturaleza del espacio. Barcelona: Ariel Geografía, 2000.

<sup>141</sup> SCHUTZ, Alfred. El problema de la realidad social. Buenos Aires: Amorrortu, 1977.

que derivan del parentesco y 5) las formas lingüísticas empleadas para designar las diversas clases de parientes<sup>142</sup>.

No obstante, cualesquiera que sean las particularidades que determinen el parentesco, éste depende de que las relaciones que se derivan de su unidad sean reconocidas socialmente y puestas en práctica culturalmente.

Para el estudio del parentesco, los antropólogos culturales como Marvin Harris han fundamentado su investigación en dos ideas o principios mentales que intervienen en la organización del parentesco. La primera es la idea de afinidad o de las relaciones a través del matrimonio; la segunda, la idea de filiación. Las personas relacionadas entre sí a través de la filiación o de una combinación de afinidad y filiación son parientes<sup>143</sup>.

Como ya se dijo, la afinidad es la relación de parentesco surgida del matrimonio de dos personas, pero no solo vincula a los cónyuges, sino también a sus respectivos parientes consanguíneos<sup>144</sup>. Sin embargo, el parentesco se confunde a menudo con las relaciones biológicas, es así como el principio de filiación es reducido únicamente a la descendencia, es decir, se convierte en un sistema excluyente que clasifica quienes son parientes de alguien y quienes no por la mera consanguinidad, lo cual –de plano– excluye las relaciones de crianza o adopción. Por esta razón, los antropólogos han diferenciado entre padre culturalmente definido y genitor, que sería el padre biológico. Los hechos biológicos subyacen al parentesco, pero de ninguna manera lo constituyen: no son pertinentes en cuanto tales, sino solo a partir de su reinterpretación cultural-simbólica<sup>145</sup>. Es así como, la filiación es la creencia de que ciertas personas desempeñan un papel importante en la procreación, nacimiento y crianza de los hijos<sup>146</sup>.

Pese a esto, en el caso de los artesanos del carnaval el parentesco se contrasta y se amplía a estas dos clasificaciones, es decir, la filiación y la afinidad permanecen como principios que determinan el sistema de parentesco, pero se causa la existencia de un tercer principio mental, en donde las relaciones no se originan en el hecho de la descendencia o la alianza. Estas relaciones se las conceptualiza de seudoparentesco y según el antropólogo Pitt-Rivers, corresponden a tres grandes tipos: 1) Uso figurado; 2) Uso consuetudinario y 3) Parentesco ritual.

---

<sup>142</sup> EGGAN, Fred. "Parentesco". En: Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Madrid: Editorial Aguilar, 1975, vol. 7.

<sup>143</sup> HARRIS, Marvin. Antropología Cultural. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

<sup>144</sup> JÁUREGUI, Jesús. Las Relaciones de Parentesco. En: Revista Nueva Antropología. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, vol. 5, no. 18.

<sup>145</sup> *Ibíd.* p.182.

<sup>146</sup> HARRIS. *Óp. cit.*

Podemos distinguir tres tipos de seudoparentesco: (1) Tenemos ante todo, el uso en sentido figurado de los términos de parentesco, que puede no ser más que una convención o, por el contrario, denotar una posición dentro de la sociedad o dentro de un contexto específico. (2) Existen también costumbres en virtud de las cuales se confiere a una persona la condición de pariente por atribución y no por nacimiento; es lo que suele llamarse parentesco “ficticio” o “artificial”. (3) Hay también instituciones que, en ciertos aspectos, se parecen al parentesco y que reciben su nombre por analogía con este, pero que, no obstante, tienen una naturaleza distinta y suponen una condición diferente. Estas instituciones se consideran a veces, acertadamente, como formas ritualizadas de amistad<sup>147</sup>.

De estos tres tipos de seudoparentesco, encontramos uno que constituye vínculos más análogos a los lazos de parentesco tradicionales y que pudo ser observable en el trabajo de campo con los artesanos del carnaval, en donde los participantes reconocen un vínculo que es asimilado al parentesco y que puede o no confundirse con él: el parentesco ritual. Dentro del parentesco ritual encontramos el compadrazgo o compaternidad que, para nuestro contexto, se deriva del sincretismo entre el concepto cristiano de parentesco espiritual y la tradición cultural andina. La característica más sobresaliente del parentesco ritual –a diferencia del parentesco de filiación y afinidad– se observa entorno a los derechos y obligaciones, es decir, no depende de una red de derechos y obligaciones, sino de un derecho recíproco de reclamar favor y benevolencia; supone peticiones (no demandas) y regalos (no pagos), aun cuando sea la costumbre la que determina cuáles han de ser estos<sup>148</sup>.

La institución del compadrazgo es una de las características más universales de la estructura social de la sociedad indígena y mestiza rural en Iberoamérica. Con excepción de las sociedades tribales –y aun algunas de éstas, especialmente en la selva tropical de América del sur, tienen alguna forma de compadrazgo– cada grupo étnico, cada cultura y subcultura y cada sistema social y subsocial al sur del río Grande poseen estas instituciones de alguna u otra forma<sup>149</sup>.

Para los estudios de la familia que se concentran en América Latina, es indispensable tener presente la interiorización parental del compadrazgo de los grupos sociales en sus diversas relaciones. Según Sidney Mintz y Eric Wolf, el compadrazgo “designa el complejo particular de relaciones establecidas principalmente entre individuos, aunque no siempre, a través de la participación

---

<sup>147</sup> PITT-RIVERS, Julián. “Seudoparentesco” En: Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Madrid: Editorial Aguilar, 1975. vol. 7.

<sup>148</sup> *Ibíd.* p. 600.

<sup>149</sup> NUTINI, Hugo y BELL, Betty. Parentesco Ritual. México: Fondo de Cultura Económica, 1989. p. 58

en el ritual del bautismo católico”<sup>150</sup>. Una definición más amplia, y que no limita el compadrazgo al bautismo católico, puede ser encontrada en el trabajo de Nutini y Bell:

El compadrazgo es una relación que se establece entre dos individuos, parejas o un número establecido de gente afín (parientes y no parientes) a través del vínculo de una persona, imagen, objeto u ocasión. Sin duda, el vínculo es la causa necesaria de la relación de compadrazgo, porque sin la mediación de una persona, imagen, objeto u ocasión (la entidad mediadora) es imposible establecer tal relación.<sup>151</sup>

Igualmente, el compadrazgo es una institución de implicaciones religioso-morales, económicas y socio-políticas que ha constituido, y constituye, una estrategia, más o menos consciente, de alianzas en vistas a la consecución de objetivos económicos y políticos<sup>152</sup>. En este sentido, el compadrazgo se constituye como un sistema de clientelaje institucionalizado que ofrece seguridad a cambio de ventajas para el compadre cuya racionalidad se deriva del mercado general<sup>153</sup>. Igualmente, siguiendo a Alberti y Mayer<sup>154</sup>, el compadrazgo es un elemento importante en la práctica de la reciprocidad andina.

En todo caso, el sistema parental es un subsistema del sistema global de cualquier sociedad y, por tanto, asume características especiales desde dos vertientes de determinación. Por un lado, endógenamente, los aspectos que lo conforman son congruentes entre sí y propician el mantenimiento de usos, costumbres y convenciones. Además, permiten la implementación y mantenimiento de las estructuras de reciprocidad, que determinan las reglas de su combinación y su permutación, por las cuales se puede prever cuáles son las evoluciones posibles y cuáles son los principios organizativos a que se someterán<sup>155</sup>. Por otro lado, exógenamente, a pesar de su aparente autonomía, mantiene una estrecha relación con los otros sistemas, como el sistema cultural o el sistema de personalidad, que pueden ser influenciados por éste o viceversa, y de todas formas, el sistema parental debe ser reconocido socialmente.

Las comunidades artesanales del Carnaval de Negros y Blancos que son constituidas a partir de la proximidad parental, entremezclan los diversos tipos de

---

<sup>150</sup> MINTZ, Sidney y WOLF, Eric. “Análisis del parentesco ritual (compadrazco).” En *Cosmos, Hombre y Sacralidad*. Rueda y Moreno (Comp). Quito: PUCE y Abya - yala, 1994. p. 371

<sup>151</sup> NUTINI y BELL. Óp. cit. p. 62

<sup>152</sup> CONTRERAS, Jesús. “El compadrazgo y los cambios de estructura de poder local en Chinchero-Perú”. *Boletín Americanista*. Facultad de Geografía e Historia 29, 1979.

<sup>153</sup> GOLTE, Jürgen y DE LA CADENA, Marisol. *La codeterminación de la organización social andina*. Documento de trabajo No. 13. Perú: IEP Instituto de Estudios Peruanos, 1986.

<sup>154</sup> ALBERTI, Giorgio y MAYER, Enrique. *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos*. Perú: Institutos de Estudios Peruanos, 1974.

<sup>155</sup> JÁUREGUI. Óp. cit.

sistemas de parentesco: la consanguinidad, la afinidad y el parentesco ritual, formando comunidades extensas que en la cotidianidad son reconocidas por los otros miembros de las comunidades o las sociedades.

Haber aquí cada año llega gente nueva, los nuevos tienen oficios varios, ellos quieren colaborar con el simple hecho de salir a participar el seis de enero, ellos desde hacer el aseo, aquí cocinamos todos, aquí no hay nadie más, yo soy el primero, el que les cocino a ellos el que barre, aquí todos hacemos todo, entonces ellos acompañan en eso, a medida de que va pasando el tiempo uno les da la oportunidad para que aprendan a empapelar, ese el primer paso que aprendan empapelado, y año tras año ellos van aprendiendo, hasta el punto en que ellos ya saben modelar un rostro, y el último nivel es ya el de la pintura, cuando ya saben pintar ellos ya están listos para empezar y armar su propio..., pero lo bueno es que toda esta gente, nosotros nos reunimos todos los que están aquí en el taller, nos reunimos por allí en los meses de junio y hacemos una reunión de temáticas del carnaval, entonces empezamos a discutir de las temáticas, de cual irá a funcionar mejor y entre todos vemos a ver que al compañero le vaya bien, nos visitamos y vemos que vaya a salir adelante y ellos son los compañeros de la fundación<sup>156</sup>.

Por otra parte, en el interior de las comunidades parentales se presenta un doble proceso que es retributivo: primero, las comunidades parentales se preservan por la continuación de las prácticas culturales; y segundo, es la comunidad parental la que genera que las prácticas culturales subsistan, lo que se genera a través de la trasmisión de los elementos simbólico-tradicionales de generación en generación. Es un proceso cíclico en el cual confluyen los aspectos simbólicos y biológicos del parentesco y que, en últimas, estructuran un sistema parental comunitario.

[...] hay un valor social que el carnaval nos permite como una manifestación cultural, mantener una tradición. [...] Otras virtudes como te digo la familia, la tradición familiar, yo creo que la mayoría de nosotros venimos de una rejambre donde esta tradición, donde esta conjugación de saberes, esa trasmisión de padres a hijos, la familia, ese contenido familiar yo creo que es demasiado importante y es lo que permite mantener viva esa tradición<sup>157</sup>.

---

<sup>156</sup> Entrevista al Maestro Diego Caicedo. Diciembre de 2009.

<sup>157</sup> Entrevista al Maestro Otero. Enero de 2010.



(Foto 4. Autor. Cristal Morillo. Familia Maestro Andres Barrera. Diciembre 2009)



(Foto 5. Autor. Alvaro Chamorro. Familiares y amigos Maestro Chicaiza. Enero 2012)

Pese a esto, las formaciones sociales comunitarias no solo se originan de una proximidad parental, incluso existen relaciones de ésta con otro tipo de proximidad que generan una comunidad aún más compleja. Cuando la proximidad parental no comparte un mismo espacio de confluencia, el sistema parental puede carecer de su funcionalidad y quedaría reducido a un mero problema lingüístico.

## 2.2 Comunidades constituidas a partir de la proximidad espacial

Los objetos y las relaciones sociales construyen un espacio, esto quiere decir que el espacio no es uno solo, y que existen varios espacios construidos a partir de la dualidad de sistema de objetos-sistema de acciones, eso es lo que el escritor francés Georges Perec quiso decir en su libro *Especie de Espacios*:

[...] no hay un espacio, un bello espacio, un bello espacio alrededor, un bello espacio alrededor de nosotros, hay cantidad de pequeños trozos de espacio, y uno de esos trozos es un pasillo de metropolitano, y otro de esos trozos es un jardín público. [...] En resumidas cuentas, los espacios se han multiplicado, fragmentado y diversificado. Los hay de todos los tamaños y especies, para todos los usos y para todas las funciones. Vivir es pasar de un espacio a otro haciendo lo posible para no golpearse<sup>158</sup>.

Dentro de esta multiplicidad de espacios podemos encontrar un sinnúmero de objetos que pertenecen a cada espacio y en los cuales se genera un determinado tipo de relaciones sociales, por ejemplo: una sala –como espacio– es una pieza en

---

<sup>158</sup> PEREC, Georges. *Especie de Espacios*. Barcelona: Editorial Montesinos, 2001. p. 24 – 25.

la que hay una mesa y unas sillas dispuestas de acuerdo al número de personas entre las cuales se genera un determinado tipo de relación recíproca. Esto mismo puede ser aplicado para otros espacios cotidianos. En el caso de los artesanos de carnaval de Pasto, el barrio es un tipo de espacio que se encuentra determinado por particulares sistemas de objetos y sistemas de acciones; las vías, las casas, el taller, las tiendas, los parques, etc. hacen parte de un complejo sistema de objetos que crean características peculiares del espacio, sin embargo, el sistema de objetos solo es aprehensible a la existencia espacial gracias al sistema de acciones. Las acciones que se generen en el marco del sistema de objetos se pueden materializar en la vecindad.

Esto es lo que ocurre en las comunidades artesanales que se constituyen a partir de la proximidad espacial: el sistema de objetos y el sistema de acciones componen un espacio comunal, en donde se encuentra el habitad de la vecindad. En este caso, encontramos espacios de todos los tamaños: el barrio es un espacio comunal donde las relaciones recíprocas crean fenómenos de solidaridad, ese ha sido el caso en los artesanos del carnaval, donde los vecinos han hecho parte de las comunidades construidas, en principio, a partir de la proximidad espacial.

De la misma forma podemos hacer referencia al taller. El taller del artesano es un espacio donde el sistema de objetos y las relaciones sociales presentes se estructuran en una unidad y gestan una comunidad, es tan fuerte la proximidad espacial con el juego de correspondencias entre objetos y relaciones, que los artesanos designan los espacios –como el taller– con nombres que denotan confianza y unidad. Este es el caso del maestro Andrés Barrera, quien denominó su taller como: “el taller del abuelo”.

[...] Como le dije nosotros empezamos, pero ya necesitamos una temática, era muy difícil encontrar, a ver qué vamos a trabajar, que tema, entonces yo me acordaba del abuelo, de las historias de mi abuelo y desde el primer motivo yo me acuerdo que se llamó “El Monstruo del Lago del Galeras” que yo no sé de donde lo habrá sacado mi abuelo pero así lo escuché, dije vea aquí está el tema, entonces le pusimos el taller del abuelo en honor a mi abuelo<sup>159</sup>.

No solo en este caso se observa la unidad con los objetos que crean espacialmente la proximidad. En el taller pudimos observar que existen vínculos fuertes con ciertos elementos que también hacen parte del taller. Para el maestro Erazo los colores son la característica más sobresaliente de su taller, como él lo dijo: “es como abrir una puerta y entran en lo impensado”. De igual forma, el hijo y el hermano del maestro Barrera, Andrés y Diego Barrera, nos demuestran su afecto frente a elementos cotidianos como el barro, que solo encuentra su reinterpretación artística y cultural en el taller del artesano del carnaval.

---

<sup>159</sup> Entrevista al Maestro Andrés Barrera. Diciembre de 2009

En la vida estamos rodeados de barro y así, estamos caminando por ahí y cuando llueve tiene que usar barro y o sea en otra época del tiempo uno evita el barro pero en la mente de uno siempre dice en unos momentos puede que el barro este ahí pero en alguna época de mi vida voy a tenerlo entre mis manos, moldeándolo, convirtiéndolo en grandes creaciones<sup>160</sup>.

