

Las fiestas populares como pedagogías descolonizadoras y visibilizadoras de resistencias colectivas: El caso del carnaval en el norte argentino.

Adriana Saffaroni

Resumen

El artículo comunica los hallazgos de una investigación de carácter cualitativo, cuyo objeto de estudio consistió en la indagación respecto del sentido del carnaval para quienes participan de las OCS: organizaciones del carnaval salteño.

Mediante la aplicación de entrevistas cualitativas en profundidad a informantes claves de las OCS, entrevistas grupales con los jóvenes que las integran e historias de vida de sus caciques, la información recogida ha sido analizada siguiendo las pautas que establece el Método Comparativo Constante.

La apuesta teórica del artículo intenta recuperar las prácticas sociales presentes en las OCS desde la perspectiva de la Comunicación/Educación, al tiempo que descubre como uno de sus hallazgos centrales, la emergencia de pedagogías decoloniales en las organizaciones del carnaval, las que se muestran como prácticas centradas en la recuperación de la memoria y la pertenencia étnico-cultural.

Palabras claves: carnaval, resistencia, educación, comunicación, juventud.

Popular Festivities as Decolonizing Pedagogies and Ways of Visualizing Collective Resistance: The Case of the Carnival in Northern Argentina.

Abstract

The paper presents the findings of a qualitative research work, which studies the meaning of carnival for the participants of the OCS: Carnival Organizations of Salta.

By using qualitative interviews in depth to key informants of the OCS, group interviews to young people who integrate them and life stories of their chiefs, the information gathered was analyzed following the guidelines established by the Constant Comparative Method.

The theoretical aim of the article is to recover the social practices that are present in the OCS from a Communication/Education perspective. One of its main findings is the emergence of decolonial pedagogies within Carnival organizations, which are shown as practices focused on memory recovery and belonging to an ethno-cultural group.

Keywords: carnival, resistance, education, communication, youth.

Introducción

El carnaval forma parte de las fiestas populares, las cuales constituyen un espacio de continuidades, es decir, de creación y recreación permanente; acercarse a su conocimiento requiere una exploración multidisciplinaria y decolonial.¹

Desde hace mucho tiempo, las fiestas han sido objeto de atención e interés por parte de las Ciencias Sociales y se han constituido en un objeto complejo de análisis, como productos y prácticas de carácter sociocultural” (Arcila, 2009:13-14) En este sentido, es importante resaltar al carnaval como fiesta popular que se vive como un campo de confrontación y pugna entre diferentes visiones de la identidad. Desde esta mirada las fiestas populares -y dentro de ellas el carnaval- constituyen frentes culturales, asumiendo que en tales colectivos emergen y se consolidan acciones colectivas de comunicación/educación que disputan los significados de la cultura.

Hay quienes piensan las fiestas como patrimonio cultural y como escenario que permite apreciar los referentes de identidad en cada sociedad. En todos los casos analizados la identidad local se presenta como algo dinámico, con anclaje histórico que se renueva culturalmente. Es el caso de Arcila (2009) que se propuso conocer y pensar las fiestas como patrimonio cultural y como escenario que representa los referentes de identidad en cada sociedad. Por ello toma fiestas paganas y religiosas, focalizándose sobre la carnestolenda pagana de los diablitos de gran adhesión popular en Perú. La fiesta es presentada por la investigadora como un espacio social privilegiado de realización y representación de identidades locales. Durante la fiesta se presentan imágenes colectivas de sí mismos y de los otros, los de afuera; también se visibilizan las divisiones sociales, las exclusiones pasadas y presentes, las disputas por liderazgos de ciertos rituales, es decir, se presenta la identidad local como algo dinámico, con anclaje histórico que se renueva culturalmente. De este modo, las fiestas locales son rituales donde se reafirma el arraigo cultural y un “*nosotros*” compartido a lo largo de una historia vivida.

1 Véase, Zaffaroni, A (2010) Interculturalidad y Pluralismo Epistemológico. Mimeo. U.N.Sa

El carnaval es el transmisor privilegiado e irremplazable de lo festivo, por tal motivo es considerado una práctica, una puesta en acto y un lugar de conocimiento acerca de los espacios culturales contrahegemónicos.²

Lo festivo está ligado al regocijo y tiene su expresión en la risa; y es en la risa donde cobra sentido la segunda vida del pueblo, tal como la caracteriza Bajtin (1974). En efecto, la segunda vida del pueblo es su vida festiva.

