

La mascarada de la homogeneización alegre: La construcción del discurso racial en el Carnaval de Negros y Blancos de Pasto en la historiografía de los periodos de 1760-1833 y 1926-1936

The masquerade of joyful homogenization: the construction of racial discourse in the Black and White Carnival in Pasto in the historiography of the periods of 1760-1833 and 1926-1936

A mascarada da alegre homogeneização: a construção do discurso racial no carnaval preto e branco na historiografia dos períodos 1760-1833 e 1926-1936

GINA HIDALGO

Publicista de la Universidad Central de Colombia, máster en Antropología Social y Política de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso) Argentina, candidata a doctorado en Ciencias Sociales de la Facultad de Sociología y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y miembro de la Red Internacional de Investigadores sobre Estudios de Fiesta (Redrief). Código Orcid 0000-0002-8838-930X
ginamariahidalgo@gmail.com

Recibido: 2 de febrero de 2020

Aprobado: 8 de junio de 2020

<http://dx.doi.org/10.14482/memor.43.398>

Citar como:

Hidalgo, G. (2021). La mascarada de la homogeneización alegre: La construcción del discurso racial en el Carnaval de Negros y Blancos de Pasto en la historiografía de los periodos de 1760-1833 y 1926-1936. *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano* (enero - abril), 145-170.



Resumen

El presente texto analiza la consecuencia de los hitos discursivos fundacionales del Carnaval de Negros y Blancos en la construcción de las representaciones raciales en la cultura nariñense hasta la llegada del siglo xxi, a través de la realización de una genealogía de los dos primeros momentos de la construcción de las representaciones raciales en el Carnaval de Pasto, cimentada a partir de la historiografía producida desde la Academia Nariñense de Historia (ANH). Los hechos históricos comprendidos entre 1760-1833 y entre 1926-1936, promovidos por la ANH como los detonantes de la fiesta, no fueron ajenos a la construcción de las representaciones raciales en la cultura nariñense que pasa, de acuerdo a nuestra hipótesis, por diferentes etapas o enfoques discursivos: el autodescubrimiento como negros, la reafirmación de lecturas dicotómicas entre blancos y negros, el enfoque discursivo en donde se profesa la homogenización racial y la horizontalidad obtenida a través del juego y, finalmente, la integración institucional del discurso multicultural a la fiesta. En este trabajo nos proponemos construir una genealogía de las dos primeras etapas que enmarcamos temporalmente entre 1810 y 1929, en la ciudad de Pasto (Colombia).

Palabras claves: carnaval, raza, Carnaval de Negros y Blancos, sublevación, representación.

Abstract

The present text analyses the consequence of the foundational discursive milestones of the Black and White Carnival in the construction of the racial representations in the Nariño culture until the arrival of the 21st century, through the construction of a genealogy of the first two moments of the construction of the racial representations in the carnival of Pasto, based on the historiography presented by the Nariño Academy of history (ANH from Spanish acronym). The historical events between 1760-1833 and 1926-1936, promoted by the ANH as triggers of the festival, were not unconnected with the construction of racial representations in the culture of Nariño, which, according to our hypothesis, goes through different stages or discursive approaches: self-discovery as blacks, the reaffirmation of dichotomous readings between whites and blacks, the discursive approach in which racial homogenization and horizontality obtained through play are professed, and finally the institutional integration of the multicultural discourse into the party. In this work we propose to construct a genealogy of the first two stages that we temporarily frame between 1810 and 1929, in the city of Pasto (Colombia).

Keywords: Carnival, race, Black and White Carnival, uprising, representation.

Resumo

O presente texto analisa a consequência dos marcos discursivos fundacionais do Carnaval de Pretos e Brancos na construção das representações raciais na cultura de Nariño até a chegada do século 21, através da construção de uma genealogia dos dois primeiros momentos da construção das representações raciais no carnaval do Pasto, construído a partir da historiografia apresentada pela Academia de História de Nariño (ANH em espanhol). Os eventos históricos entre 1760-1833 e 1926-1936, promovidos pela ANH como os desencadeadores do festival, não foram alheios à construção de representações raciais na cultura de Nariño, que, segundo nossas hipóteses, passa por diferentes etapas ou abordagens discursivas: a autodescoberta como pretos, a reafirmação de leituras dicotômicas entre brancos e pretos, a abordagem discursiva na qual se professa a homogeneização racial e a horizontalidade obtida através do jogo, e finalmente a integração institucional do discurso multicultural no partido. Neste trabalho, nos propomos construir uma genealogia das duas primeiras etapas que enquadrámos temporariamente entre 1810 e 1929, na cidade de Pasto (Colômbia).

Palavras chave: Carnaval, raça, Carnaval de Pretos e Brancos, sublevação, representação.

En el marco del Carnaval de Negros y Blancos de Pasto (Colombia), algunos creen que salir el 5 de enero a la calle garantiza regresar «chumado»¹ y negro hasta el «pupo»² como consecuencia del *juego de los negritos*: práctica lúdica en la cual los jugadores pintan y son pintados por los demás con un cosmético negro, en un enfrentamiento simbólico lleno de alegría. Cada 6 de enero, a la mañana siguiente al Día del Juego de Negritos, aquellos que se pintaron de negro se bañarán en talco, en espuma de carnaval y en harina hasta «blanquearse» al grito de “¡Vivan los blanquitos!” El enfrentamiento simbólico continúa, pero el color es otro.

En el corazón de los pastusos se ha arraigado que el juego del 5 y 6 de enero homogeniza alegremente, anula diferencias raciales o de clase y permite a todos ser iguales. Es nuestro interés poner en tensión este imaginario local a través del análisis genealógico de la horizontalidad simbólica obtenida por el juego de pintar la piel de negro, utilizando un producto cosmético o enharinar los cuerpos hasta que queden blancos.

El ser «negreado» se ha instalado en el imaginario local como una representación de igualdad étnica y un camino para superar las diferencias de clases. La carga simbólica del juego fue fundamental para que en septiembre de 2009, esta expresión cultural colombiana fuera inscrita como Patrimonio Cultural Intangible de la Humanidad por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco)³.

Estableciendo una genealogía de los dos primeros momentos de la construcción de las representaciones raciales en el Carnaval de Pasto, a partir de la historiografía producida desde la Academia Nariñense de Historia, el presente texto hace el correspondiente análisis e identifica la consecuencia de los hitos discursivos fundacionales del Carnaval de Negros y Blancos en la cultura nariñense hasta la llegada del siglo XXI.

Los hechos históricos comprendidos entre 1760-1833 y entre 1926-1936 (Muñoz Cordero, 1991b), tomados como los detonantes de la fiesta, no fueron ajenos a la construcción de las representaciones raciales en la cultura nariñense que de acuerdo a nuestra hipótesis, pasa por diferentes etapas o enfoques discursivos: el

1 Expresión local para referirse a una persona ebria.

2 Jerga local para nombrar al ombligo.

3 Anteriormente fue reconocido a nivel nacional gracias a la “Ley 706/2001, de 26 de noviembre, por medio de la cual se declaran patrimonio cultural de la Nación el Carnaval del Distrito especial, Industrial y Portuario de Barranquilla, y a los Carnavales de Pasto y se ordenan unas obras”.

auto-descubrimiento como negros, la reafirmación de lecturas dicotómicas entre blancos y negros, el enfoque discursivo en la homogenización y finalmente la integración institucional del discurso multicultural a la fiesta.⁴

Camino metodológico

El empleo de la construcción de genealogías como camino metodológico, propuesto por Michael Foucault (2002, 2014), nos permite realizar un análisis que recupere los saberes sometidos —contenidos históricos dejados de lado por sistematizaciones formales y ordenamientos funcionales a ciertos discursos o saberes, desclasificados por el discurso erudito (Foucault, 2014)—, invisibilizados por saberes dominantes, que en el caso del carnaval nariñense refieren a la presunta homogeneidad racial en el juego.