[...] cualquier persona que pasa ahora que está lloviendo, todos se van por el andén, por donde esta pavimentado, pero pisan barro y dicen que asco, tengo que llegar a lavarme pero por ejemplo, si ya necesitamos barro, para nosotros sería muy bueno que este lloviendo, tendríamos que coger un pico y una pala para sacar barro de aquí; para mí ver un papel mojado con cola es “ya puedo ir a secar esto”, para endurecerlo y poderlo sacar al carnaval, para alegrar a toda mi gente, para vivir con alegría<sup>161</sup>.



(Foto 6. Autor. Cristal Morillo. Diseño en barro. Taller Maestro José Ignacio Chicaiza. Diciembre de 2009



Foto 7. Autor. Cristal Morillo. Andrés Barrera hijo. Moldeando barro. Taller Maestro Barrera. Diciembre 2009.

De esta forma, un objeto como el barro ha creado vínculos frente a las relaciones sociales, caracterizando la proximidad espacial como una simbiosis entre los objetos y los sujetos, que le han brindado aspectos peculiares a su comunidad.

Hasta el momento hemos examinado la proximidad parental y la proximidad espacial en el interior de los artesanos del carnaval, la primera ligada con la segunda, sin embargo la proximidad espacial no es suficiente para cimentar una comunidad. Cuando nos referimos al sistema de acciones, este solo puede darse gracias a la proximidad espiritual.

---

<sup>160</sup> Entrevista a Diego Barrera. Diciembre de 2009

<sup>161</sup> Entrevista a Andrés Barrera, hijo. Diciembre de 2009

### 2.3 Comunidades constituidas a partir de la proximidad espiritual

La proximidad espiritual obedece a factores subjetivos, como la unidad de pensamiento y creencias, deseos comunes, metas y esperanzas<sup>162</sup>. Sin embargo, la proximidad espiritual, no solo se queda en el plano de lo sentimental, ésta se encuentra inmersa en los otros dos tipos de proximidades antes analizados. Los tres tipos de proximidades se encuentran relacionados y funcionan en una especie de sistema de proximidades.

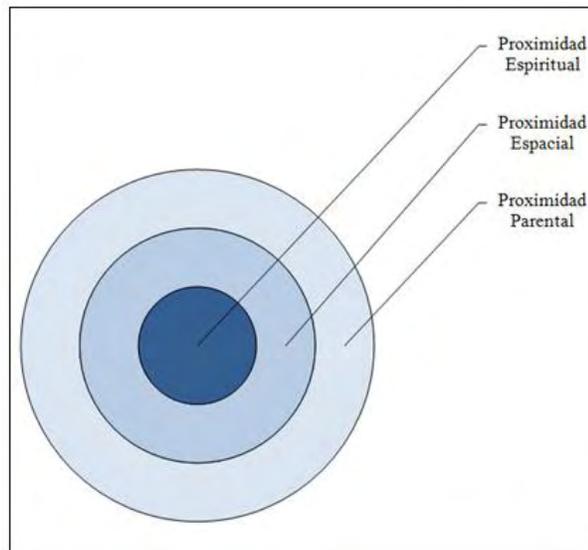


Fig. 2: Proximidades

La proximidad parental, como tal, depende no solo de un vínculo de consanguinidad, de afinidad o ritual. Existen casos en donde no hay proximidad entre los parientes, esto puede deberse a la inexistencia de proximidad espacial. No obstante que en dado caso exista proximidad espacial, esta solo se genera cuando también se encuentra una proximidad espiritual. Lo anterior quiere decir que la existencia de una proximidad parental depende de la existencia de la proximidad espacial y la proximidad espiritual. Algo similar ocurre con la proximidad espacial: pese a que compartamos con alguien un mismo sistema de objetos y de acciones, como por ejemplo jugar futbol en un parque, sino existe proximidad espiritual, lo único que estaríamos formando es un espacio, pero

---

<sup>162</sup> TöNNIES, Ferdinand. Principios de Sociología. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

carente de proximidad espacial. La proximidad espiritual es la única proximidad autónoma, que sin las demás puede conformar comunidad<sup>163</sup>.

La comunidad presente en los talleres de los artesanos del carnaval se halla constituida por las proximidades relacionadas entre sí, en donde encontramos vinculados: parentesco, espacio y proximidad espiritual. De esta forma el compadre no solo se relaciona con el artesano por su mero parentesco (parentesco ritual), a él lo une el deseo y la esperanza en el carnaval. Lo mismo ocurre con el hermano, el suegro, los vecinos, los amigos y todas las personas que hacen parte de la comunidad. Todo este complejo proceso ocurre en un tiempo-espacio diferente al de la carnavalización, el tiempo es la cotidianidad de los artesanos, y el espacio es un lugar muy íntimo para la comunidad: el taller.



Foto 8. Autor. Cristal Morillo. "Carnacolito". Taller Maestro Hugo Moncayo. Diciembre de 2009.



Foto 9. Autor. Cristal Morillo. Taller Maestro Almir Erazo. Diciembre 2009.

## 2.4 Sobre la unidad de la comunidad

El sistema de proximidades constituye y cimienta la comunidad. Pero cuando la comunidad ya está constituida, ¿Qué permite que la comunidad funcione?

---

<sup>163</sup> No es objeto de esta investigación, pero muchas de las comunidades actuales están desterritorializadas. No necesariamente deben coincidir los límites geográficos con los límites sociológicos de la comunidad. Las comunidades post-sociales de la contemporaneidad no requieren la co-presencia (pueden ser incluso "virtuales"), y con ello parecen haber llevado a su máxima expresión los mecanismos de "desanclaje" que Giddens identifica como rasgos inherentes a la sociedad moderna. A esto también se refiere Habermas cuando habla de comunidad de las comunicaciones. Este es un tema que requiere un análisis de las comunidades en general, y no a las que nos estamos refiriendo, que de cierto modo, las podríamos denominar como clásicas. Esa es la importancia de la investigación, donde ciertos grupos de personas (comunidades) se han extraviado de la post-modernidad.

Gracias al sistema de proximidades se crea un grupo de personas al que hemos denominado comunidad. La comunidad tiene ciertos objetivos que pueden ser clasificados como expresos y latentes. Los objetivos expresos de la comunidad pueden ser de carácter material como: la construcción de una casa, una calle o una carroza. En este caso se está utilizando la solidaridad como efecto de la comunidad. Por otra parte, encontramos los objetivos latentes, que a diferencia de los expresos, son de carácter simbólico como: la continuación de las prácticas comunitarias y la subsistencia de la comunidad. Sin embargo, no podemos aseverar que la sola proximidad permite la consecución de estos objetivos.

Existen comunidades que se desintegran, como los amigos de infancia del barrio, pero las comunidades que de cierto modo buscan sobreponer sus implicaciones como comunidad –implicación económica, histórica y simbólica–, necesitan no solo conformarse, sino funcionar. Es en ese momento donde ciertas normas que comparte la comunidad entran a desempañar el papel motriz de ésta. Estas normas sociales que en su conjunto configuran el sistema normativo, permiten que el proceso interno de la comunidad se efectúe. Cuando el sistema normativo se engrana con la comunidad empezamos a referirnos a la unidad en la comunidad, a un sistema comunitario.

Cuando nos referirnos a las normas debemos necesariamente iniciar a hablar de poder. No vamos a hablar de normas dentro del marco positivista del derecho, las cuales son creadas a partir del poder weberiano<sup>164</sup>, vamos a referirnos a las normas desde la concepción institucional del derecho, que surgen de las relaciones sociales y se encuentran enmarcadas dentro de un poder distinto al sustentado por Weber.

### 3. PODER Y COMUNIDAD

Cuando Norberto Bobbio afirmó que “el derecho y el poder son dos caras de una misma moneda, solo el poder puede crear derecho y, solo el derecho puede limitar el poder”<sup>165</sup>, él enmarca su postulado en el positivismo jurídico, relacionando el término “derecho” con el de sistema jurídico. Podría ser el caso de reemplazar el término “derecho” por el de “ley”, lo que no generaría ningún cambio sustancial dentro de lo que se querría decir, ya que aquí se habla de poder en relación con la dominación, como el poder weberiano, donde poder significa: “la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad”<sup>166</sup>. Esto quiere decir que el poder es unidireccional, lo ostenta alguien y se lo ejerce en

---

<sup>164</sup> Al respecto véase *La Estructura del Poder* de Max Weber.

<sup>165</sup> BOBBIO, Norberto. *Teoría General del Derecho*. Bogotá: Temis, 2007.

<sup>166</sup> WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.p. 43.

contra de alguien, como mera dominación. De ahí que por dominación Weber entendía: “probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas”, vale decir, que “solo puede significar la probabilidad de que un mandato sea obedecido”<sup>167</sup>. El concepto de poder en Weber nos lleva a su concepto de dominación y con este, a los tipos de dominación que según circunstancias históricas han sido el elemento de donde se han originado las leyes. En Weber los tipos de dominación son:

1. De carácter *racional*: que descansa en la creencia en la legalidad de ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad (autoridad legal).
2. De carácter *tradicional*: que descansa en la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad (autoridad tradicional).
3. De carácter *carismático*: que descansa en la entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas (llamadas) (autoridad carismática)<sup>168</sup>.

Si relacionamos el tipo de dominación con el elemento histórico al que corresponde y lo enmarcamos en la concepción positivista del derecho, tendremos qué cada forma de gobierno ha proclamado sus mandatos mediante la dominación que le corresponde. Por ejemplo, en el caso del gobierno parlamentario, este proclama sus leyes gracias a que posee un tipo de dominación legal; para el caso de un gobierno monárquico, este se fundamenta en una dominación de carácter tradicional; y un gobierno fascista, fundamentaría su conducta en la dominación carismática, esto lo observamos en la Alemania de Hitler o la Italia de Mussolini, donde fundamentan sus actuaciones en una dominación legal, pero partiendo de la dominación carismática. Como se observa desde la concepción positivista del derecho, las normas provienen del poder en sentido weberiano y se puede decir que desde la concepción que nosotros vamos a tratar, el poder obedece a otras directrices que lo enmarcan como un poder comunal.

### 3.1. Tipos de poder en Weber:

De lo dicho por Weber, podríamos determinar que existen en su teoría tres tipos de poder:

---

<sup>167</sup> *Ibíd.* p. 43.

<sup>168</sup> *Ibíd.* p. 172.

El poder de coacción, que se extrae de la concepción misma de poder, de la imposición. La imposición hace referencia a que el sujeto a quien está dirigido el poder no tiene capacidad de elección, está determinado para que en ciertas circunstancias solo haga lo que el sujeto que tiene el poder quiere. Claro está, puede existir una mediación entre el poder y el sujeto a quien está dirigido el poder, el afectado por el poder. Esa mediación entre poder y afectado es un orden, como lo es una ley penal: “El que matare a otro...”, ésta sería la voluntad del que tiene el poder. La voluntad del que ostenta el poder es que nadie, de los sujetos a quien domina, mate a otro, y si uno actúa en contra de su voluntad, no queda otra salida que castigarlo. Fruto de la resistencia que se puede generar por el afectado del poder, nace el castigo. Este es un ejemplo claro de poder de coacción.

A partir de la relación del poder y la dominación, se puede deducir un segundo tipo de poder en la obra de Weber: El poder racional o mejor, legal. Un ejemplo de poder legal es la aplicación del denominado toque de queda, donde el derecho a la libre locomoción se rescinde momentáneamente. Si observamos el contexto del sistema jurídico, actualmente el poder legal y el poder de coacción se unifican, aunque podría darse el caso, fuera del Estado de Derecho, donde podrían ser distinguidos.

Al margen de la concepción positivista en el Estado de Derecho, Weber nos proporciona otros dos tipos de poder de donde nacen normas a las cuales me intento referir: el poder carismático, sustentado en el carisma y las habilidades interpersonales del que ostenta el poder, y donde puede darse el caso que la persona sometida al poder tome como modelo al portador de poder y traten de actuar como él.

Por último, y relacionado con el anterior tipo de poder, surge el poder tradicional, que para el caso que nos ocupa, lo denominaremos como poder legítimo. Este tipo de poder legitimado confiere a quien lo ejerce una autoridad formal delegada. Como el poder que tienen los padres frente a los hijos.

### 3.2 Otras nociones de poder:

#### 3.2.1. Jhon French y Bertram Raven:

En el trabajo *The bases of social power*<sup>169</sup>, los psicólogos sociales estadounidenses French y Raven, se acercan a la conceptualización del poder desde sus cimientos, pretenden responder el interrogante: ¿De dónde proviene el

---

<sup>169</sup> FRENCH, J.R.P., & RAVEN, B. The bases of social power. In: Studies in Social Power. Michigan: University of Michigan Press, 1959.

poder? Para ellos no existe una única base del poder y, por lo tanto, distinguen cinco tipos de poder según su procedencia. 1) *Reward power*, o el poder de recompensa. Donde entra en juego la capacidad del líder para dar recompensas materiales. 2) *Coercive power*, o el poder de coacción. Esta basado en la capacidad para imponer castigos por parte de quien lo ostenta. 3) *Legitimate power*, o el poder legítimo. Este es probablemente el más complejo de los tipos de poder tratados aquí, que incorpora las nociones de la sociología estructural del grupo-norma y el rol-orientado. Donde la cultura y la costumbre cumplen el papel de legitimadores. 4) *Referent power*, o el poder de referencia. Está basado en la identificación existente entre el que tiene el poder y el afectado por el poder. En este caso no hay dominación, ya que uno de los sujetos de la relación social, obedece el mandato del otro por mera simpatía. Y 5) *Expert power*, o el poder de experto. Este tipo de poder se relaciona con el anterior, en la medida en que no existe dominación, incluso, pueden existir intereses de ambos lados, es una relación recíproca<sup>170</sup>.

### 3.2.2 Michael Foucault:

Desde la perspectiva de Foucault, el poder es una vasta tecnología que atraviesa al conjunto de las relaciones sociales; una maquinaria que produce efectos de dominación a partir de un cierto tipo de peculiares estrategias y tácticas específicas<sup>171</sup>. De acuerdo con esta lógica, el poder se difunde cotidianamente mediante infinitos mecanismos y prácticas sociales, los cuales al actuar, producen un conjunto de relaciones que siempre son desiguales.

Si observamos detenidamente los tipos de poder de Weber, nos damos cuenta que el poder se refiere al sistema de gobierno, el presidente, el parlamento y el rey, son los sujetos que poseen el poder, es algo así como el macropoder. Sin embargo, fue Foucault quien prestó su atención a los micropoderes, ya que éstos son los que constituyen la sociedad: la familia, la escuela, la iglesia, la cárcel, son ejemplos de instituciones donde encontramos la presencia de los micropoderes<sup>172</sup>. Pese a esto, el micropoder en Foucault se relaciona con la dominación y la coacción, esto queda evidenciado en el dialogo con Deleuze: “Las mujeres, los prisioneros, los soldados, los enfermos en los hospitales, los homosexuales, han abierto en este momento una lucha específica contra la forma particular de poder, de imposición, de control, que se ejerce sobre ellos”<sup>173</sup>.

Sin embargo, cuando hacemos una lectura más concienzuda de este autor, encontramos que relaciona lo particular con lo general utilizando una metodología que transita de abajo hacia arriba, es decir, Foucault hace la conexión entre el

---

<sup>170</sup> *Ibíd.*

<sup>171</sup> FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*. Madrid: Editorial La Piqueta, 1980.

<sup>172</sup> *Ibíd.*

<sup>173</sup> *Ibíd.* p. 86.

macropoder y el micropoder: “Se debe hacer un análisis ascendente del poder, arrancar de los mecanismos infinitesimales, que tienen su propia historia, su propio proyecto, su propia técnica y táctica, y ver después como estos mecanismos de poder han sido y todavía están investidos, colonizados, doblegados, transformados, desplazados, extendidos, etc., por mecanismos más generales y formas de dominación global (...) hay que analizar la manera como los fenómenos, las técnicas, los procedimientos de poder funcionan en los niveles más bajos (...) pero sobre todo cómo son investidos y anexionados por fenómenos más globales y cómo poderes más generales pueden insertarse en el juego de estas tecnologías al mismo tiempo relativamente autónomas e infinitesimales del poder”<sup>174</sup>.