La fiesta es el rasgo fundamental de todas las formas de ritos y espectáculos cómicos (...) la fiesta se convertía en esta circunstancia en la forma que adoptaba la segunda vida del pueblo, que temporalmente penetraba en el seno utópico de la universalidad, de la libertad, de la igualdad y de la abundancia. Este contacto libre y familiar, era vivido intensamente. El individuo, con la posibilidad de vivir esta segunda vida, se permitía establecer nuevas relaciones -verdaderamente humanas- con los otros. De esta manera la alienación desaparecía momentáneamente y el “hombre volvía a sí mismo y se sentía un ser humano entre sus semejantes (1974: 14)

La segunda vida, el segundo mundo de la cultura popular, se construye como una parodia de la cotidianeidad: un “mundo al revés” dice M. Bajtín (1974)

Por otra parte, Néstor García Canclini propone pensar la cultura contemporánea en términos de hibridación o intersección (1995), lo cual nos permite poner en cuestión la noción de absolutismo cultural en la sociedad nacional pero también repensar categorías que construyen identidades. Este eje de reflexión nos acerca al concepto de H. Bhabha (1998) denominado “*in between*” entre medio, es decir la posibilidad de construir identidades entre dos ámbitos; para el caso del carnaval, es el producto de la yuxtaposición de la matriz indígena y aquella propia de la colonia.

2 El carnaval como espacio de suspensión del mundo “ordinario” de la vida, como inversión de las relaciones sociales visibiliza prácticas culturales contrahegemónicas que buscan afirmar la pertenencia étnica. En Salta se observa la pervivencia de la raíz indígena que se sobreimprime con el legado colonial y republicano (Zaffaroni, 2010) La fiesta del carnaval es tomada como una dramatización de lo real. Durante el carnaval dejamos de lado nuestra sociedad jerarquizada y represiva y vivimos con más libertad, con más onda. Los pobres se vuelven ricos en las noches de corsos. Durante esos días podemos criticar, satirizar, vestimos de caciques, de reyes, de príncipes y ser reconocidos por todos. La fiesta de carnaval es la inversión de la realidad y solo allí es momentáneamente posible el cambio.

El carnaval, los jóvenes y la construcción de identidad

La participación en las organizaciones de carnaval es mayoritariamente de jóvenes. Nuestro posicionamiento epistemológico, preocupado por la generación de un instrumental teórico situado y con pertinencia histórica, al respecto nos obliga a considerar la categoría juventud como una construcción social y cultural, que dista de ser un universal teórico. En este sentido,

“la juventud es una condición que se articula social y culturalmente en función de la *edad* (como crédito energético y moratoria vital), con la *generación* a la que se pertenece (en cuanto memoria social incorporada), con la *clase social de origen* (como moratoria social y período de retardo), con el *género* (según urgencias que pesan sobre el varón o la mujer) y con la ubicación en la *familia* que es el marco institucional en el que todas las otras variables se articulan” (Zaffaroni, 2008: 34).

Para conocer los procesos identitarios de los jóvenes partiremos de considerar la identidad social como un conjunto de pertenencias al sistema social. Estaría integrada por la edad, el género, la clase social, la nacionalidad, la pertenencia a grupos que le permite al individuo ubicarse en el sistema social y al mismo tiempo ser ubicado socialmente. Compartimos con Barth (1969) que es necesario abordar la identidad a través de una concepción relacional, es decir, entenderla como una construcción social dada en el interior de los marcos sociales que determina la posición de los agentes, que los orienta en sus representaciones y elecciones y que produce efectos sociales reales. La identidad es asimismo dinámica, en efecto, se construye y se reconstruye en los intercambios sociales. Tomando en cuenta esta mirada teórica, no hay identidad en sí, ni siquiera únicamente para sí, sino que la identidad es siempre una relación con el otro “identidad y alteridad tienen una parte común y están en una relación dialéctica. La identificación se produce junto con la diferenciación...” (Cuché, 1999: 69)

La construcción de la identidad se hace en el interior de los marcos sociales que orientan, tiñen las representaciones y las elecciones de los sujetos. Es una construcción que se elabora en una relación que opone un grupo a los otros con los cuales entra en contacto. Barth (1969) trabajó el

concepto como manifestación relacional que permite superar la alternativa objetivismo/subjetivismo. Siguiendo esta línea,