Cabe destacar al camino metodológico empleado por Foucault como un recurso metodológico que permite identificar las interrelaciones escondidas entre los procesos históricos globales y locales. El proponer la realización de una genealogía nos aleja de una lectura lineal de los sucesos históricos para buscar las tensiones que produce la irrupción de los acontecimientos, alejándonos de la búsqueda de los orígenes para centrarnos en la dispersión de los hechos: “la crítica de Foucault es a la historia concebida como lineal, como progresiva, como totalizante, se convierte en una crítica a la comprensión de la historia monumental y ‘suprahistórica’” (Romero y Eduardo, 2018, p. 93).

Tomamos del filósofo francés el camino metodológico, pero como se entenderá más adelante, también damos importancia a las críticas que se hacen al análisis genealógico hecho por Foucault de la guerra de razas, como las realizadas por Grosfoguel, quien plantea que “el racismo científico del siglo xix no es, como argumentaba Foucault, una rearticulación del viejo discurso de la ‘guerra de razas’, sino que es una rearticulación del racismo religioso de corte teológico cristiano de ‘pueblos sin alma’ del siglo xvi y del racismo de color de fines del siglo xvi, de corte ‘biologizante’” (2012, p. 92).

Para la construcción de este texto daremos mayor relevancia al análisis histórico planteado por la Academia Nariñense de Historia porque consideramos que este debe ponerse en tensión a través del análisis de los diferentes trabajos que su

4 Se aclara al lector que este documento desarrolla los dos primeros enfoques discursivos de la construcción de las representaciones raciales porque el análisis de los periodos identificados entre los años setenta y nuestros días serán profundizados en un futuro trabajo.

presidenta, Lydia Inés Muñoz Cordero⁵, ha publicado con relación a este festejo —contenidos principalmente en los libros *Memoria de juegos y de espejos. Historia de la fiesta y de los juegos Carnaval Andino de San Juan de Pasto* (2007); *Evolución Histórica del Carnaval Andino de Negros y Blancos de San Juan de Pasto* (1926-1988) (1991a); *Historia del carnaval andino de blancos y negros en San Juan de Pasto: cartilla infantil ilustrada* (1985a), así como los artículos “Carnaval Andino de Negros y Blancos en Pasto: Juegos profanos en tiempos sagrados” (1998) y “Raíces Culturales del Carnaval Andino” (1985b)—.

Respetando el trabajo investigativo de la Academia Nariñense de Historia, se debe reconocer que al ser éste el sustrato del discurso que se refleja en documentos institucionales como el Plan Especial de Salvaguarda, entre otros, ha jugado un papel importante en la construcción de la memoria regional y la creación de imaginarios identitarios⁶, ha influido directamente en la selección de las prácticas culturales que componen el patrimonio cultural que los nariñenses deben proteger, con el riesgo de promover sesgos ideológicos y de establecer la concepción del carnaval pastuso como una fiesta intercultural en la cual se rastrean aportes africanos, indígenas y europeos como si estos se hubiesen dado de forma armónica y equitativa.

De manera complementaria se dará lectura a la multiplicidad de saberes subordinados por este discurso institucional, que hemos ido identificando a través del trabajo etnográfico y el análisis de tesis y artículos que no son publicados por la Academia Nariñense de Historia, pero que abordan la historia de este carnaval andino.

Carnaval de enero

A modo de contexto debemos indicar que el Carnaval de Negros y Blancos se lleva a cabo entre los últimos días de diciembre y la primera semana de enero en la ciudad de Pasto, ubicada en el suroccidente colombiano. A diferencia de la mayoría de los carnavales del mundo, cuyo cierre precede al inicio de la Cuaresma, este se celebra fuera de este tiempo litúrgico del catolicismo.

5 Socia de número y actual presidenta de la Academia Nariñense de Historia, socia correspondiente de la Academia Colombiana de Historia y socia extranjera de la Academia Nacional de Historia del Ecuador.

6 La influencia de las academias de historia en la construcción de la memoria nacional y regional es altamente desarrollada en el trabajo de Samacá Alonso (2012) *Las Academias de Historia como objeto de reflexión histórica en Colombia: notas para un balance historiográfico*.

Cada año, la tradición nariñense consta de un periodo de pre-carnaval celebrado entre el 7 de diciembre, con el festejo de la Noche de las Velitas y el 3 de enero, con un desfile titulado Canto a la Tierra y otro de artistas infantiles en el Carnavalito. El día 4 de enero se inaugura oficialmente la fiesta con La Llegada de la Familia Castañeda y la lectura del acta por parte de Pericles Carnaval, figura que equivale al Rey Momo en su función de anfitrión o regente.

El 5 de enero se juega a *los negritos*, y tanto pastusos, como turistas pintan sus cuerpos y rostros con cosmético negro. En años anteriores los jugadores emplearon otros colores hasta cuando comenzó la restricción al uso de cosméticos diferentes al color negro⁷.

El cierre del carnaval se celebra el 6 de enero con el Desfile Magno, un recorrido de carrozas, murgas, disfraces individuales y comparsas por una senda que atraviesa la ciudad. Además, en esta fecha se desarrolla el juego de *los blanquitos*, donde los participantes se arrojan talco o espuma de carnaval y, de manera poco frecuente, se pintan con cosmético blanco.

Aunque existen diferentes posiciones teóricas sobre el origen de la fiesta, estas coinciden en reconocer la importancia de la influencia de los grupos subalternos —esclavos negros y grupos indígenas sometidos— en los hechos que desencadenan el festejo. Para el desarrollo de este análisis nos centraremos en la teoría propuesta por la presidenta de la Academia Nariñense de Historia, Lydia Inés Muñoz Cordero, la que complementaremos con revisiones de historiadores nacionales.

De acuerdo con la investigación avalada por la Academia Nariñense de Historia, el origen de la fiesta nariñense se remonta al periodo entre 1760 y 1834 —año en que se presume finalizaron las fiestas en homenaje a la Corona española y comenzaron a celebrarse las Fiestas Públicas en el marco de la Primera República (Muñoz Cordero, 2007)—.

7 Además de una fuerte campaña publicitaria que invitaba a los jugadores a recuperar el uso del cosmético negro y a jugar sin violencia, en 2018 la Alcaldía de Pasto prohibió la comercialización de cosméticos de otros colores, así como la venta de espuma de carnaval. Puede consultarse el documento “Decreto 0471/2017, de 8 de noviembre, por medio del cual se regula la venta, distribución, comercialización, uso y tenencia de productos de juego en carnaval de negros y blancos de Pasto 2018”, que fue declarado nulo por el Juzgado Séptimo Administrado Oral del Circuito de Pasto en 2019.

En una de las primeras publicaciones, la historiadora nos remite que:

Según lo explica el Académico Don Nefthalí Benavides Rivera —quien cita a su vez al autor Cordovez Moure: “Los pastusos jugaban [a] los negritos, por allá en el año de 1854”. Sostiene que a raíz del levantamiento de los esclavos negros de la población de Remedios (Antioquia) en 1760, se logró un “día libre” como concesión de la corona española. Fue así como se escogió el cinco de enero, víspera de la fiesta de los Santos Reyes Magos, como día libre para las gentes de color en honor del Santo Rey Negro Melchor, ocasión que se celebra con música, danzas y disfraces. (Muñoz Cordero, 1985a, p. 18)

Al mencionar el levantamiento de Remedios, la autora hace alusión al día de descanso obtenido por los esclavos africanos que explotaban las minas en la región de Antioquia luego de diferentes levantamientos violentos (Tisnez Jiménez, 1986, como se citó en Muñoz Cordero, 2007; Navarrete Peláez, 2005).

El departamento de Nariño, al igual que Popayán, pertenecía a la comarca del Gran Cauca donde los esclavos africanos, junto a población indígena en menor proporción, extraían metales de las minas y trabajan en los trapiches y los hatos ganaderos, derivando en “un sistema denominado complejo mina-hacienda” (Díaz Casas, 2019, p. 69). Los levantamientos producidos en Antioquia motivaron a la población esclava del Cauca a exigir a España el reconocimiento de un día de libertad. La Corona española, a través de un comunicado, determinó que el 5 de enero de cada año sería el día de asueto para evitar enfrentamientos.