### 3.2.3 Niklas Luhmann:

Junto a las nuevas nociones de poder, encontramos la visión de Niklas Luhmann, para quien el poder significa generalización y reconocimiento colectivo de cierto número de cualidades que pueden o no estar en manos de un grupo específico de individuos. Otra peculiaridad expuesta por la teoría luhmanniana consiste en determinar, con el acto de poder, la actividad de confianza y consenso; este acto de poder resulta ser más exitoso en la medida en que los actores participantes del mismo incrementan su libertad por el número de alternativas presentes<sup>175</sup>. Esto supone que las dos partes de una relación están en condición de ejercer prestaciones selectivas y, sobre todo, que pueden ampliar la variabilidad de la magnitud del poder. De igual forma, entramos en un cambio de paradigma, en donde el poder ya no es solo visto en relación con la dominación y la coacción y, donde existe la posibilidad de que el afectado por el poder acepte o no la premisa del que ostenta el poder. Como asegura el propio Luhmann: “El poder es siempre parte de una relación social en la que la acción siempre habría podido ser diferente desde ambos lados de la relación”<sup>176</sup>.

### 3.2.4. Hannah Arendt:

De la misma manera, en los postulados de Hannah Arendt encontramos una ruptura entre dominación y poder. Para Arendt, el poder es entendido como la capacidad y la posibilidad que tiene el hombre de actuar en el espacio público. De alguna forma podríamos estar hablando de un *poder dentro*, que busca centrar la atención sobre el comportamiento socialmente estructurado y culturalmente moldeado de los grupos y sobre las prácticas de las instituciones. Estas son instancias en las cuales se manifiesta el poder pero como un aspecto más procesual.

---

<sup>174</sup> CEBALLOS, Héctor. Foucault y el poder. Dialogo Abierto. México: Coyoacán, 2005.

<sup>175</sup> TRUJILLO, Milton Fernando. Resignificación del poder. Bogotá: Universidad del Tolima, 2009.

<sup>176</sup> LUHMANN, Niklas. Sistema social. Lineamientos para una teoría general. México: Alianza, 1991. p. 86.

El *poder* es siempre un poder potencial y no una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la *fuera*. Mientras que esta es la cualidad natural de un individuo visto en aislamiento, como función corporal, el *poder* surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento que se dispersan<sup>177</sup>.

Como observamos, existen concepciones del poder que se alejan de la dominación y de la coacción, de ahí podemos fundamentar el tipo de poder que está presente en la comunidad, ese poder existente que a partir de sus características únicas es el generador de normas de una comunidad.

### 3.3 El poder generador de normas en la comunidad:

Cuando nos referimos al poder como generador de normas se está distanciando significativamente de la relación del poder como creador de leyes. La relación del poder y ley, como lo vimos anteriormente, se basa en la dominación y la coacción, además de que ese poder pertenecer a la órbita del macropoder. Al hablar del poder que genera normas en la comunidad, se inmiscuye en el cosmos de los micropoderes, entendiendo los micropoderes no en el sentido foucaultiano, sino, como los poderes que se encuentran localizados en los elementos que componen la sociedad en general, como la comunidad. Esto quiere decir, que dentro de una comunidad no solo existe una clase de poder, ahí comparten proximidades varios micropoderes que direccionan su actuar distintamente.

El poder comunal, por así llamarlo, se caracteriza por no ser uno solo. Es decir, se llama poder comunal al conjunto de poderes que generan normas en una comunidad. El poder comunal puede tener algo de coacción, como el caso del poder legítimo. El poder legítimo como poder comunal, lo podemos observar en la relación padre e hijo, o mejor, en las relaciones familiares (en el sistema de parentesco), donde, según sea el caso, puede existir coacción o no. Este tipo de poder es el que crea normas dentro de una familia, cómo levantarse temprano, comer a tales horas, ayudar en las labores etc. Este poder comunal legítimo –en algunos casos– ha propiciado el trabajo familiar conjunto en los talleres de los artesanos del Carnaval, creando ciertas normas que mediante un proceso histórico han derivado en costumbres.

El concepto de poder en Luhmann parte de la no dominación, donde la relación de poder se da como un juego de posibilidades entre los sujetos. Esto ocurre en el poder de referencia y el poder experto al que se refería French y Rever. El poder comunal de referencia y el poder comunal de experto, obedece a las libertades

---

<sup>177</sup> ARENDT, Hannah. La condición humana. Barcelona: Paidós, 1993.

compartidas de los involucrados en la relación. El primero, se diferencia del segundo, en tanto que no toma, en gran medida, el rol profesional, sino el rol social. Por esto, el poder comunal de referencia va dirigido a cualquier sujeto de la comunidad, como al grupo de amigos. El poder comunal de experto está dirigido a cierto grupo de sujetos de la comunidad, en donde prima el aprendizaje, esta es la relación existente entre el maestro y el aprendiz, y en este caso también se podría decir que hay algo del poder de recompensa. El poder comunal de referencia y experto generan normas que se pueden manifestar como usos y convenciones.

En conclusión, el poder comunal es un poder localizado, donde podemos encontrar rasgos de dominación, pero en mayor medida, juego de posibilidades. Podemos decir que el poder comunal es un *poder dentro* y que el cúmulo de poderes que se dan dentro de una comunidad se conceptualiza como un único poder: el poder comunal, que es el que genera las normas de la comunidad.

#### 4. NORMAS Y COMUNIDAD

El término “norma” puede dar lugar a múltiples (mal) interpretaciones, muchas de ellas nos llevan a relacionarla y reducirla a la ley. Sin embargo, la ley es solo un tipo de norma de las muchas que encontramos en nuestro mundo de la vida. Existen conductas que sin darnos cuenta están determinadas por una norma, como afirma Norberto Bobbio: “Nuestra vida se desenvuelve dentro de un mundo de normas. Creemos ser libres, pero en realidad estamos encerrados en una tupidísima red de reglas de conducta, que desde el nacimiento hasta nuestra muerte dirigen nuestras acciones en esta o en aquella dirección. La mayor parte de estas normas se han vuelto tan comunes y ordinarias que ya no nos damos cuenta de su presencia”<sup>178</sup>.

Quando dos personas se saludan, cuando la más joven cede el paso a la mayor, cuando los electores introducen una papeleta de voto en la urna, cuando el automovilista obedece al golpe del silbato del gendarme, cuando un cristiano asiste a la misa dominical o celebra sus pascuas; ahí nos estamos refiriendo a normas<sup>179</sup>.

Se llama norma a una regla general de actuar o de una conducta cualquiera: sin especificación concreta, o en relación con casos previamente determinados, la norma establece lo que debe o no debe suceder, según que este suceder esté condicionado con el querer de seres razonables, concretamente de hombres para

---

<sup>178</sup> BOBBIO. Óp. cit. p. 3.

<sup>179</sup> DUVERGER, Maurice. Sociología de la política. Barcelona: Editorial Ariel, 1988.

quien la norma ha de tener validez<sup>180</sup>. Esta concepción de la norma recae en una teoría denominada institucionalista, contraria al positivismo jurídico.

La concepción positivista del derecho –cuyo representante paradigmático es Hans Kelsen– se limita a la inmanencia de la forma jurídica: El derecho es norma y aplicación de la norma<sup>181</sup>. El positivismo, para Botero Uribe, recae necesariamente en un fetichismo de la ley y así como el fetichismo de la mercancía de que habla Marx se aplica como un velo que oculta las relaciones entre personas, las cuales aparecen en la superficie como relaciones entre cosas, el fetichismo jurídico, por su parte, sería el ocultamiento de las relaciones humanas vitales, previstas por el orden jurídico-social, que aparecen comprendidas en categorías jurídicas abstractas a través de artículos, párrafos e incisos<sup>182</sup>.

#### 4.1 Teoría Objetivista del Derecho

En oposición a la teoría positivista surge la teoría objetivista –también denominada marxista–, que sostiene que el derecho es vida material y que la única realidad es la relación social. El representante más sobresaliente de la teoría objetivista del derecho, es el ruso Evgueni Bronislavovich Pashukanis, quien al anclar el derecho a la vida social y destacar la forma específica de su objetividad, se situaba en un punto de vista diametralmente opuesto al de la teoría normativista de Kelsen.

Kelsen concibe el derecho como un conjunto de normas que se explica por sí mismo al margen de las relaciones sociales, la norma se convierte en el fundamento lógico y fáctico de las relaciones jurídicas. Pashukanis afirma que tal teoría del derecho que a priori vuelve la espalda a las realidades de hecho, es decir a la vida social, y que se dedica a las normas sin ocuparse de su origen o de sus relaciones con cualesquiera intereses materiales, no tiene nada que ver con la ciencia, y ellos es así porque no explica el derecho como fenómeno social y objetivo<sup>183</sup>.

El problema de la teoría de Pashukanis radica en obviar el marco en el que se desarrollan las relaciones sociales, y en pensar que el derecho –y la norma– surgen en condiciones de desigualdad en el poder, es decir, el derecho solo es visto como sinónimo de coacción. En este sentido, Pashukanis se incluye en un marxismo ortodoxo, donde el derecho como conjunto de normas que son impuestas coactivamente –con la llegada del comunismo– deja de existir. Sin

---

<sup>180</sup> TÖNNIES. Óp. cit.

<sup>181</sup> KELSEN, Hans. Teoría pura del Derecho. Madrid: Trotta, 2011. p. 43.

<sup>182</sup> BOTERO URIBE, Darío. Teoría Social del Derecho. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004. p. 45.

<sup>183</sup> SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo. Pashukanis teórico marxista del derecho. En: Revista Dialéctica. México: Universidad Autónoma Metropolitana. 1976, p 99 – 119.

embargo, Lenin reconoce que con el comunismo no desaparecerán todas las normas, sobrevivirán las normas de convivencia que no se fundamentan en la coacción.

Así, la teoría objetivista de Pashukanis –apoyada en Lenin–, reconoce que las normas son producto de las relaciones sociales, que no siempre se originan de la coacción y que existen normas que se alejan de una génesis estatista. No obstante, y como se menciona, la teoría objetivista suprime el marco de las relaciones sociales, es decir, se olvida en qué contexto se dan dichas relaciones, no toma en cuenta las instituciones sociales.

#### 4.2 Otto von Gierke: El trance del objetivismo al institucionalismo

El jurista alemán Otto von Gierke, construye una teoría general del derecho en la que analiza las normas a partir de una doble perspectiva: desde el Estado y desde las infraestructuras. Respecto de las infraestructuras, Gierke ha dicho que es capaz de producir derecho toda comunidad orgánica. Las infraestructuras, en Gierke, son concebidas como la base de toda agrupación social<sup>184</sup>, tal es el caso de la familia y el grupo de amigos. Es interesante observar, que cuando Gierke se refiere a “comunidades orgánicas” se está hablando de comunidades en el sentido sociológico de Tönnies, es decir, las infraestructuras son formaciones sociales comunitarias (comunidad) y el Estado es una formación social societaria (sociedad).

La visión del derecho desde las infraestructuras es una concepción no estatista del derecho, que parte de una visión objetivista en cuanto a las relaciones sociales, pero que se enmarcan en lo que él denominó: “pluralismo comunitario”; concepto que nace a partir de la supremacía del organismo social sobre el individuo, y que Benigno Pendas lo pretende explicar digiriéndolo desde sus raíces filosóficas:

[...] con todo ello, Gierke muestra una vida social llena de entes vivos y reales que personifican el espíritu del pueblo, formando un "orden existencial superior que se eleva sobre los órdenes vitales de los individuos", los cuales dan sentido a su existencia en la referencia a la vida colectiva superior. De este modo, aplica al Derecho las ideas de Schelling, que conoce especialmente a través de Dilthey; el concepto del organismo social, formulado por Gierke, es -en rigor- una categoría de las ciencias del espíritu, una categoría metafísica. La teoría social de

---

<sup>184</sup> PENDAS, Benigno. Teoría del Derecho y el Estado en Otto von Gierke. En: Anuario de la Facultad de Derecho de Alcalá de Henares. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. 1991, p 109 – 160.

Gierke se apoya así en una base ontológica; la sustancia espiritual del pueblo encuentra la forma adecuada en estos organismos sociales<sup>185</sup>.

En este sentido, se puede ver como Gierke le proporciona un sentido subjetivo a las infraestructuras como generadoras de derecho y en consecuencia de normas, lo que compromete la fuerza que le impregna a su teoría. No obstante, es importante resaltar el aporte de Gierke a la teoría institucional del derecho, ya que es él, a partir de enmarcar las relaciones sociales en los organismos sociales, quien cimienta la base para construir una teoría en la que el derecho no solo este en función del Estado, y donde las normas son concebidas fuera del positivismo jurídico.

#### 4.3 Teoría Institucional del Derecho

Uno de los representantes más importantes de la teoría Institucional es el jurista italiano Santi Romano, quien se inspira en la teoría gierkeniana y posteriormente materializa los organismos sociales en las instituciones. Romano toma de Gierke la concepción de las infraestructuras como generadoras de normas, y de la misma forma relaciona las instituciones con las infraestructuras del mundo de la vida<sup>186</sup>.

Según esta concepción el derecho tiene que responder a las relaciones sociales y a la realidad social que se presenta en y a partir de las instituciones. Las normas vienen dadas por las relaciones reales de las normas con las personas, sus conductas y sus instituciones sociales<sup>187</sup>. De esta forma, las instituciones entrañan siempre informaciones prácticas –objetivas– que pueden transformarse en normas. En relación con la importancia de esta teoría, Bobbio manifestó:

A la teoría institucionalista hay que reconocerle el mérito de haber ampliado el horizonte de la experiencia jurídica más allá de las fronteras del Estado. Haciendo del derecho un fenómeno social (...), la teoría de la institución rompió el círculo cerrado de la teoría estatalista del derecho, que considera derecho solamente al estatal, que identifica el ámbito del derecho con el ámbito del Estado<sup>188</sup>.

Como ya se mencionó, la concepción institucional del derecho se centra en la relación social que establece la interacción dentro de una institución –comunidad– y esta genera en la praxis misma una distinción entre las conductas que la

---

<sup>185</sup> *Ibíd.* p. 128.

<sup>186</sup> RODRIGUEZ, Lino. El pensamiento institucional de Santi Romano. En: Anuario de la Facultad de Derecho. Mérida: Universidad de Mérida, 1972. p. 129 – 145.

<sup>187</sup> WEINBERGER, Ota. La existencia institucional del derecho. En: Contrastes: Revista Interdisciplinaria de Filosofía. Málaga: Universidad de Málaga. 1999, vol. 4. p. 213 – 229.

<sup>188</sup> BOBBIO. *Óp. cit.* p. 9.

comunidad estima admisibles y válidas, y las que son rechazadas por considerar que interrumpen la fluidez y la armonía de la interacción. Estas normas permiten que la comunidad se autolegisle. Con respecto a la importancia de la autolegislación frente al positivismo jurídico, Botero Uribe dijo:

[...] la dominación, la violencia, la opresión distorsionan grandemente la capacidad de los grupos sociales de autolegislarse. El Estado contemporáneo está reemplazando masivamente esas formas genuinas de pensamiento preordenador y de control social por una normatividad positiva, que configura una monstruosa alienación jurídica y política de la sociedad. Formas que pueden incluirse con pleno derecho en un catálogo del totalitarismo contemporáneo<sup>189</sup>.

En síntesis, las normas que se presentan en la comunidad deben ser comprendidas desde la teoría institucionalista del derecho, reduciendo el término de institución a lo que Gierke llamo infraestructura, donde tiene primacía el contenido sobre la forma, y se recrean las normas en la cotidianidad a partir de las relaciones sociales. En la comunidad se provoca un proceso de autolegislación, que es posible gracias al poder comunal. El poder comunal origina normas sociales que por una reinterpretación individual, cultural y social, se establece como un sistema normativo.

## 5. EL SISTEMA NORMATIVO

“Pero, ¿acaso hay principio en una teoría que se mueve no lineal sino circularmente? Difícil asunto para juristas acostumbrados a jerarquías normativas, a partes generales y especiales, a esquemas piramidales y en cascada.”