“es posible concentrar los esfuerzos en estudiar cuáles son los rasgos que constituyen las distinciones culturales, las diferencias como resultado de las interacciones entre los grupos y también cómo son los procedimientos o mecanismos de diferenciación que subyacen en las relaciones. La identidad es siempre una relación con el otro y toma en cuenta las formas de alteridad. Desde nuestra consideración, los procesos identitarios son siempre la resultante de un proceso de identificación dentro de una situación relacional” (Zaffaroni, 2010: 69)

Las pedagogías decolonizadoras de las organizaciones del carnaval salteño

Las organizaciones carnestolendas que dan vida al carnaval salteño son colectivos que muestran la organización barrial tras una expresión cultural. Estas organizaciones ofrecen un refugio a jóvenes, niños mujeres y hombres otorgando un sentido a la vida de amplios grupos de sectores populares. Su tarea (tal cual lo expresan sus dirigentes llamados caciques, presidentes o coordinadores) es guiar a sus integrantes en una tarea colectiva que tiene su momento de gloria durante los días del carnaval. Prácticas de comunicación/educación interesadas en la recuperación de la pertenencia étnica indígena, y la memoria social incorporada emergen en las instancias donde se inicia a los integrantes en elaboración de trajes, gorros, coreografías, música. La revalorización de la cultura indígena se hace presente en la elaboración de coplas, indumentaria y música. De tal esfuerzo participan los abuelos, los caciques y los jóvenes, a través de un diálogo intergeneracional atravesado por la necesidad de “*desempolvar la sangre de los ancestros*” (Cacique Civilización Huayra).

En virtud de lo anterior, señalamos que los procesos comunicacionales y las formas de “estar juntos” gestadas en las OCS revisten una dimensión formativa. En tales prácticas existen atributos de una pedagogía decolonizadora en estos espacios educativos no convencionales. La mirada más fértil para estas prácticas es la perspectiva de la Comunicación/Educación, que señala los reduccionismos a los que se somete lo educativo, vinculado en el imaginario social a lo escolarizante. Desde esta pers-

pectiva, recuperamos los aportes de Buenfil Burgos (1993) para señalar que las organizaciones carnestolendas representan un espacio social donde sus integrantes *se educan entre sí*, asumiendo que lo educativo consiste precisamente en

“que, a partir de una práctica de interpelación, un agente se constituye en sujeto de educación activo incorporando de dicha interpelación algún nuevo contenido valorativo, conductual, conceptual, etc., que modifique su práctica cotidiana en términos de una transformación o en términos de una reafirmación más fundamentada” (Buenfil Burgos, 1993: 29)

La fertilidad de tal planteo teórico permite analizar el contexto de accionar de las OCS como un tejido de prácticas sociales que pivotean sobre una apuesta político-educativa apoyada en la interpelación de la subjetividad de los integrantes de estos espacios. Cuando los jóvenes manifiestan que el corso se trata de “mostrar el indio que vive en nosotros”, cuando los caporales defienden su derecho a desfilar por el corso portando una identidad excluida del ideario del Estado Nación argentino blanco, están dando cuenta de los procesos de construcción de identidades permeados por la autoadscripción de sus miembros, y también por el reconocimiento de los otros, es decir por las diferencias que se establecen entre los grupos, donde el afuera cobra mucha importancia.

Imaginario con cargas negativas hacia la comparsa

Los caciques señalan que la comparsa es un proyecto cultural que busca formar a los jóvenes como dinamizadores barriales. En el imaginario de la ciudad salteña está presente la idea de que la comparsa es un espacio donde se reúnen borrachos, vagos, drogadictos. Sus integrantes buscan “cambiarle la cara”, mostrando a los demás la necesidad de construir un espacio donde los jóvenes y los adultos puedan estar juntos. Tanto la comparsa como los caporales o las murgas artísticas alojan a los jóvenes a través de un proyecto cultural. Se trata de pasar tiempo juntos y que ello permita la consolidación de los vínculos afectivos entre sus integrantes. Al tiempo que los jóvenes se enseñan entre sí a coser, a bordar, a tejer, a diseñar los trajes o la coreografía de la agrupación), se crean lealtades, amistades, “amoríos” que, en definitiva, dan vida al colectivo.

En cuanto a los diseños y la realización de los trajes tomamos los aportes de Ramón Vera, integrante de los Teucos, quien nos dice: “*No es nomás andar pegando apliques, por un lado, por el otro, colores porque sí, antes se deben realizar visitas al Museo de Bellas Artes, en el área de antropología, donde encontramos un poco de las culturas locales y bastante sobre Mayas, Incas y Aztecas*”.³ Los Teucos han tomado aportes y rasgos de la Cultura Santa Mariana y de los Calchaquíes donde aparecen el sapo, el búho, el suri, el águila, el cóndor, el gato, el chivo, el búho, las corzuelas, los cuales también son integrados a los diseños. Los colores tienen que ver con los colores de la tierra, todos los diseños tienen significados.