Como lo atestigua el Acta del Cabildo de la Ciudad de San Juan de Pasto, el texto fue conocido en Pasto y Popayán en el año de 1810:

Agora entendiendo dicha relayón e solicitud de muchos esclavos negros de dicha provincia vengo a deciros a voz que se acoge paternalmente dicha solicitud y se dará día vaco enteramente a los negros y será el 5 de enero, víspera de las fiestas de las Santas Majestades y venerando estima a la Santa Majestad del Rey Negro. Fechada en Madrid. ‘Yo el Príncipe’.⁸

8 Archivo Histórico de San Juan de Pasto, Acta del Cabildo de la Ciudad de San Juan de Pasto, 24 de diciembre de 1810.

Pero fue el acto de regocijo por la noticia lo que se asume como el origen del juego de la «pintica-caricia»⁹ y que, además, expone cómo los esclavos emplearon la sátira en un acto de contra-estigmatización. Muñoz Cordero propone que tras conocer el acta, los esclavos africanos salieron a las calles a celebrar. Se dispusieron a pintar de negro los rostros de los transeúntes criollos, armados de tizones de carbón y betún y gritando “¡Vivan los negros!” (Penagos Casas, 1989 citado por Lidya Inés Muñoz Cordero, 2007).

Al entrar en los siglos xx y xxi el análisis de la práctica del carnaval nos revela, en primer lugar, un fuerte cambio de control y de significación de la práctica del *juego-caricia* o *juego de la pintica* y en segundo lugar, la institucionalización de la fiesta. Nos remitimos a la apropiación del carnaval por parte de las clases altas de la ciudad, desde 1887, que desencadenó el surgimiento del Día de Blancos en 1912. Posteriormente entre 1927 y 1929 se instala el modelo del carnaval estudiantil, el cuál estaba en auge a nivel nacional entre las élites y los estudiantes de Cali y Bogotá (Burgos Hernández, 2012; Muñoz Cordero, 2007). Esta nueva organización desplazó el control del carnaval a una élite burguesa y, a su vez, trasladó a los grupos de trabajadores obreros y artesanos el desarrollo de las manifestaciones artísticas, pero distanciando de esta práctica a los grupos étnicos (afronariñenses e indígenas).

Finalmente se debe reflexionar el intento de re-vinculación de la comunidad afro-nariñense que ha liderado la Corporación Carnaval de Negros y Blancos de Pasto (Corpocarnaval), desde lo discursivo y con prácticas como la invitación y los actos simbólicos de fraternizar con otras comunidades festejantes afrocolombianas.

¡Que vivan los negros!

¿Por qué el asueto y la celebración de los esclavos derivaron en un carnaval y no en un levantamiento violento que exigiera el derrocamiento de la esclavitud, hecho que Colombia viviría finalmente en 1852¹⁰? Antes de intentar abordar este interrogante cabe resaltar la existencia de un vacío de documentación de las voces sub-

9 Práctica lúdica que hace parte del juego de los negritos. Consiste en pintar la cara de los demás jugadores usando cosmético negro, de forma extremadamente delicada, usando solo el dedo índice y contando con el consentimiento del jugador-receptor. Se diferencia de otras formas de juego como el ataque grupal y el pintar al otro jugador sin aviso previo.

10 A pesar de las discusiones tempranas que generó la esclavitud, incluso entre las mismas autoridades coloniales, esta se mantuvo en la Nueva Granada hasta entrado el siglo xix. El 21 de mayo de 1851 se decretó la libertad de los esclavos, ley que firmó el presidente José Hilario López. En su artículo 1 establece que a partir del 1 de enero de 1852 serían libres todos los esclavos que existiesen en el territorio neogranadino. (Santos Molano, 2000).

alternas, que termina sesgando nuestra interpretación histórica a las respuestas dadas por las élites decimonónicas y a la repetición de discursos que han excluido la participación de estos grupos en la vida política. No obstante, se destaca la introducción reciente de estudios que abordan la participación de la población africana y afrodescendiente en los procesos independentistas con intereses políticos y económicos particulares de estas poblaciones, dejando de lado la “prisión historiográfica” que introdujeron argumentos morales de sedición, preservados y reproducidos hasta el siglo xix e inicios del siglo xx, como expone Díaz Casas (2019, p. 67).

Para el análisis que nos proponemos hacer del momento fundacional del carnaval pastuso es útil descomponer el hecho histórico en etapas: la primera etapa fue la solicitud del día de asueto a los esclavistas, quienes inicialmente la denegaron e infringieron castigos, pero, finalmente, elevaron la solicitud a la Corona española, como máxima instancia reguladora del sistema de explotación de los esclavos; la segunda etapa es el levantamiento violento y los actos de insurrección de los negros ante la negativa de sus esclavistas de reconocer un día de descanso. Este antecedente no es el detonante de la práctica carnavalesca pastusa, pero remite a los movimientos de cimarrones¹¹ o a los albores de la guerra civil de los Supremos¹² y a la posterior abolición de la esclavitud, que se concretó en 1852. La tercera etapa del hecho histórico es el triunfo de los esclavos al lograr de la Corona española la declaración del día de asueto, mientras que la cuarta etapa corresponde al festejo de los esclavos, quienes se tomaron las calles y representaron una nivelación simbólica entre ellos y los criollos a través de la marca del rostro blanco con carbón.

El hito que desencadena el Día de Negros, como ya mencionamos, alude a la concesión del día de asueto y el festejo que llevó a los oprimidos a pintar con carbón a los transeúntes. Si tomamos como guía los planteamientos de Juan Carlos Marín (1996) relacionados con la toma de conciencia de clase y el uso de las armas morales, podemos plantear que la confrontación de los esclavos y su posterior celebra-

11 A partir de la segunda mitad del siglo xvi, mediante la insumisión, la elaboración y la ejecución de estrategias de resistencia inició la lucha por la libertad de los esclavos, la cual se desarrolló en el marco de expresiones diversas a favor de la abolición de la esclavización. Los hombres y mujeres rebeldes resistieron a los esclavistas desde zonas de difícil acceso, protegidos por fortalezas de estacas de palos denominados «palenques». Los esclavos de las haciendas buscaban de esta manera hostigar el sistema de producción esclavista (minas y plantaciones) y promover campañas para la liberación, entre otras acciones (Wabgou, Arocha Rodríguez, Salgado Cassiani, & Carabalí Ospina, 2012).

12 “El primer periodo, entre 1840 y 1843, inició la guerra de los Supremos. Para 1840 el suroccidente de la Nueva Granada fue uno de los focos más importantes de la primera de varias guerras civiles de la República. Aquí, la estrategia de José María Obando de levantar a los sectores populares hizo que los mismos participaran activamente en el conflicto, en especial los esclavizados de la región, quienes fueron motivados con promesas de libertad” (Palacios y Safford, 2002 citado por Díaz Casas, 2019, p. 71).

ción fue el momento en que los esclavos africanos tomaron conciencia de cómo la raza —y de manera concreta el color de piel oscura— imperaba como distintivo en la relación de su clase con las demás clases sociales: blancos y criollos. Además, asumieron que podían emplear esta misma variable como un arma y reivindicar un lugar de igualdad frente a los grupos opresores, siempre en el contexto de inversión de la cotidianidad que permite el festejo, hecho que duró un corto periodo de tiempo.

Un riesgo que el uso de la postura de Marín puede traernos es la asimilación entre raza y clase, por lo tanto, es necesario ser rigurosos con esta relación y evitar una asimilación o una equivalencia entre ellas. Propongo acercarnos al enfoque interpretativo que propone Díaz-Polanco. En el debate teórico de la relación clase-raza, el autor critica las posiciones radicales en la medida en que ponen el foco en una de dichas categorías, negándole validez a lo étnico —y lo racial— como dinamizador sociopolítico, concentrándose en el análisis de las clases sociales, ocasionando una anulación o una sustitución de la raza/etnia por la clase. Por el contrario, existen las posiciones de quienes considerando que el análisis de las clases es irrelevante para el análisis de los fenómenos étnicos, apelan a que la raza antecede incluso a la clase (Díaz-Polanco, 1981).