Jesús Martínez García

### 5.1. La concepción de sistema

El término “sistema” es acuñado en principio por las ciencias duras, por lo tanto, ha sido el resultado de un intento por unificar el vocabulario científico<sup>190</sup>. Es así como, el sistema implica que las partes no pueden analizarse por fuera del contexto del todo. No obstante, como el término de “sistema” no es propio de las ciencias sociales, se puede observar que este término ha sido acuñado multitud de veces en las diferentes áreas del conocimiento, así encontramos los sistemas

---

<sup>189</sup> BOTERO URIBE. Óp. cit. p. 37.

<sup>190</sup> RITZER, George. Teoría sociológica moderna. Madrid: Mc Graw Hill, 2002.

biológicos, los sistemas del cuerpo humano, los sistemas informáticos, entre otros. Sin embargo, Buckley describió así la preocupación central de la teoría de sistemas que nos concierne: “El tipo de sistema que nos interesa puede describirse, en sus rasgos generales, como un complejo de elementos o componentes directa o indirectamente relacionados en una red causal tal que cada componente está relacionado con, al menos, algunos otros de una manera más o menos estable dentro de un determinado período de tiempo”<sup>191</sup>.

El sistema que vamos a tratar, hace referencia a un conjunto de relaciones, que debe ser entendido en términos de proceso, especialmente como redes de información y comunicación. Como afirma George Ritzer: “la teoría de sistemas implica la integración de las grandes estructuras objetivas, los sistemas de símbolos, la acción, la interacción y la conciencia y la autoconciencia”<sup>192</sup>. Con todo esto, Luhmann profundiza más, y complementa la teoría de sistemas a partir de características aplicables al ámbito social.

### 5.1.1 El sistema de Niklas Luhmann

Luhmann se distancia de la concepción de sistema de su profesor en Harvard Talcott Parsons, distinguiendo dos problemas en el enfoque de su profesor. Primero, no deja espacio a la autorreferencia y, de acuerdo con Luhmann, la capacidad de autorreferencia de la sociedad tiene una importancia central para la comprensión de ella como un sistema. La autorreferencia se refiere a que el sistema es un conjunto de elementos que mantienen determinadas relaciones entre sí y que se encuentran separados de un entorno determinado<sup>193</sup>. Segundo, Parsons no reconoce la contingencia. Como consecuencia de ello, Parsons no puede analizar adecuadamente la sociedad moderna tal como es porque no contempla la posibilidad de que puede ser diferente<sup>194</sup>. Esto quiere decir que no se deben observar las actuaciones de los hombres como hechos, sino como posibilidades.

Otra característica en la concepción de sistema de Luhmann, es la autopoiesis. La denominada teoría de la autopoiesis, fue elaborada por los biólogos chilenos Maturana y Valera. Según esta teoría, un sistema es autopoietico en tanto es un sistema que puede crear su propia estructura y los elementos de que se compone<sup>195</sup>. Ritzer sintetiza las características de los sistemas autopoieticos de la

---

<sup>191</sup> BUCKLEY, Walter. La sociología y la teoría moderna de los sistemas. Buenos Aires: Amorrortu, 1977. p. 41.

<sup>192</sup> RITZER. Óp. cit. p. 223.

<sup>193</sup> LUHMANN, Niklas. Sociedad y sistema: la ambición de la teoría. Barcelona: Paidós, 1990. p. 18.

<sup>194</sup> RITZER. Óp. cit. p. 226.

<sup>195</sup> LUHMANN. Óp. cit. p.

siguiente forma: 1) Los sistemas autopoieticos producen los elementos fundamentales que forman el sistema. 2) Están organizados en dos sentidos: organizan sus propios límites y sus estructuras internas. Organizan sus propios límites distinguiendo entre lo que hay en el sistema y lo que hay en el entorno. 3) Por último, los sistemas autopoieticos son autorreferenciales<sup>196</sup>.

## 5.2. El sistema normativo de la comunidad

El sistema de proximidades cimienta la comunidad, la agrupa en su forma material, sin embargo, es gracias al sistema normativo que la comunidad funciona. Y ¿Cómo se genera el sistema normativo de la comunidad? Partimos de la idea de poder comunal, este permite que dentro de la comunidad se generen ciertas normas que a partir de una reinterpretación: individual, cultural y social se constituyan como un sistema normativo.

La reinterpretación y la aprehensión de las normas en el ámbito individual, permite que estas se instituyan en la comunidad como usos. Los usos parten del poder comunal no coactivo, es decir, el poder que permite que se genere el juego de posibilidades. Los usos, como aprehensión de las normas en el ámbito individual, recrea la implicación económica de la comunidad.

Cuando las normas son reinterpretadas y se da la aprehensión de ellas en el ámbito social, se generan convenciones en la comunidad. Las convenciones parten del poder comunal no coactivo, donde no existe dominación. En el conjunto de normas que se constituyen como convención es donde se observa más claramente el juego de posibilidades y, es a partir de estas convenciones que se manifiestan las implicaciones económicas e históricas de la comunidad.

Finalmente, la reinterpretación y la aprehensión de las normas en el ámbito cultural, posibilita el establecimiento de costumbres en la comunidad. Las costumbres parten del poder comunal en el que se mantienen rasgos de dominación, y también, del poder que permite el juego de posibilidades. Este es el caso de la familia, donde el padre instituye ciertas normas cotidianas, que en primera instancia son atendidas por la dominación tradicional del padre, pero existen casos, en que miembros de la comunidad comparten costumbres por la escogencia de esa posibilidad.

---

<sup>196</sup> RITZER. Óp. cit.

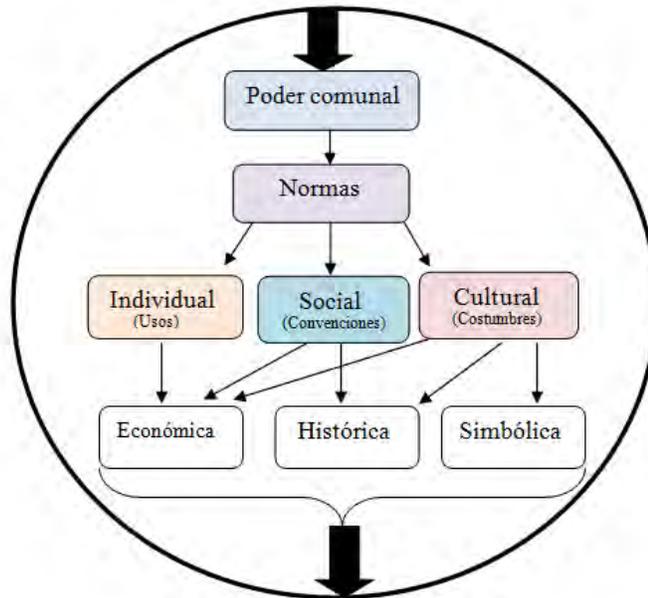


Fig. 3: Sistema normativo de la comunidad

El tipo de sistema al que corresponde el sistema normativo de la comunidad, debe ser entendido a partir de la construcción de sistema de Luhmann, donde el sistema es autorreferente, autopoietico y toma en cuenta las contingencias. Esto quiere decir, que el mismo sistema normativo produce los elementos fundamentales que constituyen el sistema, esto se causa por el paso de las implicaciones al funcionamiento de la comunidad y cíclicamente al poder comunal. Está claro, sin funcionamiento de la comunidad y sin recreación de sus implicaciones, tampoco existiría el poder comunal.

## CAPITULO III

### [LA COMUNIDAD DE LOS ARTESANOS DEL CARNAVAL DE NEGROS Y BLANCOS DE SAN JUAN DE PASTO]

#### 1. DE LA COMUNIDAD Y LA PROXIMIDAD: GESTANDO RELACIONES EN LA ANTESALA DEL CARNAVAL

##### 1.1. “Detrás del telón” del carnaval

Hablar del Carnaval de Negros y Blancos de San Juan de Pasto es adentrarse en un espacio de encuentro y de cultura, donde lo popular retorna a su forma básica y se convierte en fiesta. La celebración es el reflejo de un conglomerado de culturas las cuales, al enfrentarse a una interrelación constante, fundamentan cada uno de los elementos y saberes tradicionales que acarrea este tipo de procesos. Sin embargo, el carnaval ha sido reducido a la carnavalización, a su “puesta en escena”, siendo olvidado por los espectadores lo que ocurre “detrás del telón”, lo que está por fuera de lo observado: la preparación del carnaval.

A partir de los procesos de conformación, funcionamiento y finalidad de las formaciones sociales generadas en torno a la unión de los hombres, la teoría sociológica clásica desarrolló una tipificación de éstas y las dividió en dos grupos: las formaciones sociales comunitarias (comunidades); y las formaciones sociales societarias (sociedades). Cada una obedece a características peculiares, ellas se encuentran y se revelan en oposición y al mismo tiempo en dualidad. La una procede de la otra, la comunidad precede a la sociedad. Para los sociólogos clásicos Ferdinand Tönnies y Max Weber, la comunidad y la sociedad eran las dos posibilidades de agrupación de los hombres. No obstante, la una daba origen a la otra: la comunidad a la sociedad, el cambio obedecía a un proceso histórico que no es reversible.

Es interesante no perder de vista la permanencia (subsistencia) de comunidades en el contexto de la modernidad, y las peculiaridades que ellas han alcanzado a través de su proceso de permanencia histórica. Las características de estas formaciones sociales, que las llevaron a ser ubicadas en ese lugar privilegiado de la teoría sociológica clásica, han variado, pero no se asemejan, ni obedecen, a las características de las formaciones sociales societarias. En este contexto encontramos las comunidades presentes en los artesanos del Carnaval de Negros y Blancos de San Juan de Pasto.

El carnaval, que como Roberto Da Matta<sup>197</sup> sostiene, es uno de los tres tipos básicos de ritualizar el mundo, ha sido reducido a la carnavalización, es decir, a la denominada “puesta en escena”. La “puesta en escena” se caracteriza por los colores y el éxtasis de la fiesta, y para el caso del Carnaval de Negros y Blancos de San Juan de Pasto, también se ve abocado al juego y al desfile. En este sentido, el carnaval de Pasto, como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad, ha caído en una estetización, desconociendo todo el proceso comunitario que él conlleva.

La estetización del carnaval y la carnavalización son solo un resultado, lo que se encuentra por fuera de lo observado son innumerables procesos comunitarios que ameritan su estudio y reflexión; aquí convergen categorías teóricas –como la de *comunidad*– que permiten comprender las lógicas sociales de América Latina. La *comunidad* está inmersa en prácticas andinas de reciprocidad como La Minga o el Brazo Prestado. De esta forma, la comprensión del “detrás del telón” permite apreciar el carnaval de forma holística y nos adentra al estudio de la categoría de comunidad, la cual se engrana en las categorías de comprensión del pensamiento Andino.

A continuación se presenta una mira del carnaval desde las formaciones comunitarias de sus artesanos, es una mirada por fuera de lo observado. Sin embargo, se inicia por una breve explicación del artesano y el carnaval, además se involucra el arte popular que se relaciona con la idea de comunidad.

## 1.2. El Maestro y el Carnaval

Participar en el carnaval es retornar hacia lo popular como una construcción colectiva que tiene como base el encuentro; permite volver al lugar donde los sentimientos y los valores ancestrales se muestran en su máxima expresión, transformando los espacios y haciendo que los individuos se vuelvan uno y a la vez muchos, siendo creadores de su propia historia, sin saber que generan y a la vez parte de un relato mayor, convirtiendo la interacción en la fortaleza de una idea tan grande que abarca todo y a todos.

Como fiesta popular el carnaval de Negros y Blancos de la ciudad de Pasto es un reflejo de pensamiento propio, donde las tradiciones se recogen y se hacen arte

---

<sup>197</sup> DA MATTA, Roberto. Carnavales, Malandros y Héroes: Hacia una Sociología del Dilema Brasileño. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

en los sueños y las manos de los artesanos constructores de carrozas que tienen presente las costumbres y del sentimiento de la ciudad por el carnaval.

Como un momento de fiesta formulada para el rompimiento de esquemas que en una época determinada vincula a gran parte de los habitantes de la ciudad; los artesanos por el contrario realizan un análisis a través de sus creaciones, recogen sus experiencias, observan cómo se desarrolla la sociedad y presentan una crítica de la misma que se fortalece en la relaciones que se crean en los talleres y reflejan la tradición del trabajo comunitario base de la cultura pastusa.



Foto 10. Autor. José Revelo. Carroza “Lo que somos”. Autor. Leonardo Zarama. Enero 2013



Foto 11. Autor. Álvaro Chamorro. Carroza “La máquina de los sueños”. Autor. Arley Ortega. Enero 2014.

Como una comunidad, los artesanos constructores de carrozas atesoran elementos del pasado sobre todo las relaciones personales de ayuda mutua como el compadrazgo y sistemas sociales propios de la región, el valor de la familia y solidaridad entre los participantes, irrumpiendo en el sistema moderno y por el contrario sosteniendo una tradición, la cual, si dependiera del mismo sistema, sería una forma de lucro nada más.

La amalgama de expresiones que se fomentan en el Carnaval de Negros y Blancos de Pasto no son producto de la casualidad, son representaciones de la historia popular de la ciudad, en la cual, una sencilla alegoría aceptada y promulgada en el núcleo de los grupos populares demuestra la capacidad de abstracción y libertad de las personas, por ejemplo, la primera incursión de los artesanos de la ciudad como transformadores de las festividades la cual es relatada por Héctor Bolaños Astorquiza cuando comienzan las fiestas del 6 de enero:

Un grupo de artesanos trasnochados y aun con la borrachera del 5 de enero, se acerca al estanco de las Robby, en la calle Real, y mientras una de las muchachas se acicalan con motas de polvo, uno de los artesanos aprovechando su descuido toma la mota de polvo y la arroja a

su compañero de juega y grita ¡que viva el negrito y el blanquito! El homenajeado repite la operación con todos sus compañeros, salen a la Plaza de la Catedral gritando ¡viva Pasto y el 6 de enero! Aunque esta celebración fue repudiada por la iglesia y las personas de edad por su inoportuna celebración en el día de reyes, pero fue conservada en los círculos de las personas humildes de la ciudad<sup>198</sup>.

Los artesanos son parte primordial en la historia del carnaval, con su creatividad han convertido a la ciudad en un espacio de reflexión donde sus obras muestran el pensamiento de una región y actualmente, son los que adornan el escenario para el juego del carnaval siendo a la vez parte de éste. Cada carroza es un impulso de muchas personas, son universos de relaciones que surgen alrededor de una representación creada por un sentimiento incondicional sobre la ciudad y una incomparable imaginación, el cual recae principalmente sobre el maestro artesano del carnaval.

El carnaval como fragmento de cada persona de la ciudad, como los juegos y la manera de vivir cada desfile, es parte de la sabiduría popular, sin embargo, para los maestros, esta forma de aprendizaje ha influido enormemente en su participación en el carnaval pues les ha brindado herramientas que fortalecen su creencia en la tradición. José Ignacio Chicaiza, uno de los maestros de mayor reconocimiento por su trayectoria participando en el desfile del 6 de enero, comenta la influencia que ejerció su descubrimiento del gusto por la vida para el carnaval:

Haber, yo comencé desde muy niño, ósea me gustó el carnaval, porque veía un gran maestro que ya no existe que es el maestro Zambrano, yo fui fanático de él desde muy niño, quise aprenderle pero con una desventaja de que en ese tiempo había mucho egoísmo y no me hicieron entrar al taller, entonces yo madrugaba 3 de la mañana el 5 para amanecer 6 a mirarlo a hacer el montaje de las figuras y eso me quedó grabado a mí para seguir adelante con esta ardua tarea<sup>199</sup>.