La memoria y la identidad aparecen con el indio en la comparsa.

Para los integrantes de las Comparsas de indios se trata de “*llevar el indio dentro y sacarlo pal carnaval, mostrar que no está muerto y que por nuestras venas corre sangre india*”. Todos los integrantes de la comparsa asumen su condición de descendientes de comunidades originarias. El objetivo de algunas agrupaciones (Los Sciancas, Los Teucos, Los Incas, Civilización Huayra Calpa) es valorizar la pertenencia étnica del indio, aquel de la región chaqueña o de los valles calchaquíes. Al interior de las OCS se trata de combatir la vergüenza que ocasiona ser descendiente de aborígenes. “*participamos porque nos gusta, porque tenemos el indio adentro, es uno de los objetivos de la comparsa, pero no está escrito. Ser descendiente de aborígenes que hasta a mí me daba vergüenza a veces y por ejemplo yo soy bien, bien descendiente de aborígenes, o sea mi familia es de Luracatao o sea pleno Valles Calchaquíes, aparte mi mamá ha sido sirvienta, mi papa ha sido cañero y de todos los hermanos yo fui el único que tuvo la suerte de estudiar y yo les digo: si somos todos inteligentes y llegar a algo*”⁴

3 Fragmento de una entrevista realizada a Jesús Vera, cacique de la comparsa Los Teucos.

4 Las citas de la voz del entrevistado se entrecomillan, respetando la literalidad de las mismas.

Cabe destacar que existen marcadas diferencias entre las agrupaciones. No todas las OCS buscan la reconstrucción de alteridades históricas, como el caso de algunas comparsas de indios; otras emergen como producto de hibridaciones locales con valores globales/foráneos. Es el caso de comparsas que bajo la influencia del cine norteamericano, imitan las pautas culturales de los indios siux, que no son representativos de la región puesto que no pertenecen a la misma. *“Los tonkas, vos preguntás porque Tonkas: fue un caballo de un indio siux. Ese es tonka. Y bueno vos ves que en el corso que se disfrazan igual a los indios siux, norteamericanos. Es tanta la influencia de las películas, el jurado le da mayor importancia a lo foráneo que a nosotros que difundimos la cultura nuestra”*

El orgullo de pertenecer y mostrar identidad

Ser comparsero es, en todos los casos, “hacer lo que les gusta, los emociona y los entusiasma”. Para algunos es llevar sangre india y poder mostrar la cultura a través de la danza y la música. No hay requisitos para ingresar a la comparsa, basta con las motivaciones, las ganas, los deseos y los sueños. Para los jóvenes la comparsa es la segunda casa, *“es como un sentimiento, un fanatismo, es como ser hincha de un club, la comparsa es todo un equipo”*, similares voces se escuchan tanto de murgueros, como de los caretones.

En el caso de quienes integran los caporales, *“ser caporal es algo muy lindo, porque te divertís, haces participar a muchos chicos, haces conocer culturas que no son únicamente muestras, eso es ser caporal”*, *“Es como se dice, conocer otras culturas es otro baile no tradicional que de acá es el folclore, para ellos también es algo folclórico, traído de Bolivia y es un espectáculo”*, *“Yo diría lo mismo, porque ser caporales dejarse atraer por la saya y a la vez bailar y demostrar a la gente que esa cultura también es linda”*

Salta y las jerarquizaciones culturales. Hacer visible la otra historia.

En el caso de los caporales, la denuncia más importante es que los elementos culturales asociados a la bolivianidad son objeto de discriminación social. Sin embargo durante el carnaval aparece una inversión

valorativa de lo que es ser boliviano. El carnaval permite dar vuelta las cosas mostrando una alteridad histórica que subvierte el orden colocándolos en figuras centrales dentro del carnaval.