Para sortear esta dificultad, Díaz-Polanco propone establecer las bases generales de la particularidad de lo étnico y la definición del campo de relación entre este fenómeno con la estructura social y, por ende, con la composición clasista. El mismo autor diferencia la *etnia*, término con el que se clasifica casi exclusivamente a los pueblos originarios latinoamericanos, del concepto de *etnicidad / lo étnico*, al cual considera un “complejo particular que involucra, siguiendo formas específicas de interrelación, ciertas características culturales, sistemas de organización social, costumbres y normas comunes, pautas de conducta, lengua, tradición histórica, etcétera (...), [por lo que aquella] debe ser considerada como una dimensión de las clases o, si se quiere, como un nivel de las mismas” (1981, p. 61). Por lo tanto, toda clase o grupo social posee su propia dimensión étnica que puede contener a diferentes clases sociales a la vez.

Para el autor “los diversos componentes o «dimensiones» que configuran la naturaleza de las clases permiten desarrollar, en condiciones históricas particulares, formas de identidad y solidaridad en diferentes escalas” (Díaz-Polanco, 1981, p. 59). Estas formas de identidad social se pueden construir a partir de la existencia de condiciones económicas o proyectos políticos afines, o considerando los componentes de la etnicidad común. “Cuando esto último ocurre —y sus condiciones

de ocurrencia dependen de factores históricos concretos, cuya consideración en el análisis permitiría despojar al fenómeno étnico de su halo ahistórico y su aparente independencia de la dinámica estructural—, estamos justamente ante una etnia o un «grupo étnico»” (1981, p. 60), el cual se caracterizará por desarrollar fuertes lazos de solidaridad e identidad a partir de sus componentes étnicos; además, le permite establecer las diferencias y contrastes frente a otros grupos.

Desde la perspectiva teórica de Díaz-Polanco, el levantamiento caucano puede ser entendido como un momento de constitución étnico/racial por el desarrollo de una fuerte solidaridad, fruto del reconocerse como esclavos en una relación asimétrica de poder. Este hecho también los llevó a reconocerse como portadores de un origen común y una lengua, recurso que emplearon para huir o para organizarse en la resistencia previa a la lucha emancipadora comunera. La lucha que reclamaba el día de descanso no hubiese sido posible sin un proceso de integración solidaria alrededor de una causa común —el descanso libre negado a su clase subordinada— y sin la conciencia de su diferencia que les permitió luego emplear su color de piel como un recurso simbólico.

Los esclavistas dependían de la subordinación de los negros, quienes perdieron sus condiciones de existencia y su arraigo para garantizar las de quienes los sometieron y del capitalismo europeo. El desarraigo de los esclavos propició el surgimiento de “las formas propiamente modernas del racismo (...), y de una planificación técnica y racional del dominio despótico y cruel del poder establecido sobre millones de seres humanos inermes” (Grüner, 2010, p. 19). Como una consecuencia de esta relación de poder asimétrica, los hombres y mujeres esclavos son deshumanizados e infantilizados a quienes se debía domesticar.

Apoyándose en la teoría de Frantz Fanon, Ramón Grosfoguel (2012) argumenta que existe una línea divisoria que configura una zona del ser, donde se encuentran aquellos que se reconocen como humanos y una línea del no-ser donde se margina, a través del ejercicio de la violencia, a los grupos subalternizados. Todos los que son instalados en la zona del no-ser son despojados de su humanidad y, por tanto, de su derecho a exigir el beneficio de las leyes, los códigos y las normas de civilidad. “En un mundo imperial/capitalista/colonial, la raza constituye la línea divisoria transversal que atraviesa y organiza las relaciones de opresión de clase, sexualidad, y género a escala global” (Grosfoguel, 2012, p. 92).

No es un hecho menor la deshumanización de los esclavos. El racismo es una jerarquía global fundada en la lectura dicotómica de superioridad/ inferioridad

sobre una línea de humanidad que ha sido producida y reproducida políticamente para garantizar la estructura de dominación del sistema imperialista occidental. Otorgar el descanso de los esclavos no obligaba a los esclavistas a reconocerlos como pares. Los esclavistas admitían la necesidad de descanso para trabajar, pero dar a los esclavizados el derecho a la diversión sería humanizar aquellos cuerpos empleados en las minas.

Frantz Fanon identifica que tanto el blanco como el negro están condenados al encierro en una lógica de subordinación para el negro y de paternalismo para el blanco. Como el autor argumenta que “por penosa que pueda sernos esta constatación, estamos obligados a hacerla: para el negro, solo hay un destino. Y este destino es blanco” (Fanon, 1973, p. 10). Por lo anterior, propone que la liberación de las cadenas de este mundo construido por el sistema colonial, en donde prima la lógica del blanco, les exige a los hombres y mujeres negros liberarse del discurso de exclusión que el hombre blanco ha construido sobre el color de la piel negra, y con el cual se impone, limita y obliga al negro a la mimetización y la negación (Valdés García et al., 2017).

Cuando la Corona otorga finalmente el día de asueto es una manera de controlar las alteraciones del proceso productivo de su colonia. Asume una posición preventiva de su condición de dominador y una actitud paternalista y condescendiente. Los esclavos se ven a sí mismos como un grupo que presionó a sus opresores a exigir el día de asueto a la Corona usando sus armas morales (Marín, 1996), transformadas en acciones materiales —el no trabajar y el huir hacia los palenques— además del uso de armas improvisadas en los enfrentamientos. Desde ese momento fueron conscientes de una nueva dimensión de la realidad, en la medida en la que como grupo pueden ejercer presión y ser humanizados.

Como enumeramos antes, la tercera etapa del hecho histórico es la concesión del día de asueto. Es un triunfo porque la finalidad del levantamiento no era la liberación de los esclavos sino el reconocimiento del derecho al descanso, pero es una acción paternalista que responde a la lógica del colonizador y, por tanto, no representa una acción revolucionaria.

Entonces, ¿qué significa el reconocimiento del derecho al descanso? El reconocimiento de humanidad en el cuerpo explotado, y si no de humanidad, de sensibilidad, se puede interpretar como la des-objetivación del cuerpo no humano o cuerpo herramienta. Durante el descanso, como el cuerpo negro no producía para los esclavistas, se alternaban las condiciones de producción y de dominio.

La cuarta y última etapa de este suceso fue el festejo de las masas populares que se tomaron las calles y la nivelación simbólica de los criollos a través de la marca con carbón. El juego de pintar a los blancos criollos se entiende principalmente como un acto de desobediencia y también como una expresión teatral cargada de un discurso racial de sublevación frente a los esclavistas. El tomarse las calles y pintar de negro el rostro de los transeúntes no solamente convierte la marca del carbón en un arma moral, sino que simboliza la desobediencia de la cual no regresarán iguales a la cotidianidad de la esclavitud.

En el festejo siguiente al reconocimiento del derecho los esclavos ejercen su desobediencia de manera simbólica y hacen visible la toma de conciencia étnica y de clase. En palabras de Marín, “la importancia de la toma de conocimiento, de la autoconciencia, aparece cada vez con mayor nitidez. A partir de entonces el cuerpo humano puede recuperar su propia territorialidad. El proceso de escisión de los cuerpos puede ser superado, la tendencia histórica es a la recuperación de la existencia dual, en las nuevas condiciones del cuerpo” (1996, p. 50), y este movimiento se deja en firme con la acción de pintar de negro al otro.

Esta teatralización política iniciada en Cauca se irá propagando hasta llegar a Nariño y buscará unificar a las negritudes de la comarca. “El mito de la unidad, expresado a través de la raza, el pueblo o las masas, se convierte en el escenario en que transcurre la teatralización política. Su más espectacular aplicación se produce en esa movilización festiva que coloca a la nación toda en situación ceremonial” (Balandier, 1994, p. 21).