Desde otra perspectiva, el maestro Leonardo Zarama en su relato pone de presente que fue espectador del carnaval desde su niñez como el maestro Chicaiza, sin embargo, centra su atención en el desarrollo de la fiesta y la posibilidad de aportar al carnaval:

He, porque el hecho de niño de haber mirado esa fiesta, he, teniendo uso de razón y esa alegría de la gente de Pasto admirar, entonces a uno lo contagio y, bueno, el llegar la ilusión era de llegar a participar en algo, en comparsas todo eso, pero me llamo la atención las carrozas, y desde

---

<sup>198</sup> ZARAMA VÁSQUEZ, German. Sombras y Luces del carnaval de Pasto, carnaval cultura y desarrollo. Pasto:Fondo Mixto de cultura, 1999.

<sup>199</sup> Entrevista Maestro José Ignacio Chicaiza. Enero 2013.

ese tiempo invente un grupo, aprendí en el taller de unos maestros famosos, y bueno, desde allá, acá siempre he conservado y es, he tenido un buen equipo de trabajo<sup>200</sup>.

Con la experiencia adquirida en el carnaval y con el recuerdo del primer acercamiento a un taller, cada maestro actualmente busca ser un constructor de ciudadanía y de nuevas generaciones para el carnaval, mostrando que siempre está presente en las personas que los acompañan y en ellos mismos las ganas de participar, sin embargo, este aprendizaje se basa en un paso por antiguos talleres que no siempre brindaron las oportunidades propicias para fomentar el conocimiento y las habilidades propias del oficio. Este tipo de vivencias han permitido que los maestros abran los talleres para cualquier persona interesada en dar un poco de su tiempo y su esfuerzo para el carnaval, fundamentando sus talleres como verdaderas escuelas que enriquecen la fiesta, como lo relata el maestro Chicaiza:

Herencia artística no tengo ninguna, ninguna persona de mi familia que haya sido artesano, pero dentro ya del taller mío si tengo alguna gente, inclusive mis hijos que han seguido los pasos míos, porque yo les abrí el taller cuando a mí cuando era niño me lo cerraron<sup>201</sup>.

El egoísmo de tiempos anteriores se encuentra en otras historias de maestros del carnaval, pero a la vez, también demuestra el cambio que se ha dado en la mentalidad de los mismos, donde no solo se abre el taller sino también la posibilidad que brinda el compartir a aportar a la creación, como lo explica el maestro Zarama:

Hablar con el maestro que nos enseñó, y bueno, comenzar a diseñar las ideas, inclusive, cuando estaba con él, nos poníamos a hablar, “hagamos esto, entonces esto me parece”, y entonces, uno depende de eso también, por eso ahorita estoy rodeado de muchos compañeros, jóvenes que les trasmito yo “que te parece que voy a hacer este motivo”, y ellos comienzan, y yo comienzo a moverles el cerebro y ellos comienzan ¡no!, hay muchos valores aquí. (...) en realidad, antes los maestros de antes eran egoístas y ellos no más, ellos eran los “yo yos”, ellos hacían el diseño, ellos trabajaban, ellos pintaban, acá, en realidad esto se ha vuelto como una empresa y bueno, se descentraliza todo<sup>202</sup>.

Como trasmisores del trabajo y la vida para el carnaval los maestros fomentan una serie de relaciones que no se detienen en su crecimiento, muchas de las personas que fueron parte de sus talleres o conocen sus historias toman su ejemplo para

---

<sup>200</sup> Entrevista Maestro Leonardo Zarama. Diciembre 2012.

<sup>201</sup> Entrevista Maestro José Ignacio Chicaiza. Enero 2013.

<sup>202</sup> Entrevista Maestro Leonardo Zarama. Diciembre 2012.

seguir con la tradición de las carrozas en el carnaval, lo que conduce a una agrupación creciente de manos y pensamientos para el carnaval.

Gracias al trabajo que durante años han venido realizando los maestros constructores de carrozas el carnaval ha alcanzado un status como espacio generador de cultura, aquí se convierte en la ventana que muestra al mundo la creatividad basada en una tradición de trabajo recíproco y la solidaridad. Diego Caicedo muestra la necesidad de transmitir sus sentimientos siendo el medio más propicio su creación y el carnaval:

lo más importante que cada obra de estas (...) a mí me gusta trabajar todo el tiempo en esto y es como un grito que yo pego, llevándome a una loma y que toda la gente me escuche sobre lo que yo necesito, sobre cómo deben comportarse, entonces la idea es esa, y ahora lo que voy a gritar con mi carroza es decirles que eso es Pasto, y este es Pasto cuando los recibe a todo el mundo, así con esa energía para que ganen el ambiente<sup>203</sup>.

Desde su perspectiva cada maestro ha buscado plasmar en su carroza su experiencia en el carnaval y con su trabajo, transmitir su conocimiento para mantener la tradición y mostrar la ciudad como una cuna de cultura.

El carnaval es aquella oportunidad en la que uno puede interpretar todos los sentimientos, se los puede convertir en objetos de una representación de una cultura<sup>204</sup>.

En esta tarea cada maestro no se reconoce como un individuo que trabaja por interés propio, se siente parte de un colectivo mayor que recoge las costumbres para evolucionar y realizar su propia interpretación del proceso de la ciudad y busca exaltarla ante el mundo. Leonardo Zambrano resalta la labor de construcción colectiva de este modo de vida:

Participar en el carnaval personalmente por lo que le había dicho, la gran oportunidad de demostrarle al mundo entero que nosotros somos parte, somos un puñado de personas que queremos con nuestras manos demostrar cual es nuestra cultura, entonces, digamos, la manera como la expresamos dentro de la parte objetiva y subjetiva<sup>205</sup>.

Además resalta la evolución propia de este selecto grupo y considera el trabajo de sus colegas como un aliciente para mejorar:

ha surgido una magia, una magia en los compañeros, se han pulido más en estos 28 años los que nosotros hemos hecho, es desde tiempo tratar

---

<sup>203</sup> Entrevista Maestro Diego Caicedo. Diciembre 2012.

<sup>204</sup> Entrevista Maestro Diego Caicedo. Diciembre 2012.

<sup>205</sup> *Ibíd.*

de mantenerse con estos motivos y bueno, ha surgido gente joven que ha revolucionado y a estado, está sacando carrozas muy bonitas, pero nosotros no nos quedamos atrás<sup>206</sup>.

Desde el aplauso del desconocido el día del desfile, hasta el compartir de las experiencias del carnaval en otras fiestas similares, aportan para que el maestro siga creciendo para el carnaval. Muchos de los maestros y sus colaboradores tienen un elemento común en la búsqueda de un reconocimiento para el carnaval, y miran a su creación como un aporte significativo para la cultura de la ciudad y un el crecimiento de la fiesta.

nosotros somos en tanto, entonces, callados, reconocidos por eso aquí en Pasto, el 6 de enero explotamos y sacamos el otro yo, y acompañados con eso, con toda esa expresión de gente que viene de otros lados, entonces esta ciudad se convierte en una locura, pero es una locura en la cual nosotros somos pacíficos, donde no hay violencia, donde el carnaval es lo que sirve, en confraternidad, donde todos vivimos, el rico con el pobre, el político con el... bueno, religiones, todo el mundo es un solo, y la importancia que tiene este carnaval es eso, que cuando uno pasa, nadie es espectador, todos somos protagonistas de la obra, entonces esa es la gran importancia que tiene este carnaval por eso fue patrimonio de la humanidad por la UNESCO<sup>207</sup>.

A medida que el maestro encuentra su lugar en el espacio del carnaval a través de los años con su participación en la fiesta, ha creado para una leyenda, que actualmente se refleja en la creación de estirpes que viven para el carnaval. Por ejemplo, la familia Chicaiza ha tenido tres maestros que a pesar de pertenecer a un círculo familiar han desarrollado obras distintas, ampliado para si el reconocimiento de su estirpe carnavalesco.

El primero en incursionar en el carnaval como constructor de carrozas es el Maestro José Ignacio Chicaiza, el cual ha venido participando durante 54 años en el carnaval, seguido por sus hijos, Oscar y Oswaldo Chicaiza, los cuales toda sus vidas han estado forjadas por el carnaval; ahora los dos trabajan independientemente, y así lo describe Oswaldo:

La parte tradicional la llevo en las venas, es parte de las raíces, mi papá, desde cuna venimos como formándonos en esta cuestión artística y vamos con ese linaje en el carnaval, en las artesanías de años por años, estar mostrando nuestras obras y pues nace ya directamente ya por la cuestión de competencia personal, llevar esa cuestión “bueno yo quiero

---

<sup>206</sup> Entrevista Leonardo Zarama. Diciembre 2012.

<sup>207</sup> Entrevista Maestro Diego Caicedo. Diciembre 2012.

superar al maestro”, darle como ese, el orgullo del legado que él nos ha dado<sup>208</sup>.

El desarrollo formal del carnaval como fiesta magna de la ciudad se ha gestado por las leyendas de los artesanos del pasado, un claro ejemplo de ello es el maestro Zambrano, el cual es nombrado por la gran mayoría de maestros artesanos que participan con sus carrozas en la actualidad, o Chicaiza y Narváez, los cuales han formado alrededor de su historia una pequeña cofradía que alimenta el alma del carnaval.



Foto 12. Autor. Cristal Morillo. Maestro Sigifredo Narváez. Diciembre de 2009.



Foto 13. Autor. Alvaro Chamorro. Maestro José Ignacio Chicaiza. Enero 2013

Estas cofradías formadas por los maestros son parte indispensable para la trascendencia del carnaval, acogen a las personas que colaboran en la elaboración de la carroza con su propia visión del carnaval, pero al entrar en contacto con él, cambian sus perspectivas, y además de aprender sobre las técnicas, entienden que pasan a ser parte de una familia que se reúne cada año, que crece y se fortalece en el trabajo en equipo.

Al reunir a un equipo de trabajo, el maestro es la base una red de vínculos que se mantienen en el tiempo y se encuentran ligados por el amor al carnaval, permitiendo que este se prologue y no dependa de disposiciones de un sistema.

### 1.3 El Grupo artesanal y el taller como semillas para el carnaval

La búsqueda de un autoreconocimiento por parte de grupos populares se construye desde una perspectiva de acciones colectivas y alternativas de pensamiento propio, basadas en relaciones de reciprocidad y confraternidad tradicional con una gran carga histórica, las cuales brindan a estos grupos la

---

<sup>208</sup> Entrevista Maestro Oswaldo Chicaiza. Enero 2013.

posibilidad de sobreponerse a la arremetida de un sistema que busca homogeneizar e incluir en un solo conglomerado elementos humanos, sin tener en cuenta el valor de la diferencia.

Estos elementos sustentan un espacio mental de construcción colectiva, el cual lleva un ritmo distinto al resto del sistema y responde a una necesidad histórica que fomenta la formación de identidades ciudadanas con cultura propia y una visión popular.

Hay ciertos grupos de población con características sociales e históricas únicas que les permiten mantenerse relativamente inalterables, con elementos identitarios que refuerzan una conciencia que los acerca a sus semejantes, y través de un lenguaje común a ellos, buscan la manera de expresar conscientemente las nociones que han formado de sí mismos, creando su propia interpretación del mundo.

Históricamente estos grupos populares se han visto representados en el gremio artesanal, siendo los actores que demuestran la libertad inherente a la actividad humana, y en el desarrollo de su trabajo, son capaces de transmitir cada momento en su proceso como generadores de su identidad.

Incrustados en esta dinámica se encuentran los artesanos constructores de carrozas del carnaval de Negros y Blancos de Pasto, los cuales llevan en su esencia una cultura que se ha sobrepuesto a los sinsabores de una historia de violencia<sup>209</sup> y rechazo, y a pesar de estas, mediante expresiones colosales como el carnaval han planteado un escenario de construcción de ciudad.

El carnaval de Pasto tiene su fundamento en la narrativa de lo popular, configurando lo artístico como una amalgama de prácticas cotidianas, que en un espacio y tiempo determinadas, buscan la reivindicación de la identidad y una catarsis colectiva, estableciendo una relación recíproca entre los artesanos, que decoran la imaginación, y los participantes del desfile, que esperan cada año la

---

<sup>209</sup> Por ejemplo, uno de los acontecimientos más violentos que desafortunadamente se dieron en la ciudad fue la entrada durante la guerra de independencia del Batallón Rifles a Pasto, el cual es relatado por Alberto Moctezuma: "hay gentes para quiénes no se cumplen aquellas condiciones ideales de la noche de Navidad, porque lo impiden tristes estados de sinventura, guerra, miseria, soledad. Como no se cumplieron para a ciudad de Pasto en el año remoto de 1822. No hubo villancicos en aquel 24 de diciembre, que no ha podido ser olvidado, ni hubo luces de colores, ni sonaron alegremente las campanas de las iglesias de entonces, que se llamaban Santiago, San Juan Bautista, Taminanguillo y San Andrés(...)  
(...) bajo la vista gorda del general Sucre, los vencedores se entregaron al saqueo de la ciudad, distinguiéndose por sus atrocidades el famoso batallón Rifles, con su jefe Arturo Sanders a la cabeza (...) Tomado de: MONTEZUMA HURTADO, Alberto. Nariño tierra y espíritu. Banco de la República. Bogotá. 1982. En: Una Villa en los Pastos. Compilación. Pasto: Districomputo, 2003. p. 62.

oportunidad de salirse de sí mismos para volverse uno con sus semejantes y obtener nuevas visiones de la ciudad.

Sin embargo el carnaval trasmite vida desde muchas perspectivas; pues brinda infinitas posibilidades de compartir, una de ellas es la representación en un artesano de innumerables manos y reflexiones que no buscan más que regalar su esfuerzo para una creación que aviva los sentimientos de una región.

Materializar algo tan imponente como una carroza requiere de parte del artesano una extraordinaria capacidad creativa que surge de elementos del pasado, de la literatura y de su propia experiencia que le permiten conjugar una idea que lleve a meditar al espectador; y a la par, poseer un gran amor por la ciudad y por el carnaval, sintiendo en sus venas el peso de la tradición. El maestro es un baluarte de la cultura del carnaval, pero no alcanza sus propósito sin un conjunto de personas que compartan este sentimiento arraigado en un modo de vida en el que el tiempo del goce solo es un fragmento de un periodo en el cual se ha pensado, construido he interiorizado el carnaval.



Foto 14. Autor. Alvaro Chamorro. Carroza "Entre el cielo y el suelo" ganadora Carnaval 2014.  
Autor. Carlos River Insuasty. Enero 2014

El grupo artesanal que participa en la construcción de carrozas para el carnaval conserva ciertas características que se asemejan al artesanado de la Edad

Media<sup>210</sup>, las cuales a pesar del tiempo todavía se pueden encontrar en estos grupos; el trabajo sigue siendo colectivo, todas las acciones se encuentran dirigidas a la construcción de la carroza; el taller como espacio de construcción de vínculos, es el mismo siendo el lugar donde el conocimiento se pasa de mano en mano; aún se maneja una jerarquía, todavía existe un profundo respeto por el maestro; además de ser el poseedor del conocimiento reúne alrededor de una idea y un sentimiento a sus compañeros; se da una construcción de relaciones entre semejantes, aunque hay una diferencia entre las actividades a realizar que se encuentran mediadas por las capacidades de cada persona, no rechazan a otros por su falta de conocimientos, todos son parte de una familia.

Entender el modo de vida de las personas que participan alrededor de la construcción de las carrozas es reconocer qué es vivir para el carnaval, lo que implica conocer la historia del artesano con el que están trabajando, pues las relaciones que se dan en los talleres están en buena medida influidas por la experiencia que el artesano tuvo en su acercamiento al carnaval.

Participar en la construcción de una carroza implica un cambio de la concepción que se tiene sobre el carnaval; este deja de ser un momento de disfrute, de descanso y de compartir con la familia para transformarse en un momento de reflexión sobre sí mismo, sobre la ciudad y la tradición, siendo el trabajo el reflejo de este cambio de pensamiento.

Cada persona que entra a trabajar en un taller crea un lazo con el carnaval pues amplía los círculos de transmisión de conocimiento y cultura a través de las relaciones de afinidad que se forman en este, convirtiendo a cada elemento dentro del taller, las funciones, las herramientas, los materiales en la base de prácticas que desbordan el sistema de poder y permiten que el carnaval sea el eco de independencia de un pueblo.