Dentro de las OCS⁵ los caporales son vistos como representantes de una cultura de menor valía, sus prácticas culturales no son reconocidas, encontrándose apreciaciones despectivas que dan cuenta de un profundo desconocimiento de la pertenencia a una misma región cultural. *“Existe una separación tajante entre ellos y nosotros que da cuenta de un paisaje que deja a las naciones –Argentina y Bolivia- agrupadas a uno y otro lado, sobre el eje vertical de una diversidad jerárquica, en donde “la argentinidad/salteñidad” aparecen por sobre “la bolivianidad”* (Caporales Bolivia Joven)

En las construcciones identitarias prima la idea de los estados nación como fronteras. Las estrategias de unificación implementadas por cada Estado y las reacciones provocadas por estas estrategias se tradujeron en peculiares fracturas de las sociedades nacionales, y es de aquellas que partieron, para cada caso, culturas distintivas, tradiciones reconocibles e identidades relevantes en el juego de intereses políticos. *“En otras palabras, es a partir del horizonte de sentido de la nación que se perciben las construcciones de la diferencia”* (Segato, 1999: 115)

Cuando los jóvenes manifiestan que el corso se trata de *“mostrar el indio que vive en nosotros”*, cuando los caporales defienden su derecho a desfilar por el corso portando una identidad excluida del ideario del Estado Nación argentino blanco, están dando cuenta de un mapa de significados que se entretejen en instancias de diálogo entre los miembros de estos colectivos. La tarea formativa de las comparsas de indios y los caporales dan cuenta del esfuerzo por hacer visible la propia versión de la historia. Así la historia oficial, también denominada memoria dominante, siempre está expuesta a ser disputada por otras versiones. De este modo, la construcción de memoria acontece en un campo de pugnas y negociaciones, en actividades de actualización y procesos de cambio simultáneamente, donde se une la acción de grupos e individuos del pasado y del presente formando un campo interdiscursivo.

5 OCS: Organizaciones del Carnaval Salteño.

Resistencias colectivas

Como parte del continente sudamericano nuestra historia está signada por la invasión europea también llamada colonización española, conquista y encuentro de culturas.

“Esta situación originó el avasallamiento de las culturas indígenas y dio origen a uno de los genocidios más importantes de la historia de la humanidad, más de 30 millones fueron eliminados por exceso de trabajo -es decir por explotación- en minas y sembradíos y el resto reprimido y maltratado por las armas de los conquistadores, quienes no solo extraían las riquezas de América sino que usaban la mano de obra bajo la figura de la cuasi esclavitud a través de la mita, el yanaconazgo y la encomienda” (Zaffaroni y Choque, 2009: 79)

Numerosos investigadores (Beatriz Rossells, José Peres, Katherine Aparicio del IEB) asocian las danzas urbanas del carnaval con la fiesta agrícola rural, el Anata andino, cuyos orígenes se remontan a las prácticas indígenas de los Andes, ligadas a la fertilidad. Es el tiempo de lluvias y de cosechas. Cuando se tocan las tarkas, los pinkillos y las flautas de pico. En esta región está relacionada con el florecimiento de la hoja de papa. La fiesta de la Anata se realiza en honor de la tierra que ha dado frutos y se la identifica con la fertilidad. A este festejo se superpuso el carnaval europeo, y constituye un ejemplo más de yuxtaposición cultural.

“Durante el coloniaje, España impuso sus instituciones culturales en el Nuevo Mundo, en desmedro de las autóctonas, generando un trasvasamiento colonial hegemónico y dinámico mediante fenómenos como la transculturación, aculturación y deculturación. Sin embargo, en nuestro país, instituciones arcaicas y manifestaciones ancestrales, de las comunidades andinas y tupi guaraníes, lograron subsistir al tiempo, pese a la política de superposición de valores ibérico-latinos sobre la autóctona.” (Revollo Fernández, 2003: 34)

Desde este autor, aculturación consiste en la aceptación de elementos de otra cultura en reemplazo de los que tiene una determinada comunidad humana. La transculturación, deviene, por el avasallamiento de una cultura altamente civilizada sobre otra atrasada. Y, contraculturación se da por la vía del disfraz de aceptación de una imposición, para seguir con lo suyo. También se llama a este hecho deculturación.

Señala Da Matta (2002) que este verdadero festival del pueblo, pone énfasis en oposiciones tales como vida/muerte, alegría/tristeza, ricos/pobres en un período que es preparatorio para un ciclo de penitencia y arrepentimiento: la Cuaresma.

La posibilidad de esta fiesta –el carnaval- de retar los acuerdos sociales y trastocar las jerarquías sociales, las muestran como momentos de revancha, de violencia ritual o controlada que posibilitan la catarsis colectiva, sin duda de los sectores populares. En este sentido, las fiestas populares son expresiones patrimoniales –hayan sido o no declaradas como tales- son una construcción social compuesta por objetos, valores y manifestaciones culturales con fuerza para referenciar una identidad.