Ya desde sus comienzos el Carnaval expone como una *performance* permitida por los grupos dominantes la alteración, aunque sea por un periodo muy corto, de la carga de poderes. Durante este tiempo “una sociedad imaginaria y conforme a la ideología dominante se muestra viva y a la vista” (Balandier, 1994, p. 21).

La libertad que gozaron los marginados desde aquel 5 de enero obligó a los establecidos, que en este ejemplo serían los habitantes blancos, a reconocer provisionalmente la igualdad social con los marginados y, a su vez estos últimos, al identificar la pérdida temporal de los españoles y los criollos del monopolio del poder —en el reconocimiento del derecho al goce durante un día— se aseguraron de hacer notoria esta situación con la marca de pintura en el rostro. Lo anterior ejemplifica las palabras de Elías y Weiler: “cuando el desnivel en la balanza de poder se reduce, los grupos anteriormente marginados, por su parte, tienden a la retaliación” (1998, p. 83).

El acto físico de pintar a los transeúntes fue una respuesta de los marginados a lo que Elías identifica como miedo al contagio de todas las características negativas que se les atañen a los marginados. Según el autor, “dado que los marginados son vistos como anómicos, para un miembro de un grupo establecido el contacto estrecho con ellos encierra el peligro de la ‘infección anómica’” (Elias & Weiler, 1998, p. 95).

Surge una nueva pregunta ¿por qué los criollos y blancos permitieron esta representación teatral que ponía en riesgo su condición de grupo racial dominante? Una posible respuesta es que ellos también se vieron beneficiados por la disrupción que llevó a la recuperación de la cotidianidad.

Umberto Eco aporta al debate teórico el concepto de transgresión controlada. El autor reconoce que “para disfrutar el carnaval se requiere que se parodien las reglas y los rituales, y que estas reglas y rituales sean reconocidos y respetados. Se debe saber hasta qué grado están prohibidos ciertos comportamientos y se debe sentir el dominio de la norma prohibitiva para apreciar su transgresión. Sin una ley válida que se pueda romper, es imposible el carnaval” (Eco, 1989, p. 16), pero, a su vez, las rupturas de las normas son solamente representaciones de nuevas reglas. Cumplen la función camuflada de recordar y reafirmar la regla; de no ser así, como afirma Eco, no estaríamos hablando de un carnaval sino de una revolución.

El carnaval visto como una transgresión controlada no es una novedad teórica, pero es un recurso político constantemente empleado en los discursos institucionales y por organizaciones civiles que promueven los procesos patrimonialistas de este tipo de fiestas. Por consiguiente, el hecho mismo de impulsar el carnaval como periodo de desahogo y reacción creativa de las clases populares ha sido muy utilizado para garantizar el control sobre la definición de las normas que se presumen confrontadas y parodiadas.

El control de la transgresión en las manos de las clases dominantes se da en la regulación del espacio y en el tiempo. El carnaval está restringido por un calendario que representa la vida y la muerte y también por un espacio particular: las calles y las plazas públicas, por lo tanto, la verdadera transgresión se vive en las prácticas humanas. El control sobre las personas está presente en la definición de qué se desdobra y libera, invierte o se evade en carnaval. El carnaval regulado y controlado da a los grupos dominantes la tranquilidad de ser una válvula de escape y no un cambio de la trama de poder que soportaba su estilo de vida.

El carnaval de Pasto fundamenta su impronta política en la construcción de un discurso de anulación de las clases en tiempos del festejo, esta representación se ha instalado en la doxa gracias a una campaña institucional que promueve una lectura del evento como un momento de inversión de la cotidianidad donde todos somos iguales (Bajtín, 1998), pero en este discurso se ha diluido, hasta casi desaparecer, cualquier remembranza de la lucha abolicionista de los esclavos negros caucanos.

Desde sus inicios históricos, al juego de pintarse de negro que se revive cada 5 de enero se puede atribuir una intencionalidad política y económica ligada a la defensa del derecho a la igualdad a través del ejercicio de la diversión, así como al reconocimiento de la identidad de los grupos africanos y afrodescendientes. Sin embargo, este momento histórico vivido en 1810 fue, posiblemente, solo un impulso libertario débil que se puede concatenar con el movimiento abolicionista, en una lectura más amplia de la historia, pero que no ostenta la misma fuerza emancipadora que tuvieron los movimientos palenqueros en el norte del país.

¡Que vivan los blancos!

Raymond Williams resalta que lo hegemónico no se genera de modo pasivo como consecuencia de la dominación, sino que, por el contrario, es constantemente renovado, definido. La hegemonía para el autor es un complejo efectivo de experiencias, actividades y relaciones dotadas de límites y presiones específicas y cambiantes; además, es resistida y desafiada por diferentes presiones que son ajenas al complejo y esto hace que, en un sentido político y cultural, lo hegemónico es dominante pero no de un modo total o fijo (Williams, 1977).

De acuerdo con Williams, dentro del proceso de oposición y lucha, lo hegemónico supera su interpretación de proceso de transición de una dominación imperturbable cuando se reconoce que no es inmodificable.

Por el contrario, todo proceso hegemónico debe estar en un estado especialmente alerta y receptivo hacia las alternativas y la oposición que cuestiona o amenaza su dominación. La realidad del proceso cultural debe incluir siempre los esfuerzos y contribuciones de los que de un modo u otro se hallan fuera o al margen de los términos que plantea la hegemonía específica. (1977, p. 136)

En la medida en que las acciones y experiencias alternativas sean significativas, la función hegemónica tenderá a controlarlas, a transformarlas y a incorporarlas. Citando las palabras del mismo autor:

Las alternativas acentuaciones políticas y culturales y las numerosas formas de oposición y lucha son importantes no solo en sí mismas, sino como rasgos indicativos de lo que en la práctica ha tenido que actuar el proceso hegemónico con la finalidad de ejercer su control. (Williams, 1977, p. 136)

La celebración de los esclavos negros es un hito en la historia de este carnaval, pero podemos rastrear en los documentos empleados en los libros de Muñoz Cordero el control de las élites locales de los festejos desde las fiestas Reales promovidas en la colonia hasta el siglo xx. Se sortearon prohibiciones durante los periodos de guerra, pero en cuanto se retoman los festejos, las élites adaptaron el juego de negros empleando cosméticos importados y evitando el contacto físico directo; por tal razón se emplean bastones o palos para acercar el crayón de cosmético perfumado a las damas que observaban desde los balcones, quienes se pintaban con dichos crayones un lunar, sea en la mano o en la mejilla, o se bañaban en los talcos perfumados (Muñoz Cordero, 2007) .

Retomando las entrevistas recopiladas por Muñoz Cordero en los libros *Evolución Histórica del Carnaval Andino de Negros y Blancos de San Juan de Pasto (1926-1988)* (1991b) y *Memorias de juegos y espejos* (2007), nos acercamos al posible origen del Día de Blancos, que aún hoy hace parte de los días de juego del carnaval pastuso. Muñoz Cordero cita la entrevista hecha por periodista Héctor Bolaños Astorquiza al señor Ángel María López Zarama, sastre perteneciente a las clases pudientes de la región como un registro etnográfico del origen del juego de blancos.

Medio siglo después de la abolición de la esclavitud en Colombia, en la madrugada del 6 de enero de 1912, el señor López Zarama se encontraba bebiendo en una cantina de la ciudad —la cantina de las señoritas Robby—. Ya algo embriagado, el sastre tomó la polvera de una de las mesoneras del lugar y en acto de juguetona protesta empezó a maquillar a sus amigos gritando ¡Que vivan los blanquitos!

López Zarama y sus compañeros salieron a la calle y proclamando “¡Que vivan los negritos y que vivan los blanquitos!” bañaron en talco a las personas que salían de la Misa de Reyes, la cual se celebraba en la iglesia de San Juan Bautista (Bolaños Astorquiza, 1978, como se citó en Muñoz Cordero, 2007).