A la vez que son el soporte del maestro del carnaval, cada persona que trabaja en un taller responde a una necesidad histórica consigo mismo y con la ciudad, y en compañía de sus compañeros son las manos invisibles que colaboran incondicionalmente para mantener una cultura y una manifestación que evoca a los antepasados, mantiene viva la narrativa de la ciudad y permite la reflexión de la misma:

Para mí el carnaval es parte de la cultura pastusa si, carnaval, no puedo llamarlo que es un invento, creo que el destino lo puso en la ciudad, y la persona que está en el carnaval no puede salir, es un caso, yo entre hace un año trabajando con el mismo maestro, y pues, no es algo pasajero, eso se queda en ti, así yo no tenga, mi papá, ósea, ni nada de esas cosas, yo entre a trabajar independientemente y me quede en

---

<sup>210</sup> PIRENNE. Óp. cit. p. 29.

eso, o sea, soy una hija más, ahora me considero una hija más del carnaval<sup>211</sup>.

Los talleres de carnaval son espacios de energía que tienen como base la confianza, por eso, cada maestro se rodea de un círculo de personas que comparten su sentir.

La mayoría de personas son amistades, amigos que les gusta el carnaval, y la familia, no, toda la familia, mis hijos, ellos nacieron en el carnaval<sup>212</sup>.

La reunión que se da en los talleres esta mediada por círculos de proximidad, tanto parental como espiritual, siendo una prioridad la extensión del grupo:

Hay muchos amigos, familia, hay mucha gente que está de gancho en el carnaval, que no buscan, aquí tienen la oportunidad de trabajar, mucha gente aficionada, apasionada por el arte, y uno abre las puertas para que usted pueda he... este legado se hereda, así no tengan la misma sangre, o así no tengan el mismo apellido pero aquí siempre va a marcar la huella<sup>213</sup>.

En la posibilidad de crear talleres con la familia y los amigos se encuentra la capacidad de autoreconocer de cada maestro en el carnaval, por eso, se intenta mantener al grupo en las mejores condiciones técnicas para poder proseguir con el trabajo en cada taller, siendo un elemento importante para que se hagan más fuertes los lazos de proximidad entre el maestro y sus acompañantes:

Si, pues, son familiares, son sobrinos, amigos, vecinos, entonces, siempre les ha gustado, porque, en realidad el buen equipo que hacemos es bien, porque hay veces que no se quiere ir a otros talleres, porque en otros talleres se sufre mucho (...)único que hago es tenerles a ellos, que necesitan luz, que necesitan lámparas, ahí mismo les tengo, necesitan cualquier clase de herramienta, les logro, logro ubicar, pá que el trabajo no se detenga, entonces esa es una de las claves para (hee), poder que ellos se sientan bien y no se sientan estresados, porque hay mismo van a tener las herramientas, pueden descansar un rato, y bueno, ese es el trabajo en el taller<sup>214</sup>.

No se podría construir el escenario del carnaval sin compañía, y la contribución en un taller no depende de la contraprestación monetaria que pueda tener su participación, sino que responde a la necesidad de representar a la ciudad, por simplemente por brindar un apoyo que sienten que necesitan los artesanos:

---

<sup>211</sup> Entrevistas colaboradora Oswaldo Chicaiza. Enero 2013.

<sup>212</sup> Entrevista Maestro José Ignacio Chicaiza. Enero 2013.

<sup>213</sup> Entrevista Maestro Oswaldo Chicaiza. Enero 2013.

<sup>214</sup> Entrevista Maestro Leonardo Zambrano. Diciembre 2012.

Aquí hay amigos, amigos que trabajan por voluntad, que, amigos que ya vienen varios años, familiares, mi hijo, mm, mis otros hijos, ellos me ayudan a trabajar, cada quien, pues, cada año se va puliendo más, van aprendiendo, hasta que un día tienen la oportunidad ya de empezar a salir con sus propios motivos y poder dirigir ya un taller como este, es una escuela<sup>215</sup>.

El aporte de energía, de concepciones y experiencia de los colaboradores influye en los grupos artesanales que se forman en los talleres, pues definen las relaciones de reciprocidad dentro de estos, y en el trabajo se muestra la habilidad personal, los trabajos que se desarrollan en la vida cotidiana pasan a servir a la creación, llegando a participar hasta en la construcción de la idea y el diseño de la carroza o en partes de ella, y aunque hay tareas específicas que muchas veces solo pueden ser solventadas por ciertos colaboradores, no existe un menosprecio en escala de relaciones con las otras personas, todo tipo de actividades son realizadas por todos los colaboradores, sin importar que estos tengan mayor o menor experiencia en el trabajo de carnaval, convirtiendo esas falencias personales en aprendizajes que fortalecen el trabajo para el carnaval:

Yo estuve desde el principio, yo soy en parte la que está detrás de lo que es "Reencarnaval", es una idea que surgió, hace como, después que terminamos el anterior desfile (...) empezamos a trabajar lo que es el concepto, la investigación, la realización de los bocetos. (...)nace con un título, una investigación, nace el proyecto y ya empezar a materializarlo empezando ya con el trabajo, pues, yo, en si no, no tengo claro lo que es el tallado, como ponele un grupo de talento si, unos son buenos para tallar, los talladores ya hicieron su trabajo, pues yo también, hago a cargo de lo que es la pintura, ya voy a hacerle los tocados, los detalles a las caras, ya voy a trabajar más que todo eso de la personificación real de los elementos, va a hacer unos cuatro personajes (...)Pues hasta el momento yo cumplí con el papel de pintura, pero pues aquí manos son las que se necesitan, una hay que hacerle a todo, igual con el tiempo esas cosas se las va aprendiendo, ahorita no sé tallar, de pronto de aquí a unos años ya aprenda a tallar<sup>216</sup>.

De una manera más técnica, el conocimiento mayor de un oficio no excluye de hacer trabajos básicos de construcción, demostrando la confraternidad que se da en el taller:

Le hago la soldadura, a pegar papel, aquí no tenemos sino lo que nos toca hacer lo que hacemos, por gusto, con el amor al trabajo, eso no hay, que el niño, que eso, aquí, nosotros todos echamos papel, yo hago soldaduras, movimientos, aquí no hay restricción de nada(...) aquí nos

---

<sup>215</sup> Entrevista Maestro Diego Caicedo. Diciembre 2012.

<sup>216</sup> Entrevista colaboradora Oswaldo Chicaiza. Enero 2013.

dedicamos, porque aquí hay carpinteros, hay ebanistas, hay mecánicos y soy mecánico, y le puse amor a esto, entonces es ya no es sino el gusto que tiene uno por compartir haciendo la carroza<sup>217</sup>.

Aunque hay actividades que se realizan por sentimiento personal, las cuales pueden presentar una visión muy distinta del pensamiento que tienen las personas que están en los talleres:

Pues yo en primer lugar aquí está un hijo mío, si, y pues también mi ex esposo (jajaja), digamos así, me gusta colaborar, me gusta servir en este momento que ellos están difícil, están un poquito apretados, no hay quien les cocine, no hay quien les paso un algo en el momento del hambre y yo les colaboro (...)Le cuento de que (jajaja), digamos que no me gusta mucho que digamos, sino que es por ayudarles, a mí, a mis hijos, a mi esposo, por lo atareados que ellos se encuentran. Cuanto daría yo que ellos no estén en esto, es dura la situación es dura, ellos aguantan mucha hambre, duermen muy mal, (hee), duermen en el piso, a veces aguantan hambre, no comen a la hora, entonces tenemos que ayudarles un poquito<sup>218</sup>.

Los talleres también permiten un encuentro generacional fundamental para el sostenimiento del carnaval, donde se puede encontrar personas con mucha experiencia en el trabajo, como niños que van aprendiendo desde muy pequeños el gusto por esta forma de vivir, y jóvenes buscando un espacio que les permita expresarse y encontrar una identidad con su región.

Lo hago porque ya, ósea, me nace, no porque a uno le digan que lo haga, es porque me gusta ya<sup>219</sup>.

Los grupos artesanales y el maestro son los constructores de una parte muy importante del carnaval, son los que decoran la ciudad para un acontecimiento de reflexión colectiva, donde el desinterés económico y el trabajo filial son una representación de la cultura pastusa, la cual se ve materializada en la carroza.

En la práctica, los grupos artesanales trabajan por el gusto y la colaboración, rompiendo con el pensamiento moderno del salario como contraprestación de un trabajo.

o sea, si ellos trabajan, si ellos lo hicieran interesados por la plata creo que no vinieran, porque tienen la posibilidad de ganar en otra parte, pues alguna cosita muy pequeña se les da, pero no alcanza, ellos más que todo lo hacen por el amor al carnaval, a ellos les encanta salir, pa ellos también, me acompañan es esa satisfacción que yo tengo cada

---

<sup>217</sup> Entrevista colaborador José Ignacio Chicaiza. Enero 2013.

<sup>218</sup> Entrevista exesposa José Ignacio Chicaiza. Enero 2013.

<sup>219</sup> Entrevista hijo Diego Caicedo. Diciembre 2012.

año, esos aplausos que también son de ellos, ellos los van a recibir también, porque la carroza es hecha por ellos también entonces, cuando salimos el 6 de enero, ellos también sienten en el corazón esa acogida y eso es lo que los atrae pa que trabajen acá, es gente<sup>220</sup>.

Los maestros reconocen el sacrificio que realizan las personas que colaboran en la creación, pues al no haber una respuesta monetaria, encuentran una retribución emocional que es la base del trabajo compartido en la región:

Lo único que les ata, el amor al arte, porque en la cuestión, que es, monetaria, pues no hay ningún asalariado acá (...) si gana de pronto la bonificación de uno, medio tenga gracias por la ayuda, pero nunca el sacrificio de durmieron 2 horas en el día, o se quedaron internados dentro de un taller, mostraron ese 24 horas de día de trabajo, si se pudiera calificar todo eso con la plata, se quedarían endeudados con el carnaval<sup>221</sup>.

En algunos casos, el amor y la reciprocidad por parte de los participantes surgen del placer de poner en práctica su conocimiento, como una satisfacción que no solo reconforta a su creador sino también los observadores de la creación:

Me nace porque yo siempre he tenido la vena artística, (hee), yo donde puedo me ando metiendo, sí, me metí en carnaval, ahora nadie me saca del carnaval, sí, yo creo que es eso, es la parte de que sí, existe una corriente artística en mis venas y creo que el carnaval me ayuda a explotarlas más (...)Es porque a mí me gusta, el que se mete en esto es porque realmente le gusta, porque uno así no gana es nada, la ganancia tuya es la satisfacción de sacar algo, es como sacar un ser que es la carroza en sí, tú la trabajas, he bueno, empiezas primero, con un concepto, con un título, de acuerdo a una investigación, ósea es eso, la creación de un algo desde muy chiquitico, hasta hacerlo algo tan grande como una, como una materialización en una carroza.<sup>222</sup>

Tanto maestros como colaboradores tienen presente que existe una recompensa mayor que la económica, es la satisfacción de ver representado en un sacrificio una cultura, y en los lazos comunitarios y en la alegría de los observadores el fortalecimiento de la misma.

que espero, no es tanto ganar, sino lo que yo te mencionaba antes, tu partes con un sueño de crear un ser que es como cuando el artista hace una obra de arte y es como si fuera su hijo, uno que es lo que quiere ver, es que ese trabajo tan arduo,, de tanto tiempo de trasnochadas, de ensuciarse, uno quiere verlo real, le preocupa ver la carroza, la

---

<sup>220</sup> Entrevista Maestro Diego Caicedo. Diciembre 2012.

<sup>221</sup> Entrevista Maestro Oswaldo Chicaiza. Enero 2013.

<sup>222</sup> Entrevista colaboradora Oswaldo Chicaiza. Enero 2013.

materialización de una idea, si, de lo que está en tu cabeza y que está en tu corazón, yo creo que esa es la satisfacción más grande, cuando lo haces realidad, si, es como eso, es como ese sueño que se hace realidad, yo creo que cuando uno hace un sueño realidad es la dicha más grande, entonces yo pienso que es eso, y si ya por ende queda ganadora, pues mucho mejor, me entiendes, porque realmente la gente yo que le diga que un artesano trabaje para ganar el premio yo creo que no es, yo creo que el premio lo ganas durante todo el trabajo, lo que has realizado, los amigos que tienes se convierten en una familia más para ti, yo creo que eso es lo más gratificante y peor aún, cuando tu sales y la muestras y el aplauso y la valoración a veces del público, yo creo que esa es la gratificación más grande y creo que es el premio más grande que puedas alcanzar<sup>223</sup>.

El tiempo que implica construir una carroza, también implica la tener una mano de obra disponible para este fin, para lo cual sería imperativo un constante flujo de dinero que mantenga a los trabajadores en taller, pero aquí la remuneración pasa a un segundo plano y las relaciones de solidaridad y reciprocidad actúan para alcanzar este fin. Pasto ha sido una ciudad tradicionalmente artesana, se puede encontrar evidencia de ello en cada barrio de la ciudad, ebanistas, carpinteros, zapateros, sastres llevan carga histórica que demuestra la habilidad y creatividad que se encuentra en la sangre del pastuso, esto juega a favor del artesano y del carnaval. El arraigo de la fiesta en la identidad de la población hace que muchos quieran aportar su trabajo por sencillo que se para fortalecer la fiesta, una forma ideal de hacerlo es estar con un artesano. Durante años estas relaciones de reciprocidad se fortalecen en el trabajo común y crecen con el carnaval.

vienen los amigos y toca, a todas esas cosas súmele y póngale facturas, ahora ponga la luz, por ejemplo y en el taller pago las 8 horas de los muchachos que trabajan conmigo, y aparte cuando ellos se quedan trabajando una hora más, se consumen unas horitas extras, y esas movidas de ellos, y a veces me pongo y digo, “eso lo pidió en la casa”, a veces, cogen su repita y se viene acá y semanas enteras; yo tenía 3 o 4 amigos de que ellos se despedían de la casa el primero de noviembre, e internados dentro del taller, y ya sin un peso, y ya pasaba 24 de diciembre, y tocaba “no pues tome, valla, compre alquito para que, por que sueldo no le puedo pagar.”<sup>224</sup>

Como demuestra el sentir del grupo artesanal, la construcción de carrozas no responde a una exigencia del mercado ni del sistema moderno, está dirigida a adornar a una fiesta que acoge a propios y extraños por igual, permite abrir los sentidos y permite a sus participantes salir de sí mismos, además recoge la tradición de un pueblo, creando vínculos alrededor de una práctica que es eco y

---

<sup>223</sup> Entrevista colaboradora Oswaldo Chicaiza. Enero 2013.

<sup>224</sup> Entrevista Maestro Oswaldo Chicaiza. Enero 2013.

muestra de la historia de la ciudad; está a la vez forma una comunidad que sostiene en la aplicación de la misma al carnaval, pues los saca de la dependencia del dinero y reconstruye desde las lógicas de lo popular.

Representaciones como el carnaval son generadores de pensamientos populares, representan el afecto y la historia de los pueblos, son conocimientos que expresan supervivencias colectivas de larga duración, donde todo saber popular tiene relación con todos con valores que han penetrado profundamente en el alma colectiva.

## **2. SOBRE EL ARTE DEL CARNAVAL: LA CUESTIÓN DE LO ARTÍSTICO POPULAR**

### **2.1. Carnaval y arte popular**

El carnaval andino de Negros y Blancos que se realiza en la ciudad de San Juan de Pasto, en Colombia, durante los días 4, 5 y 6 de enero; es el ritual anual y derroche de alegría en el juego, la máscara, la comparsa, el arte escultórico de las monumentales carrozas; presupone un origen interesante, donde la mixtura de las culturas prehispánicas, hispánicas y africanas conforman una amalgama de tradiciones lúdicas y personajes, hasta confluir en el primer carnaval organizado en la ciudad, el que se remonta a los días del 5, 6 y 7 de enero de 1927<sup>225</sup>.

Mientras que postulados teóricos como los de Umberto Eco<sup>226</sup> presentan al carnaval como una simple escena cómica y a la carnavalización como algo muy breve, el caso del carnaval de San Juan de Pasto es distinto: en él confluyen varios actores que manifiestan diversas expresiones; expresiones espontáneas que parten de un mundo simbólico y que encuentran su asidero en la transgresión, como lo es el juego de la popular “pintica”; o expresiones artísticas que son pensadas y repensadas, que su realización desborda el tiempo de la carnavalización e implican un sinnúmero de relaciones sociales, como el arte escultórico de las carrozas.