El carnaval –como parte de las fiestas populares –es un frente cultural, representa un momento de encuentro social del que participan diferentes grupos sociales (poseedores de significados diversos, de acontecimientos y prácticas sociales) y en este escenario disputan los sentidos de los significantes comunes.

La investigadora peruana Ulfe nos dice “Las fiestas dejaron de ser medios para convertirse en agentes de interés por cuenta propia. Son experiencias comunales, interiorizadas y aprehendidas, compartidas por danzantes, Cantores, paisanos, retornantes, visitantes, hombres, mujeres, niños y ancianos” (2004: 9) En la actualidad son tradiciones reinterpretadas que dan nacimiento a otras prácticas culturales con base en las anteriores atravesadas por diferente procesos políticos, sociales e históricos. Los carnavales salteños muestran explícitamente estas tramas.

Si bien la religión católica forzó la ubicación del carnaval antes de la Cuaresma para intentar purificar los excesos cometidos en la “fiesta pagana”, festejar el carnaval es entrar al territorio de la libertad y encarnar otra forma de humanidad donde no hay diferencias sociales, y así lo expresan los cientos de jóvenes que protagonizan esta fiesta popular.

Esta reunión de sectores populares que ubicamos dentro de la categoría “fiestas” construye significaciones en un sendero que va contra lo socialmente establecido, contra lo normatizado. Es un poder otro que permite e inaugura un espacio para transgredir. Así, las prácticas dentro de este

espacio social serían prácticas de resistencia, interpretadas desde la postura de James Scott (2000) quien nos dice que cuanto más grande sea la desigualdad del poder entre dominantes y dominados, y cuanto más arbitrariamente se ejerce el poder, el discurso público de los dominados adquirirá una forma más estereotipada y ritualista, es decir, más gruesa será la máscara. Aún así el discurso público del dominado estará marcado por el miedo.

El concepto de resistencia proviene de resistir, luchar, oponerse activamente, permanecer firme, es la acción de resistir a una causa o fuerza que se opone. Del latín '*resistere*', resistir en los dos sentidos: permanecer inmóvil y/o detenerse atrás. Implica quedarse en un lugar, ponerse de pie. (Gómez de Silva, 2006)

Para J. Scott (2000) el discurso público puede ser solamente una táctica. Puede ser sólo una actuación, es decir puede significar que "se obedece pero no se cumple"... ello muestra la función crítica que tienen el ocultamiento y la vigilancia en relaciones de poder. En su teoría sustantiva acerca de la dominación y la resistencia el autor ha observado que este *discurso oculto* está constituido por manifestaciones lingüísticas, gestuales y prácticas que confirman, contradicen y tergiversan lo que aparece en el discurso público. Asimismo agrega que el discurso oculto tiene contenidos de dignidad y reputación, y en muchos casos una declaración pública de lo que se ha ocultado durante mucho tiempo acerca de quienes ejercen el poder, años de comentarios entre las pobres gentes y que por tal motivo no es espontánea sino ensayada una y mil veces. El discurso oculto *COLECTIVO* se vuelve relevante gracias a su posición de clase y a sus lazos sociales.

Tarde o temprano aquellos obligados por la dominación a usar una máscara, se darán cuenta que sus rostros han terminado por identificarse con ella. La necesidad del poder de teatralizar, montar espectáculo (congresos de gobierno, asambleas) son ritos vacuos, las decisiones se toman en privado en pequeñas reuniones. Son los discursos ocultos en los clubes, los hogares y reuniones íntimas.

El espacio social del carnaval, la inversión de la realidad y la manifestación pública y masiva de los sectores populares, es, sin duda, un ámbito de resistencia donde está presente.

La política del disfraz y del anonimato.

La resistencia se configura y recrea en los rumores, los chismes, los cuentos populares, los chistes, las canciones, es decir, en buena parte de la cultura popular de los grupos subordinados. Ni las formas cotidianas de resistencia, ni la insurrección ocasional se pueden entender sin tener en cuenta los espacios cerrados en los cuales esa resistencia se alimenta y adquiere sentido.