Lo que forjó la asociación de los festejos pastusos con la figura clásica de las carnestolendas, aunque por fuera del culto católico y el desfogue previo al ayuno de cuaresma, fue la idea de la anulación de clases de manera momentánea y simbólica, tan característica de los carnavales.

En el marco de la teatralidad, el talco y el cosmético logran «disfrazar» al grupo contrario con las características del grupo marginado, imposición que genera la anulación simbólica de las diferencias raciales y sociales. Al ser un proceso cargado de humor, fue aceptado de manera pacífica por las partes y, al generar risas entre todos sus jugadores —sin distinción socioeconómica—, se generalizó la práctica y trascendió hasta asumirse como tradición.

Para Bajtin (1998):

La risa carnavalesca es ante todo patrimonio del pueblo (este carácter popular, como dijimos, es inherente a la naturaleza misma del carnaval); todos ríen, la risa es «general»; en segundo lugar, es universal, contiene todas las cosas y la gente (incluso las que participan en el carnaval), el mundo entero parece cómico y es percibido y considerado en un aspecto jocoso, en su alegre relativismo; por último esta risa es ambivalente: alegre y llena de alborozo, pero al mismo tiempo burlona y sarcástica, niega y afirma, amortaja y resucita a la vez. (1998, p. 13)

El drama social se trasladará a la plaza y, con el juego se resolverá de manera simbólica la necesidad de los grupos de imponer la igualdad, en este caso, de acceso al derecho a festejar. La respuesta de los clientes del prostíbulo en el momento de salir a bañar de polvo a los feligreses gritando tal vez no fue, en aquel momento, una afrenta directa a las personas negras, pero aquel grito de “¡Que vivan los blanquitos!” reafirmó la dicotomía racial existente y retomó de la visibilidad simbólica de los blancos a través de la exigencia de un día propio para el goce.

Haciendo alusión al trabajo de Jacques Derrida, Stuar Hall (2010) explica que existen pocas opciones binarias que sean neutrales porque existirá un polo dominante que incluye al polo oprimido dentro de su campo de operación. “Siempre existe una relación de poder entre los polos de una oposición binaria. Debemos realmente escribir, blanco/negro, hombres/mujeres, masculino/femenino, clase alta/clase baja, británico/extranjero para capturar esta dimensión de poder en el discurso” (2010, p. 420).

Los polos de la oposición binaria entre el blanco y el negro —como color y como grupo racial representado por ese color—, al final de cuentas son representaciones raciales, incluso si se intenta liberarse de esta carga discursiva al plantear el juego como una homogeneización alegre.

Entre reinados y carrozas nace el modelo del carnaval actual

Los carnavales celebrados entre 1925 y 1927 se consideran el momento en que se instala el modelo de desfiles y prácticas lúdicas que se preserva hasta la actualidad. De acuerdo con el seguimiento que hace Muñoz Cordero, durante estos años se adopta el modelo del carnaval estudiantil de Cali, el cual se caracterizó por los autos alegóricos y otras prácticas artísticas —murgas y comparsas—, así como por la elección de una reina del carnaval.

Es determinante la identificación del modelo caleño como modelo del carnaval nariñense porque sus características establecen distinciones de clase sumamente marcadas. Como describe Juan Bernardo Montoya (2013), esto debido a que a principios de siglo xx Cali buscaba posicionarse como una capital de progreso y modernización gracias a la nueva organización territorial, fruto de la constitución liberal de 1858, de su independencia del Gran Cauca y por crecimiento económico impulsado por las exportaciones de azúcar.

El carnaval de Cali nació en 1922 como una práctica para el disfrute, principalmente, de las clases adineradas de esta ciudad. Se realizaban comparsas, desfiles de carrozas y de disfraces individuales; se celebraban La Llegada de la Familia Lacumí San Clemente y bailes en clubes, pero el principal evento era la escogencia de la reina y las princesas quienes provenían de las familias pudientes y eran patrocinadas por empresas. Estas reinas y princesas elaboraban mandatos y ordenanzas que eran aplicadas durante el tiempo de carnaval.

Este festejo fue impugnado por las clases populares porque no eran tenidas en cuenta en el evento, desencadenando un enfrentamiento violento en 1923, el cual fue una oportunidad para los sectores populares de expresar la inequidad violenta entre ricos y pobres. Posterior a esto el carnaval se celebró de forma discontinua hasta que desapareció en 1935 (Montoya Mogollón, 2013).

El modelo caleño fue asumido por los estudiantes en Pasto, dando así origen a los desfiles de casi todas las prácticas artísticas que se aprecian hoy en día¹³, además introduce la figura de la reina del carnaval con las primeras dos elegidas: Romelia Martínez, en 1925 y Rosa Elvira Navarrete, en 1927.

13 Excepto el desfile infantil del Carnavalito que surge en los años sesenta y el desfile de colectivos coreográficos que surge en los años noventa (Lidya Inés Muñoz Cordero, 2007).

Un año después de este nuevo carnaval se introduce también la llegada de la Familia Castañeda, desfile de estampas alusivas a la cultura campesina que representa la bienvenida que da el pueblo pastuso a los foráneos, a los visitantes de las veredas aledañas y, hoy en día, a los extranjeros.

La introducción de las expresiones rurales refleja los cambios nacionales de principios del siglo xx. La economía colombiana se enfoca en aquel entonces en la producción y exportación del café y posteriormente en el desarrollo industrial (Echavarría & Villamizar, 2006). También instala en el festejo la dicotomía entre lo rural, asociado al retraso económico y cultural y lo urbano, ligado al imaginario de progreso y modernidad.

Para nuestro análisis debemos resaltar que desde este momento el manejo logístico, político, y económico del carnaval será potestad de las élites locales blancas y los estudiantes, hasta pasada la mitad del siglo xx. “Es la clase social alta, la encargada de organizar y presidir los festejos de enero. Jóvenes y damitas hacen parte de los actores-jugadores de los carros alegóricos, integran comparsas masculinas o femeninas y combinadas” (Muñoz Cordero, 2007, p. 175).

La introducción de las obras artísticas permitió la llegada de los *artesanos* al carnaval. Inicialmente fueron los trabajadores de oficios como la talabartería, la marroquinería, la carpintería y la forja de hierro, entre otros obreros los encargados de construir las carrozas y las comparsas. Su descendencia ha desarrollado carreras universitarias y en muchos casos han continuado con el legado de trabajo artístico para el desfile magno. Su trabajo empírico permitió el crecimiento o esplendor de los desfiles en la medida en que su creatividad y cercanía con las clases populares instaló diferentes temáticas que han oscilado entre temáticas alusivas al arte clásico, el cine y la literatura universales —entre 1930 y 1950—, las problemáticas, prácticas culturales y tradiciones campesinas —años sesenta del siglo xx—, las imágenes grotescas y fantásticas —década del setenta— y la promoción de la mitología y la cosmovisión indígena —desde los años setenta hasta nuestros días (Muñoz Cordero, 2007).

Regresando al análisis de la construcción de las representaciones raciales del carnaval y de la sociedad pastusa, nos remitimos a los planteamientos de Stuart Hall, quien reconoce que la raza es una construcción discursiva y por tanto “el comportamiento y las diferencias racializadas deben ser entendidas como hechos discursivos y no necesariamente como hechos genéticos o biológicos” (Hall, 2015, p. 7). La raza es para el autor un significante flotante. Las culturas poseen

sistemas de clasificación de significantes que les permiten producir sentido a sus prácticas.

Estos aspectos ganan sentido no por causa de lo que contienen en sus esencias, sino a causa de las relaciones cambiantes de diferencia que establecen con otros conceptos e ideas en un campo de significación. Este sentido, por ser relacional y no esencial, nunca puede ser fijado definitivamente, pues está sujeto a redefinición y apropiación. (Hall, 2015, p. 7)

Los significantes están constantemente sometidos a la pérdida de viejos significados y a la apropiación, acumulación y actualización de nuevos, es decir, son sometidos a lo que el autor denomina “proceso infinito de constante resignificación” que los hace tomar una acepción diferente, dependiendo de la cultura o las formaciones históricas.