El carnaval, que como Roberto Da Matta<sup>227</sup> sostiene es uno de los tres tipos básicos de ritualizar el mundo, puede ser abordado desde diversas disciplinas. Sin embargo, a continuación se analizará el carnaval de San Juan de Pasto desde lo

---

<sup>225</sup> MUÑOZ, Lidia. Carnaval andino de negros y blancos de San Juan de Pasto o la cultura de la contemplación. En: El hombre y la máquina. Colombia, 2003, no. 19, p. 84 – 93.

<sup>226</sup> ECO, Umberto, et al. IVANOV, V.V y RECTOR, Mónica. Carnaval. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

<sup>227</sup> DA MATA. Óp. cit.

que Ticio Escobar ha denominado *la cuestión de lo artístico popular*<sup>228</sup>. Abordar el carnaval desde la cuestión de lo artístico popular (arte popular), permite realizar una suerte de economía política del carnaval, donde se analizan las relaciones sociales y las dinámicas de la producción y la reproducción del arte y sus procesos de cambio, tanto históricos como contemporáneos.



Foto 15. Autor: Cristal Morillo. Taller del maestro Julio Jaramillo. Diciembre 2009

## 2.2. El carnaval: ¿arte del pueblo o para el pueblo?

En término “arte popular” ha dado lugar a varias discusiones. Sin embargo, siempre se lo ha presentado en confrontación al “arte culto”. Néstor García Canclini en su libro *Arte popular y sociedad en América Latina*<sup>229</sup> se aproxima a una definición de arte popular en el contexto de América Latina.

El arte popular, producido por la clase trabajadora, o por artista que representan sus intereses y objetivos, ponen todo su acento en el consumo no mercantil, en la utilidad placentera y productiva de los objetivos que crea, no en su originalidad o en la ganancia que deje su venta; la calidad de su producción y la amplitud de su difusión están subordinadas al uso, a la satisfacción de necesidades del conjunto del pueblo. Su valor supremo es la representación y satisfacción solidaria de deseos colectivos. Llevado a sus últimas consecuencias, el arte popular es un arte de liberación. Para ello debe apelar no sólo a la sensibilidad y la imaginación, sino también a la capacidad de

---

<sup>228</sup> ESCOBAR, Ticio. El mito del arte y el mito del pueblo: La cuestión de lo artístico popular. En: *Hacia una teoría americana del arte*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1991. p. 143-156.

<sup>229</sup> GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Arte popular y sociedad en América Latina*. México: Grijalbo, 1977.

conocimiento y acción. Su creatividad y su placer consisten en ese trabajo sobre el lenguaje que lo potencia hasta convertirlo en una forma de praxis<sup>230</sup>.

Para algunos autores, “es arte popular aquel que alcanza determinado nivel de difusión y que, por lo tanto, es aceptado por las mayorías [...] tal aceptación de lo popular, vinculada a la utilización de los *mass media*, se encuentra cerca de lo masivo”<sup>231</sup>. El caso de carnaval de San Juan de Pasto no se aleja de esta problemática general. Si consideramos el arte escultórico de las carrozas como arte popular, deberíamos interrogarnos respecto a la dicotomía planteada por Dufrenne<sup>232</sup> entre arte del pueblo o arte de masas.

Cuando nos referimos al arte del pueblo (arte popular) podemos pensar en el arte producido por el mismo pueblo para sí<sup>233</sup>; lo que en cierta medida constituiría al arte en un resguardo de identidad<sup>234</sup>. Sin embargo, esa identidad, que es una construcción que se relata, está hecha con elementos cruzados de varias culturas por lo que es importante estudiar la hibridación<sup>235</sup>. En este sentido, el arte escultórico de la carrozas del carnaval de San Juan de Pasto contienen elementos culturales que se intersectan e interpenetran<sup>236</sup>, como el dragón de la cultura oriental con el duende castellano de la edad media.

Si hablamos de arte para el pueblo, o arte de masas, pensamos en un arte desde afuera producido para un público en particular<sup>237</sup>. La especificidad de este tipo de arte radica en la importancia que desempeñan los *mass media* y su relación con la producción de bienes culturales de forma masiva, lo que Adorno y Horkheimer<sup>238</sup> han venido a llamar la industria cultural. Para Adorno, los productos de la industria cultural pueden contar con ser consumidos alegremente incluso en un estado de dispersión, lo que podría explicar porque el mundo entero es conducido a través del filtro de la industria cultural<sup>239</sup>.

Si bien el arte escultórico de las carrozas del carnaval de San Juan de Pasto han incorporado, sobre todo en los últimos años, figuras propias de la industria cultural, no podríamos asegurar que las carrozas son producto de la industria cultural. La

---

<sup>230</sup> *Ibíd.* p. 174

<sup>231</sup> ESCOBAR. *Óp. cit.* p. 143.

<sup>232</sup> *Ibíd.*

<sup>233</sup> *Ibíd.*

<sup>234</sup> KINGMAN, Manuel. “Arte contemporáneo y cultura popular en la región andina”. *Arte contemporáneo y cultura popular: el caso de Quito*. Quito: FLACSO, 2012.

<sup>235</sup> GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo, 1995.

<sup>236</sup> *Ibíd.* p.108.

<sup>237</sup> ESCOBAR. *Óp. cit.*

<sup>238</sup> ADORNO, Teodoro y HORKHEIMER, M. *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Editorial Trotta, 1994.

<sup>239</sup> *Ibíd.* p.173

anterior afirmación se hace posible por tres razones. Primero, por la ausencia directa de los *mass media* entre la relación carroza-espectador (arte-espectador). Las figuras de la industria cultural, reproducidas y generalizadas por los *mass media*, llegan al espectador de forma indirecta, sólo es posible por el artista bajo la relación industria cultural-artista. La mediación entre arte-espectador es dada por el carnaval.

La segunda razón, por la cual no podríamos afirmar que el arte escultórico de las carrozas es producto de la industria cultural, es que el productor de la carroza surge del sector popular de la ciudad. Son personas que en su “cotidianidad” se desempeñan en diversos oficios, desde latoneros hasta artesanos que realizan ataúdes. El arte escultórico de las carrozas no es anónimo, en ellas se “han incluido las historias de vida de los creadores populares teniendo en cuenta las historias personales”<sup>240</sup>, lo que podría llevarnos a pensar en lo artístico popular como acción vanguardista<sup>241</sup>; pero no debemos pensar en el arte escultórico de las carrozas como producto –exclusivo– de la industria cultural.

La ausencia de la producción en masa y de la reproductividad mecánica<sup>242</sup> en el arte escultórico de la carrozas del carnaval, es la tercera razón para no hablar de industria cultural. Si bien pueden repetirse algunas figuras entre carrozas o entre carnavales, la composición de la obra como tal (la carroza) es irreplicable.

Finalmente, vale señalar que el arte escultórico de la carrozas del carnaval de San Juan de Pasto posee una inmensa legitimidad por parte de los habitantes de la ciudad (del pueblo), esto –quizá– se debe a que en este caso “el arte utiliza lo popular para expresar la nostalgia de una comunidad perdida”<sup>243</sup>, lo que finalmente es una suerte de resignificación<sup>244</sup>, no únicamente con los valores artísticos, sino también con la historia hegemónica de construcción del Estado-nación en Colombia.

---

<sup>240</sup> KINGMAN, Manuel. “Arte contemporáneo y cultura popular en la región andina”. Arte contemporáneo y cultura popular: el caso de Quito. Quito: FLACSO, 2012.

<sup>241</sup> Lo artístico popular como acción vanguardista en el sentido de pensar en que unas minorías hablan en nombre del pueblo, y quieren crear en su nombre. Escobar. Óp. cit. No obstante, esta afirmación sería objeto de un nuevo trabajo.

<sup>242</sup> ADORNO y HOKHEIMER. Óp., cit.

<sup>243</sup> FRANCO, Jean. La globalización y la crisis de lo popular. Buenos Aires: Nueva Sociedad, 1997, no. 149, p. 5.

<sup>244</sup> MOSQUERA, Gerardo. Robando del pastel global. Globalización, diferencia y apropiación cultural. En: Horizontes del arte latinoamericano. Madrid: Editorial Tecnos, 1999.



Foto 16. Autor: Cristal Morillo. Autor de la carroza: Julio Jaramillo. Enero 2010

### 2.3. Lo subalterno y lo hegemónico: procesos de patrimonialización del carnaval

En el año 2009 el carnaval de Negros y Blancos de San Juan de Pasto es declarado Patrimonio Inmaterial de la Humanidad por la UNESCO. Este acontecimiento es importante al momento de analizar “lo artístico popular como expresión o como acción impugnadora”<sup>245</sup>. Como veremos más adelante, la declaratoria de patrimonio da lugar a reafirmar las palabras de Umberto Eco sobre el carnaval como un instrumento que permite conservar y reafirmar el *statu quo* de la sociedad. En palabras de Eco, “la comedia y el carnaval no son instancias de trasgresiones reales: al contrario, representan claros ejemplos del reforzamiento de la ley. Nos recuerdan la existencia de la regla”<sup>246</sup>.

Para Ranajit Guha lo subalterno designa un atributo general de subordinación, ya sea que éste sea expresado en término de clase, casta, edad, identidad sexual, profesión o de cualquier otra manera<sup>247</sup>. Por su parte, Spivak asegura que el subalterno es el sujeto social que quebranta cualquier representación hegemónica.

---

<sup>245</sup> ESCOBAR. Óp. cit. p. 146.

<sup>246</sup> ECO. Óp. cit. p. 17

<sup>247</sup> GUHA, Ranajit. Las voces de la historia y otros estudios subalternos. Barcelona: Editorial Crítica, 2002.

En pocas palabras, el subalterno interrumpe las reivindicaciones de la elite de ser el sujeto de la historia<sup>248</sup>.

Para Ticio Escobar, “si bien el arte popular, en cuanto producto subalterno, es expresión de ‘los de abajo’ y se encuentra, como tal, en una situación en parte enfrentada a la cultura hegemónica, no puede sin más concluirse por eso que sus formas actúan siempre en dirección contra-hegemónica”<sup>249</sup>. De cierta forma, la relación entre arte popular y subalternidad que hace Escobar des-romantiza la idea del subalterno de Spivak.

Ahora bien, lo hegemónico en oposición a lo subalterno designa una forma de ejercicio del poder que combina la utilización de la fuerza y/o la coerción con la anuencia de los subalternos. Una práctica artística será hegemónica cuando reciba por parte de los subalternos su aprobación y sean ellos los encargados de reproducirla. Esto sucedía con el arte europeo durante la colonia, y posterior a ella, como lo explica Pratt, “el proyecto liberal criollo implicaba la fundación de una sociedad y una cultura americanas, descolonizadas e independientes, manteniendo al mismo tiempo los valores europeos y la supremacía blanca”<sup>250</sup>.

En este sentido, el carnaval de San Juan de Pasto puede ser leído como una manifestación de arte popular y por esa razón será una práctica subalterna. Sin embargo, no todo lo hegemónico proviene desde “los de arriba”, como si todo lo subalterno procede desde “los de abajo”. Una práctica subalterna puede ser apropiada por las elites y por eso constituirse en una práctica hegemónica.

El carnaval como posibilidad de trasgresión, idealmente comprendido, pierde toda su fuerza transgresora al encontrarse controlado y reglado por la figura hegemónica del patrimonio. Así las cosas, la declaratoria de patrimonio del carnaval funciona como una forma de control del carnaval, e igualmente, incluye al carnaval en los circuitos hegemónicos artísticos<sup>251</sup> a partir de procesos de neo-exotización, además de incluir al carnaval en los circuitos capitalistas del turismo contemporáneo, generando, en palabras de David Lagunas<sup>252</sup>, procesos de neocolonialismo.

Adicionalmente, respecto al arte escultórico de las carrozas del carnaval, el arte popular debe involucrarse en procesos de vanguardias artísticas, tiene que

---

<sup>248</sup> SPIVAK, Gayatri. ¿Puede hablar el sujeto subalterno? En: *Revistas OrbisTertius*. Argentina, 1998, año 3, no. 6, p. 175 – 235.

<sup>249</sup> Escobar. *Óp. cit.* p. 148.

<sup>250</sup> PRATT, Mary Louise. *La reinención de América/la reinención de Europa: la autoformación criolla*. En: *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997.

<sup>251</sup> MOSQUERA. *Óp. cit.*

<sup>252</sup> LAGUNAS, David. *El poder del dinero y el poder del sexo*. En: *Antropología del turismo sexual*. *Perf. latinoam.* México, Julio-diciembre, 2010, vol.18, no.36.

“elevar” su calidad estética para ser “digno merecedor” del título de patrimonio. De esta forma, en los últimos años el carnaval ha incorporado técnicas artísticas, como el uso de aerógrafos y el modelado en icopor (polietileno expandido), que en otro momento no se conocían; esto con el propósito que el arte popular de las carrozas ingrese a los circuitos hegemónicos del arte. Lo que se intenta forzar con la designación de jurados especialistas en artes plásticas es esa confrontación entre el arte culto y el arte popular.



Foto 17. Autor: Cristal Morillo. Taller del maestro Julio Jaramillo: Incorporación de nuevos materiales para la elaboración de la carroza. Diciembre 2009.



Foto 18. Autor. Alvaro Chamorro. Taller José Ignacio Chicaiza. Estructura Metálica. Diciembre de 2012.

#### 2.4. La pervivencia de lo subalterno y la amenaza de la patrimonialización.

El carnaval de Negros y Blancos de San Juan de Pasto, como escenario ritual y como expresión de arte popular, no obedece a las lógicas de la industria cultural. Sin embargo, producto de los procesos de patrimonialización, las técnicas artísticas que caracterizaban el arte escultórico de las carrozas han ido desapareciendo. En su lugar, un sinnúmero de “nuevas” técnicas se han incorporado al trabajo manual que terminan constituyéndose como el arte popular.

Lo anterior ratifica la afirmación de Ticio Escobar acerca del arte popular como “las manifestaciones particulares de los diferentes sectores subalternos en las que lo estético formal no conforman un terreno autónomo, sino que depende de la compleja trama de necesidades, deseos e intereses colectivos”<sup>253</sup>. Sin embargo, podríamos preguntarnos: ¿Qué sucede con el arte popular cuando los deseos e interés colectivos son dados por las elites?

Por otra parte, vale señalar que el cambio de las técnicas artísticas no solo se refleja en el resultado final (la obra artística). La utilización de determinadas

---

<sup>253</sup> Escobar. Óp. cit. p. 152

técnicas lleva implícita un particular tipo de relaciones sociales; el cambio de técnica también implica unas fragmentaciones sociales que no son visibles en la puesta en escena del carnaval, pero si alteran substancialmente la esencia de éste.

.

## CONCLUSIONES

A partir de los procesos de conformación, funcionamiento y finalidad de las formaciones sociales generadas en torno a la unión de los hombres, la teoría sociológica clásica desarrolló una tipificación de éstas y las dividió en dos grupos: las formaciones sociales comunitarias (comunidades); y las formaciones sociales societarias (sociedades). Cada una obedece a características peculiares, ellas se encuentran y se revelan en oposición y al mismo tiempo en dualidad: La una procede de la otra, la comunidad precede a la sociedad.

No obstante, llama la atención la permanencia de comunidades en el contexto de la modernidad, y sobre manera las peculiaridades que ellas han alcanzado a través de su proceso de enclaustramiento histórico. Las características de estas formaciones sociales que las llevaron a ser ubicadas en ese lugar privilegiado de la teoría sociológica clásica han variado, pero no se asemejan, ni obedecen a las características de las formaciones sociales societarias. En este contexto, encontramos las comunidades presentes en los artesanos del Carnaval de Negros y Blancos de Pasto, grupos que se soportan sobre lo popular, que han creado un sistema de fraternidad simbólico a partir de procesos sociales como la solidaridad, donde lo cotidiano cumple con la formación de identidades ciudadanas tomando elementos de su propia cultura y visión popular del mundo

El sistema de relaciones comunitarias solidarias que ha fundamentado la construcción de la cultura nariñense y pastusa encuentra su representación en los grupos de artesanos constructores de carrozas del carnaval de Negros y Blancos de Pasto, donde relaciones de familia, compadrazgo, amistad y reciprocidad sustentan gran parte del sostenimiento económico del montaje de las mismas. Los grupos se forman alrededor de un maestro artesano y se mantienen a través de los años convocando a familia, amigos y personas con ganas de aportar al carnaval, representando la mano de obra fundamental para levantar algo tan imponente y costoso como una carroza.