Entendemos que lo característico del carnaval de Salta es la posibilidad de un espacio social sin la presencia plena del poder y la autoridad colonial. Estas fiestas representan por ejemplo, la posibilidad de la inversión, la invención y la usurpación de papeles con la consiguiente imposibilidad de que el control social se ejerzca sobre ella,

“el carnaval no sólo es una burlona inversión dualista y solo momentánea de lo social cuyo objetivo sería justificar de manera objetivamente conservadora del mundo tal como está. Más bien es un instrumento de conocimiento satírico, lírico y épico para los grupos y sectores populares en su complejidad, un instrumento de acción que podrá modificar eventualmente las cosas en el sentido de un cambio social y de la posibilidad de cierto progreso del conjunto de la sociedad” (Romeo, 2005: 3)⁶

En este contexto cobran relevancia las máscaras necesarias en la conformación de identidades colectivas, cumpliendo una función ritual. En efecto, “la naturaleza ambigua de la máscara permite la construcción de identidades consideradas como auténticas y legítimas pero que en la vida cotidiana no pueden mostrarse” (Cánepa, 1998:28)

Las fiestas de carnaval a través de la historia sufrieron disciplinamientos que intentaron alejar de este espacio a las inversiones de la realidad y la filiación con los excesos. En muchos casos se logró alejar lo popular y restringirlo a determinados grupos de poder adquisitivo alto. Al mismo tiempo las comparsas desordenadas se cambiaron por corsos regimentados por las municipalidades, se inauguraron corsódromos o se determinaron calles para los desfiles. En fin, la intención fue y es transformar “una costumbre bárbara en una fiesta civilizada”.

6 Esto se expresa fundamentalmente en la Murga artística Los Caretones.

Es notable lo que ocurrió en Chile donde el presidente O'Higgins prohibió el carnaval por un bando del 03/02/1821.

Lo cierto es que en las últimas décadas el carnaval se ha consolidado como fiesta en toda América Latina bajo la influencia definitiva de las culturas indígenas asentadas en su territorio y de acuerdo a los procesos históricos de cada región.

Sin duda coincidimos con Gisela Cánepa en que la ausencia de estudios sobre la temática se debe al etnocentrismo que impera en ámbitos académicos e intelectuales y que esta falta demostraría “un menosprecio de prácticas culturales y formas no institucionalizadas de acción política” (Cánepa, 1998:13) Asimismo Barragán y Cárdenas (2009) agregan que este es un fenómeno económico, social y político, que construye identidades, representaciones y la toma de la palabra colectiva por parte de grupos cuyas voces e historias no se escriben ni se escuchan en la política tradicional. En este contexto, el campo mismo de la Comunicación/Educación viene a poner de relieve la posibilidad de analizar la dimensión formativa de los espacios sociales, recuperando en ello las prácticas sociales y las políticas de lugar empeñadas en construir identidad y memoria desde espacios contrahegemónicos, o frentes culturales como el caso del carnaval y las OCS en Salta. Según lo sostiene el campo de la Comunicación/Educación, los espacios sociales contienen en sí una dimensión capaz de poner en común un campo de significados (comunicar), al tiempo que en este “estar siendo” permite la conformación de subjetividades. “Comunicación/Educación significan un territorio común, tejido por un estar en ese lugar con otros, configurados por memorias, por luchas, por proyectos. Significan el reconocimiento del otro en la trama del “nos-otros”. Significa un encuentro y reconstrucción permanente de sentidos, de núcleos arquetípicos, de utopías, transidos por un magma que llamamos cultura” (Huerdo, 2011)

Algunas reflexiones finales

La forma carnavalesca resulta un modo alternativo del comportamiento colectivo, que permite experimentar nuevas vías de relación social,

las que en lo cotidiano se piensan como utopías, de allí que Da Matta (2002) nos hable del carnaval como el mundo de la locura.

La comparsa representa una forma de mostrar lo que es la cultura. Se busca recuperar la identidad étnica de los que participan de la agrupación. Uno de los objetivos implícitos de la comparsa tiene que ver con el reconocimiento étnico y la procedencia cultural de sus integrantes. *“Estamos difundiendo la cultura, eso es uno de los objetivos. Primero revalorizar y difundir las culturas santamariana y calchaquí (...) nos sentimos, no aborígenes sino descendientes de aborígenes porque corre sangre aborígen por nuestras venas”*. Todos llevan el indio dentro, en este sentido los caciques afirman la importancia de recuperar la cultura de los ancestros, es decir de los pobladores originarios de estas tierras: los indios.