No es posible fijar el sentido de un significante para siempre o trans-históricamente. O sea, siempre hay un cierto deslizamiento del sentido; siempre hay un margen no encapsulado en el lenguaje y en el sentido; hay siempre algo relacionado con raza que permanece no dicho; alguien está siempre en un afuera constitutivo, de cuya existencia la identidad de la raza depende; está absolutamente destinado a volver de su posición de expulsión y de abyección —externo al campo de la significación—, para perturbar el sueño de los que están adentro. (Hall, 2015, p. 7)

Hall plantea que hay tres posiciones para interpretar el funcionamiento de los sistemas raciales de clasificación moderna: el primero —la posición realista— reconoce que las diferencias fisiológicas fortalecen las bases para la clasificación de las razas en familias; la segunda posición —textual o lingüística— considera que la raza es un sistema autónomo de referencias y no puede ser examinada contra el mundo efectivo de la diversidad humana sino únicamente contra el sistema de diferencias que se construyen en el lenguaje. Finalmente, la tercera posición, que es con la que se identifica el autor, es la posición discursiva en la cual las diferencias, que son series arbitrarias e irregulares que podemos observar en lo que llamamos mundo, las cuales no podemos negar, están contendidas en lo extradiscursivo. Estas diferencias solo adquieren sentido y se convierten en parte de la cultura como reguladores de la conducta. “He ahí la naturaleza de lo que estoy denominando el concepto discursivo de la raza. No es que las diferencias no existan, sino que lo que importa son los sistemas que utilizamos para dar sentido, para hacer las sociedades humanas inteligibles” (Hall, 2015, p. 9).

A lo largo del siglo xx se instala el discurso de homogeneidad social durante el festejo. Citando las palabras de una crónica de 1938 recopilada por Muñoz Cordero, “la Fiesta de Negros es sobre todo una esponja que se pasa por las diferencias sociales, pues en todos existe el deseo de llevar a las calles la frivolidad y el deseo de divertirse” (2007, p. 186). Se disfrutará de esta catarsis, que es una teatralización de la vida colectiva. La sociedad se divierte y relaja amparada del anonimato que da el estar pintados de negro. Este acuerdo invisible de consagrar este día a la horizontalidad de la fiesta desplazó toda la carga política de reivindicación racial que tuvo en su hito fundacional.

Lo racial se reconoce y se suprime a la vez. En su trabajo *Evolución histórica del Carnaval Andino de Negros y Blancos de San Juan de Pasto (1926-1988)* (1991a), Muñoz Cordero conceptualiza al carnaval pastuso en como un crisol cultural que integra lo africano, lo indígena y lo blanco, pero sin reconocer que esta amalgama se dio en un marco de violencia y de explotación.

La lógica de la modernidad, por fuerza de la colonialidad del saber y del poder, es la de una época dividida contra sí misma (...) y que al mismo tiempo ha bregado por desplazar esa división fuera de la vista, por ocultar que la apariencia armoniosamente homogénea de la “totalidad” moderna sólo puede hacerse verosímil porque ha expulsado la profunda fractura que está en su origen. (Grüner, 2010, p. 23)

Pintarse de negro pierde toda carga simbólica de retaliación de los subalternos para quedar únicamente como el recuerdo de un acto de igualación. Se pierde en la memoria pastusa la alusión al sometimiento esclavo. La posible acción contra-hegemónica reaparece ahora en la crítica satírica que puedan hacer los artesanos en sus obras, pero los celebrantes que en las plazas y las calles juegan a pintarse de negro, organizándose en cuadrillas y emulando enfrentamientos entre grupos, no asocian al juego con su origen de insurrección de los esclavos.

No entraremos a criticar a quienes defienden este discurso de horizontalidad del festejo, pero es necesario mencionar que, como expone Eduardo Grüner “los hechos no están ya hechos para siempre, sino que siguen haciéndose en la interpretación situada que hoy les demos” (2010, p. 23). Esta resignificación tiene implicaciones políticas en la marginalidad de la comunidad afronariñense, cuya participación ha sido distante o «de visitante» en el desarrollo del festejo, en parte también por las dificultades de movilidad desde los pueblos costeros a la capital

de Nariño y por el desarrollo de festejos propios como el Carnaval del Fuego, en la ciudad de Tumaco, ubicada en la costa pacífica del mismo departamento.

Finalmente, ¿por qué todo esto afecta hoy al carnaval?

De acuerdo con diferentes propuestas teóricas, los carnavales pueden ser interpretados como rituales sin dueño que se desarrollan por fuera del tiempo de la cotidianidad, cuya función es ideológica porque visibiliza, a través de la inversión de roles, la realidad a la que aspiran los oprimidos, pero asimismo teatralizan esta transgresión de las reglas para reafirmarlas. Además, todo carnaval tiene un periodo de vida acotado y asumido por sus actores porque, de lo contrario, hablaríamos de una revolución (Abello, 2000; Bajtín, 1998; Balandier, 1994; DaMatta, 2002; Eco, 1989).

A estas lecturas teóricas se debe adicionar que el carnaval excede el tiempo corto de festejo debido a que es una práctica que congrega diferentes procesos sociales, económicos, artísticos y políticos, que son vividos durante todo el año y que cuentan con sus propios mapas de actores. Esto conforma un ecosistema que, en el caso del carnaval de Pasto, actualmente responde al discurso de reconocimiento de patrimonios culturales a nivel global y nacional, el cual ha moldeado las estructuras estatales y la vida cotidiana de todos los actores (Salge Ferro, 2018).

Un mapa de actores para el caso de estudio incluye a los artistas, artesanos y gestores culturales que actúan en la esfera creativa y de salvaguarda de las tradiciones (Tobar, 2013); a las empresas privadas cuya razón social está ligada directa o indirectamente al festejo, como las que operan en hotelería, turismo, venta de souvenirs, comercialización de materiales artísticos, entre otros (Cerón Arteaga, Ruano Rosero, & Santacruz, 2018); a los actores institucionales del sector público o mixto con injerencia en el manejo del PCI; a los grupos de investigación, las universidades o el Consejo de Salvaguarda; a las entidades gestoras, que son las encargadas de ejecutar y realizar el seguimiento de la implementación de los planes de salvaguarda; a los actores legales, los cuales adquieren relevancia en los documentos técnicos y legales, y también a la sociedad civil, que asumiendo los roles de jugadores, espectadores o grupos en pro de la protección del bien cultural toma participación en el evento (Fierro Castro, Benavides Pupiales, Zuleta Medina, & Calvache Pinto, 2019).

Los actores del carnaval actual no son los mismos de antaño, pero sus relaciones siguen reflejando asimetrías de poder y diferencias de clase o económicas, con

el agravante de tener que cumplir obligaciones que nacen del reconocimiento de la fiesta como bien patrimonial. Como bien describe Salge Ferro, el discurso patrimonial puede ser un instrumento de dominación y exclusión social, yendo en contravía del discurso oficial que lo pregona como un terreno de acción comunitaria armónica y neutral (Salge Ferro, 2018).

La reacción de los esclavos narrada por la historiografía de la Academia Nariñense de Historia es tomada como un acto de insurrección alegre y festiva, que deja de lado el dolor y sufrimiento precedentes a este hecho. La interpretación que da a las travesuras de un grupo de alcoholizados hombres de la élite local como el nacimiento del Día de Blancos no puede ocultar la apropiación hegemónica que las élites hicieron del juego del Día de Negros y, finalmente, la instalación del modelo de carnaval estudiantil realizada por los representantes mejor instruidos de alto nivel social de la ciudad debería ir acompañada de una revisión de la división de clases que tal adaptación generó al interior del festejo, porque este es el antecedente histórico de las asimetrías que hoy enfrentan a los artistas y artesanos con las instituciones estatales en cuanto al disfrute del provecho económico y simbólico que produce el carnaval.