La experiencia acumulada a través de muchos años de participación como constructores de carrozas ha permitido que los maestros se conviertan en instituciones para el carnaval, pues poseer el conocimiento de las técnicas que utilizaron los precursores y utilizándolas a pesar de la modernización de los materiales les permiten fortalecer los lazos que han creado con el carnaval y con el pasado, además son la personalización de los esfuerzos de manos e ideas de las personas que los acompañan en la realización de las creaciones a las cuales transmiten el sentimiento por la región, la ciudad y el carnaval sustentando un modo de vida que se encuentra dirigido exclusivamente a fortalecer la fiesta.

Los talleres modernos del carnaval como espacios de construcción de carrozas y de ciudadanía mantienen aún características fundamentales del taller artesanal de

la Edad Media, sin embargo, dejan de ser lugares de trabajo y pasan a ser el hogar de las personas que viven para el carnaval, allí se fundamentan un intrincado lazo de relaciones de cercanía que salen de lógicas económicas y de competencia personal, donde no importa si se tiene experiencia previa en el trabajo, la edad suficiente o el género de los participantes, solo es importante la unión dentro de los talleres basada en un quehacer compartido y en un sentimiento profundo por la cultura y la región.

Ser una persona para el carnaval es internar un modo de vida basado en el sacrificio y el sentimiento. Los tiempos de construcción de una carroza se cruzan con tiempos de celebraciones familiares, y ser parte de un taller aleja a muchos de los artesanos de sus familias nucleares, implicando un rompimiento de las tradiciones familiares de la región. Además muchos de los artesanos dejan parcial o totalmente sus oficios regulares o muchos dejan sus tiempos de descanso por colaborar en el carnaval, arriesgando en parte su capacidad económica. Sin embargo ser parte de algo mayor produce en los participantes satisfacciones mayores, pues colaborando demuestran sus capacidades, sueños y esperanzas. A pesar de lo difícil que puede ser, aportar el carnaval es algo que se trasmite de generación en generación como el conocimiento y la técnica, esto permite que el sentimiento por el carnaval y los grupos crezcan año tras año.

Igualmente, la elaboración de este trabajo propició una nueva mirada del carnaval, y abre las puertas para futuras investigaciones donde la relación entre carnaval, arte popular y economía política se hacen necesarias. Estudiar el proceso de carnavalización si tener en cuenta los procesos de producción artística, las relaciones de poder, los cambios históricos y contemporáneos, y las políticas públicas hegemónicas (patrimonialización), lleva a efectuar investigaciones incompletas, que no describen la realidad y que, en determinados casos, sirven de legitimadores y reproductores de la mal interpretada realidad. Muchas de las investigaciones que se hacen sin la mirada crítica y sin el análisis holístico del carnaval, únicamente amplían y reproducen la idea exótica que tiene Occidente sobre América Latina

## BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Teodoro y HORKHEIMER, M. Dialéctica de la ilustración. Madrid: Editorial Trotta, 1994. 304p.

ALBERTI, Giorgio y MAYER, Enrique. Reciprocidad en los Andes peruanos. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 1974. 349p.

ÁLVARO, Daniel. Los conceptos de “comunidad” y “sociedad” en Ferdinand Tönnies. En: Papeles del CEIC. CONICET – Universidad de Buenos Aires, 2010. Argentina, Marzo, 2010, año 1, no. 52.

ANDERSON, Benedict. Comunidades Imaginadas. México: Fondo de Cultura Económica. 1993, 295p.

ARAOZ, Alejandro. GOMEZ, Jaime. Percepción subjetiva de bienestar al bailar en el Carnaval de Oruro. [En línea] 2011. Citado [Agosto-2012] Disponible en Internet: <http://www.scielo.org.bo/pdf/rap/v9n2/v9n2a3.pdf> 30p.

ARENDT, Hannah. La condición humana. Barcelona: Paidós, 1993. 358p.

BARRERA, Gloria Estela y QUIÑONES, Ana Cielo. Conspirando con los Artesanos. Crítica y propuesta al diseño en la artesanía. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2006. 144p.

BAUMAN, Zigmund. Modernidad Líquida. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina. 2002. 232p.

\_\_\_\_\_. Comunidad: En busca de seguridad en un mundo hostil. Madrid: Siglo XXI editores, 2003. 157p.

BOBBIO, Norberto. El Futuro de la Democracia. México: Fondo de Cultura Económica, 2007. 214p.

\_\_\_\_\_. Teoría General del Derecho. Bogotá: Temis, 2007. 268p.

BOTERO URIBE, Darío. Teoría Social del Derecho. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004. 202p.

BUCKLEY, Walter. La sociología y la teoría moderna de los sistemas. Buenos Aires: Amorrortu, 1977. 321p.

CAMPIÑO, William. Hibridación cultural en el carnaval, una representación simbólica del gremio de los artesanos en el municipio de Pupiales (Nariño) un aporte a su consolidación. Tesis Especialización en Gerencia Social. Pasto:

Universidad de Nariño. Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas (CEILAT). Especialización en Gerencia Social. 2007. 128p.

CEBALLOS, Héctor. Foucault y el poder. Dialogo Abierto. México: Coyoacán, 2005. 130p.

CONTRERAS, Jesús. "El compadrazgo y los cambios de estructura de poder local en Chinchero-Perú". Boletín Americanista. Facultad de Geografía e Historia 29, 1979. p. 5-29

CRUZ OSPINA, Edwin. El papel de los artesanos en la formación de lo público-político durante el siglo XIX colombiano. En: Fragmentos de lo político público. Colombia siglo XIX. Bogota: La Carreta Editores, 2009. p. 255 - 297.

DA MATTA, Roberto. Carnavales, Malandros y Héroes: Hacia una Sociología del Dilema Brasileño. México: Fondo de Cultura Económica, 2002. 352p.

DE LA TORRE, Luz María y SANDOVAL PERALTA, Carlos. LA RECIPROCIDAD EN EL MUNDO ANDINO. EL caso Otavalo. Quito: Ediciones Abya – yala. 2004. 59p.

DURKHEIM, Emilio. La división del trabajo social. <http://forodelderecho.blogcindario.com/2012/06/01970-la-division-del-trabajo-social-emile-durkheim.html> 313p.

DUVERGER, Maurice. Sociología de la política. Barcelona: Editorial Ariel, 1988. 426p.

ECO, Umberto, et al. IVANOV, V.V y RECTOR, Mónica. ¡Carnaval!. México: Fondo de Cultura Económica, 1998. 200p.

EGGAN, Fred. "Parentesco". En: Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Madrid: Editorial Aguilar, 1975. vol. 7.

ERAZO ALMEIDA, Jhon Manuel y RUANO MORENO, Marta Cecilia. Saber- Hacer de los artistas carroceros del carnaval de Negros y Blancos de San Juan de Pasto. Tesis Pregrado en Sociología. Pasto: Universidad de Nariño. Facultad de Ciencias Humanas. Programa de Sociología. 2006. 120p.

ESCOBAR, Ticio. El mito del arte y el mito del pueblo: La cuestión de lo artístico popular. En: Hacia una teoría americana del arte. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1991. p. 143-156.

FOUCAULT, Michel. Historia de la locura en la época clásica. Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica, 2006. 575p.

\_\_\_\_\_. Microfísica del poder. Madrid: Editorial La Piqueta, 1980. 189p.

FRANCO, Jean. La globalización y la crisis de lo popular. Buenos Aires: Nueva Sociedad, 1997, no. 149, p. 62-73.

FRENCH, Jhon & RAVEN, Brertram. The bases of social power. In: Studies in Social Power. Michigan: University of Michigan Press, 1959. 225p

GARCÍA CANCLINI, Néstor. Arte popular y sociedad en América Latina. México: Grijalbo, 1977.

\_\_\_\_\_. Consumidores y Ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización. México: Grijalbo, 1995.

GOLTE, Jürgen y DE LA CADENA, Marisol. La codeterminación de la organización social andina. Documento de trabajo No. 13. Perú: IEP Instituto de Estudios Peruanos, 1986. 315p.

GÓMEZ, Luz Teresa. La Crítica de Max Weber al Historicismo: superación metodológica de la concepción Rickertiana de la comprensión. En: Ensayos sobre teoría sociológica. Bogotá: Universidad Nacional, 2002. p. 43 – 70.

GÓMEZ, Luz Teresa. La Crítica de Max Weber al Historicismo: superación metodológica de la concepción Rickertiana de la comprensión. En: Ensayos sobre teoría sociológica. Bogotá: Universidad Nacional, 2002.

GUHA, Ranajit. Las voces de la historia y otros estudios subalternos. Barcelona: Editorial Crítica, 2002. 116p.

HARRIS, Marvin. Antropología Cultural. Madrid: Alianza Editorial, 1990. 739p.

HEUSCH, Luc de. Estructura y praxis. Ensayo de antropología teórica. México: Siglo XXI editores, 1973. 374p.

JÁUREGUI, Jesús. Las Relaciones de Parentesco. En: Revista Nueva Antropología. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, vol. 5, no. 18, p.179 – 208

KELSEN, Hans. Teoría pura del Derecho. Madrid: Trotta, 2011. 152p.

KINGMAN, Manuel. “Arte contemporáneo y cultura popular en la región andina”. Arte contemporáneo y cultura popular: el caso de Quito. Quito: FLACSO, 2012.

LAGUNAS, David. El poder del dinero y el poder del sexo. En: Antropología del turismo sexual. Perf. latinoam. México, Julio-diciembre, 2010, vol. 18, no. 36.

LEAL, Jesús. Sociología del espacio: el orden espacial de las relaciones sociales. En: Revista Política y Sociedad. Facultad CC Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid, 1997, no. 25, p. 21 – 36.

LÓPEZ CORAL, Esmeralda y SÁNCHEZ MORENO, Jheidy Lilibiana. Composición social de los actores culturales del carnaval de negros y blancos de la ciudad de Pasto, año 2003. Tesis Pregrado en Sociología. Pasto: Universidad de Nariño. Facultad de Ciencias Humanas. Programa de Sociología. 2003. 115p.

LUHMANN, Niklas. Sistema social. Lineamientos para una teoría general. México: Alianza, 1991. 496p.

\_\_\_\_\_. Sociedad y sistema: la ambición de la teoría. Barcelona: Paidós, 1990. 144p.

NUTINI, Hugo y BELL, Betty. Parentesco Ritual. México: Fondo de Cultura Económica, 1989. 426p.

MARTINEZ VALLE, Luciano. Economía Política de las Comunidades Indígenas. Quito: Ediciones Abya – yala, 2002.

MINTZ, Sidney y WOLF, Eric. “Análisis del parentesco ritual (compadrazco).” En Cosmos, Hombre y Sacralidad. Rueda y Moreno (Comp). Quito: PUCE y Abya - yala, 1994. p. 371-411

MONTEZUMA HURTADO, Alberto. Nariño tierra y espíritu. Banco de la República. Bogotá. 1982. En: Una Villa en los Pastos. Compilación. Pasto: Districomputo, 2003. 229p.

MOSQUERA, Gerardo. Interpretar el arte desde el norte. En: Revista Lápiz, Abril 1994, no. 102.

MOSQUERA, Gerardo. Robando del pastel global. Globalización, diferencia y apropiación cultural. En: Horizontes del arte latinoamericano. Madrid: Editorial Tecnos, 1999.

MUÑOZ, Lidia. Carnaval andino de negros y blancos de San Juan de Pasto o la cultura de la contemplación. En: El hombre y la máquina. Colombia, 2003, no. 19, p. 84 – 93.

ORTEGA, Miguel. Fiestas decembrinas y carnavales de Pasto. Pasto: La Hormiga, 1999. 219p.

PENDAS, Benigno. Teoría del Derecho y el Estado en Otto von Gierke. En: Anuario de la Facultad de Derecho de Alcalá de Henares. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. 1991, p 109 – 160.

- PEREC, Georges. Especie de Espacios. Barcelona: Editorial Montesinos, 2001.
- PIRENNE, Henry. Historia Económica y Social de la Edad Media. México: Fondo de Cultura Económica, 1939. 267p.
- PITT-RIVERS, Julián. "Seudoparentesco" En: Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Madrid: Editorial Aguilar, 1975. vol. 7.
- PRATT, Mary Louise. La reinención de América/la reinención de Europa: la autoformación criolla. En: Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997.
- RITZER, George. Teoría sociológica moderna. Madrid: Mc Graw Hill, 2002. 742p.
- RODRIGUEZ, Lino. El pensamiento institucional de Santi Romano. En: Anuario de la Facultad de Derecho. Mérida: Universidad de Mérida, 1972. p. 129 – 145.
- ROMERO FLORES, Javier. Morenada y Liberación, Una aproximación crítica a los conflictos en la Morenada de los Cocanis en el Carnaval de Oruro. [En línea] 2007. Citado [Agosto de 2012] Disponible en Internet: <http://200.87.119.77:8180/musef/bitstream/123456789/551/1/213-226.pdf>
- SALAZAR LOHMAN, Huáscar Freddy. Cultura de las comunidades andinas. Un acercamiento a su resignificación de los poderosos forasteros: el caso de Julio Chico. Tesis. Maestría en Ciencias Sociales. Flacso. México: Agosto de 2010.
- SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo. Pashukanis teórico marxista del derecho. En: Revista Dialéctica. México: Universidad Autónoma Metropolitana. 1976, p 99 – 119.
- SANTOS, Milton. La naturaleza del espacio. Barcelona: Ariel Geografía, 2000. 348p.
- SCHUTZ, Alfred y Luckmann. El problema de la realidad social. Buenos Aires: Amorrortu, 1977.
- SENNET, Richard. El Artesano. Barcelona: Editorial Anagrama, 2009. 406p.
- SIMMEL, Georg. Sociología, Estudios sobre las formas de socialización. Madrid: Alianza Universidad., 1986, Tomo 2.
- SPIVAK, Gayatri. ¿Puede hablar el sujeto subalterno? En: Revistas OrbisTertius. Argentina: 1998, año 3, no. 6, p. 175 – 235.
- TIMARAN VALLEJO, Jeanny Elizabeth. El impacto social que genera el carnaval de negros y blanco en los imaginarios de futuro en los hijos jóvenes herederos de

la tradición cultural del carnaval de la ciudad de San Juan de Pasto, Municipio de Pasto, departamento de Nariño. Tesis Pregrado. En Sociología. Pasto: Universidad de Nariño. Facultad de Ciencias Humanas. Programa de Sociología. 2005. 145p.

TIMASHEFF, Nicholas. La teoría sociológica. México: Fondo de Cultura Económica, 2001. 397p.

TöNNIES, Ferdinand. Comunidad y Sociedad. Buenos Aires: Losada, 1947. 321p.

\_\_\_\_\_. Principios de Sociología. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. 407p.

TRUJILLO, Milton Fernando. Resignificación del poder. Bogotá: Universidad del Tolima, 2009. 136p.

TUROK, Marta. Como acercarse a la artesanía. Madrid: Editorial Plaza y Valdéz, 1988. 200p.

WEBER, Max. Economía y Sociedad. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. 1237p.

\_\_\_\_\_. La estructura del poder. México: Editorial Leviatán, 1995.

WEINBERGER, Ota. La existencia institucional del derecho. En: Contrastes: Revista Interdisciplinar de Filosofía. Málaga: Universidad de Málaga. 1999, vol. 4. p. 213 – 229.

ZARAMA VASQUEZ, Germán. Sombras y luces del carnaval de Pasto: carnaval, cultura y desarrollo. Bogotá: Prisma III, 1999. 114p