Tiempo atrás Mijaíl Bajtín (1998) reconocía que las élites siempre intentarán dar al carnaval las cualidades de una fiesta oficial, esas que tienden “a consagrar la estabilidad, la inmutabilidad y la perennidad de las reglas que regían el mundo” (1998, p. 11) para poder mantener su discurso de superioridad sin perder también su derecho a la diversión. Pero al mismo tiempo el pueblo seguirá defendiendo su fiesta popular porque sin ella no tendría ese tiempo de igualdad que lo reivindica, ni poseerá su momento de desfogue; además, la modificación de su tradición sería un atentado a su identidad como colectivo.

Las estampas de insurgencia seguirán produciéndose para reafirmar cada cierto tiempo la sublevación como característica identitaria del Carnaval de Negros y Blancos de Pasto, aunque todo regrese a las estructuras cotidianas de poder, como la piel de aquel que luego de jugar alegremente, simplemente pierde el color negro al lavarse con jabón.

Referencias

Abello, I. (2000). Carnaval. En E. Unariño (Ed.), *Cultura y Carnaval* (1ra Edición, pp. 8-17). Pasto, Nariño.

- Alonso, G. D. S. (2012). Las Academias de Historia como objeto de reflexión histórica en Colombia: Notas para un balance historiográfico. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 16(1), 353-380. Recuperado de <https://revistas.uis.edu.co/index.php/anuariohistoria/article/view/2498/2833>
- Bajtín, M. (1998). *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento; el contexto de François Rabelais*. (1ra Edición; A. Editorial, ed.). Madrid, España.
- Balandier, G. (1994). *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación* (1ra Edición; Ed. Paidós, ed.). Barcelona.
- Burgos Hernández, P. N. (2012). *Lo público y lo privado como regímenes de representación en el Carnaval de Negros y Blancos de Pasto* (Universidad Andina Simón Bolívar). Recuperado de [http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/3977/1/PI-2012-24-Burgos-Lo público.pdf](http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/3977/1/PI-2012-24-Burgos-Lo%20p%C3%BAblico.pdf)
- Cerón Arteaga, A. A., Ruano Rosero, E. V., & Santacruz, A. (2018). *Oportunidades de empleo y emprendimiento en el Carnaval de Negros y Blancos de Pasto*. Pasto: Centro de Estudios de Desarrollo Regional CEDRE, Universidad de Nariño.
- DaMatta, R. (2002). *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología de dilema brasileño*. (1ra Edición). Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Díaz-Polanco, H. (1981). Etnia, clase y cuestión nacional. *Cuadernos Políticos*, octubre-diciembre(30), 53-65. Recuperado de <http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP.30/30.6HectorDiaz.pdf>
- Díaz Casas, M. C. (2019). “Los mansos corderos se han convertido en tigres rabiosos”: esclavitud y acción colectiva desde la perspectiva de las élites del suroccidente de la Nueva Granada. *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano*, (enero-abril(37)), 65-92. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/memor/n37/1794-8886-memor-37-00065.pdf>
- Echavarría, J. J., & Villamizar, M. (2006). El proceso colombiano de desindustrialización. *Borradores de Economía*, (361), 1-62. Recuperado de <http://repositorio.banrep.gov.co/handle/20.500.12134/5379>
- Eco, U. (1989). Los marcos de la «libertad» cómica. En *¡Carnaval!* (1ra Edición, pp. 9-20). México: Fondo de Cultura Económica.
- Eliás, N., & Weiler, V. comp. (1998). Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y marginados. En *La civilización de los padres y otros ensayos*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Fanon, F. (1973). *Piel Negra, Mascaras Blancas* (p. 192). p. 192.
- Fierro Castro, C., Benavides Pupiales, S. M., Zuleta Medina, J. C., & Calvache Pinto, M. B. (2019). *Formulación de la línea base para la evaluación integral del Carnaval de Negros y Blancos que permita hacer una lectura global sobre los procesos y actividades ejecutadas*. Pasto.
- Foucault, M. (2002). La arqueología del Saber. En *La arqueología del Saber* (1ra Edición). <https://doi.org/10.2307/2935160>
- Foucault, M. (2014). *Defender la sociedad* (1ra Edición). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Grosfoguel, R. (2012). El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa*, enero-juni(16), 79-102.
- Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución* (1ra Edició). Argentina: Edhasa.
- Hall, S. (2010). El espectáculo del “Otro”. En E. Restrepo, C. Walsh, & V. Vich (Eds.), *Sin garantías: trayectoria y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Enviñón Editores.
- Hall, S. (2015). Raza: El significante flotante. *Intervenciones en estudios culturales*, (1), 9-23.
- Marín, J. C. (1996). *CONVERSACIONES SOBRE EL PODER(UNA EXPERIENCIA COLECTIVA)*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires.
- Montoya Mogollón, J. B. (2013). El carnaval del poder. El poder del carnaval. En M. Gonzales (Ed.), *Tejidos de nación: Los Carnavales* (1ra Edició, pp. 33-48). Varquissimeto: Fundación Buria Intercultura Colombia.
- Muñoz Cordero, Lidya Inés. (1985a). *Historia del carnaval andino de blancos y negros en San Juan de Pasto: cartilla infantil ilustrada*. Recuperado de <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/catalog/resGet.php?resId=48119>
- Muñoz Cordero, Lidya Inés. (1985b). Raíces Culturales del Carnaval Andino. *Revista de Historia*, VII(53-54).
- Muñoz Cordero, Lidya Inés. (1991a). *Evolución Histórica del Carnaval Andino de Negros y Blancos de San Juan de Pasto (1926-1988)*. Quito: Ediciones IADAP.
- Muñoz Cordero, Lidya Inés. (1991b). *Evolución histórica del Carnaval Andino de Negros y Blancos de San Juan de Pasto (1926 - 1988) I. Páginas de carnaval*. Quito: Editoria IADAP.
- Muñoz Cordero, Lidya Inés. (1998). Carnaval Andino de Negros y Blancos en Pasto: Juegos profanos en tiempos sagrados. *Manual historia de Pasto*, II, 207.
- Muñoz Cordero, Lidya Inés. (2007). *Memorias de espejos y juegos. Historia de la fiesta y de los juegos del Carnaval Andino de San Juan de Pasto* (2da Edició). Pasto: EDINAR.
- Muñoz Cordero, Lydia Inés. (2007). *Memoria de juegos y de espejos. Historia de la fiesta y de los juegos Carnaval Andino de San Juan de Pasto* (2da Edició). Pasto, Nariño: EDINAR.
- Navarrete Peláez, M. C. (2005). *Génesis y desarrollo de la esclavitud en Colombia Siglos XVI y XVII*. Cali: Universidad del Valle.
- Romero, N., & Eduardo, V. (2018). La Genealogía como método histórico-filosófico para el estudio de la cultura organizacional pública . Genealogy as a historical-philosophical method for the study of public organizational culture Norjhira Romero. *Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico.*, (7), 93.
- Salge Ferro, M. (2018). *El Principio arcóntico del patrimonio: origen, transformaciones y desafíos de los procesos de patrimonialización en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Santos Molano, E. (2000). *Documentos para entender la historia de Colombia* (1ra Edició). Bogotá: Editorial Planeta.
- Tobar, J. (2013). *La fiesta es una tradición: artesanos intelectuales del carnaval de Negros y Blancos en la imaginación de otros mundos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.



- Valdés García, F., Cesaire, A., Zapata, P., Pépin, E., De Beauvoir, S., Grogakias, D., ... Kwesi Jhonson, L. (2017). *Leer a Fanon ,medio siglo después* (1ra Edició). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Wabgou, M., Arocha Rodriguez, J., Salgado Cassiani, A. J., & Carabalí Ospina, J. A. (2012). *Movimiento Afrocolombiano, Negro, Raizal y Palenquero: El largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*. Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina UNIJUS, Universidad Nacional de Colombia.
- Williams, R. (1977). Hegemonía. En *Marxismo y literatura*. Barcelona: Ediciones Península.