El tono de época actual, atravesado por una cultura pasatista, fragmentada, dislocada, no colabora según lo afirma Jesús Vera⁷ en la construcción de identidad. En este sentido la comparsa es un espacio comunicacional opuesto a los medios masivos de comunicación puesto que desde el micronosotros⁸ forma identidades y moldea subjetividades. *“yo noto una alegría en mí, porque ahora ya los muchachos de este barrio van al corso y miran con otros ojos la comparsa, ya se empiezan a fijar qué es lo que cantan, como están diseñados los trajes, pero es de a poco, por eso creo que va a demorar, porque no hay esa...conciencia...vuelvo a repetir estamos bombardeados por... vos miras la...la televisión no hay un tipo... que te hable un tipo sobre qué se yo, de copla, de poemas o de los pueblos antiguos de acá... entonces te repito, una comparsa es un fiel reflejo de la sociedad. Este...eso, yo se que esto se va a dar, en algún momento”*

La construcción de memoria consiste en seleccionar algunos símbolos para representar al pasado que al mismo tiempo darían sentido al presente. Este proceso se da entre cruces y negociaciones, en actividades

7 Vera Jesús. 1995. Tesis de grado “El carnaval” Carrera de Letras. Facultad de Humanidades. U.N.Sa.

8 Jorge Huergo señala que la formación de sujetos tiene lugar en espacios en que son cada vez más micro, donde las relaciones interpersonales, la cercanía y los vínculos afectivos forman identidad. Véase Huergo, 2004.

de actualizaciones y procesos de cambio simultáneamente, donde se une la acción de grupos e individuos del pasado y del presente formando un campo interdiscursivo.

La comparsa de indios no se repite en ningún otro lugar de Argentina, pero paradójicamente no hay estudios que den cuenta de este fenómeno por preconcepciones culturales, académicas, raciales y religiosos. (Vera, 1995).

Es importante destacar que la comparsa en Salta está compuesta por uno o más barrios unidos comunitariamente para desempolvar los ancestros de los tatarabuelos: el indio, más allá que la sociedad los identifique con un barrio o villa determinada. Las comparsas están organizadas o agrupadas en gorros mayores, cajeros, tumbadoras, tobas, apaches y brujos. Estas se constituyen en verdaderos colectivos barriales compuestos por niños, jóvenes y adultos de barrios periféricos de la ciudad de Salta. *“comenzamos en Barrio 20 de Febrero con toda la barriada de vecinos tres o cuatro cuadras a la redonda”, “el curso lo hacemos entre todos, la familia y los integrantes del barrio, son treinta agrupaciones, treinta barrios, más la gente que se suma”*

En estos colectivos barriales los miembros cantan, bailan y se expresan a través de las coplas. Como expresión cultural, la comparsa es un espacio de resistencia.

Las organizaciones de carnaval en Salta desarrollan una pedagogía que se construye en varios planos: 1) de la comunicación interpersonal hacia el interior de las organizaciones, 2) entre las organizaciones carnestolendas y 3) entre los integrantes, las organizaciones y el resto de la sociedad, dimensiones concretas que requieren ser trabajadas como parte de la batalla cultural contrahegemónica. Una pedagogía que intenta crear lazos firmes en la recuperación de la memoria y en el protagonismo de quienes integran estos colectivos.

Las palabras, en la pedagogía auténticamente popular, tienen la densidad de los actos. “Pedagogía del ejemplo”, llaman los Sin Tierra del Brasil a esta manera de comunicar con el testimonio de vida; con representaciones de gestos que existen, que son, o que actúan como metáforas de un mundo deseado, por el que se está dispuesto a luchar de cara al

futuro, mientras se van realizando ensayos en los proyectos cotidianos. Son prácticas que señalan, que pelean sentidos, que atraviesan históricas incomprensiones.

Esta comunicación festiva se encarna en prácticas sociales colectivas, comunitarias, que corren el velo, que permiten apreciar las muchas miradas del mundo producidas simultáneamente desde distintas experiencias, sin privilegiar unas sobre otras, sino haciendo de las diferencias un punto de partida totalmente fértil para ensayar nuevas maneras de estar juntos.

Hanlamos de una pedagogía decolonial porque este espacio de circulación de saberes y de transmisión cultural (lo pedagógico) porta la mirada crítica del pensamiento decolonial o proyecto decolonial. Está estrechamente vinculada a una propuesta "otra" de la ciencia latinoamericana y caribeña- que es una Forma de hacer ciencia situada que nació de la necesidad de develar el arsenal instrumental del poder y la dominación que implantó el europeo en América y que tan claramente expone Anibal Quijano (1992). Esta línea de pensamiento nos habilita para reflexionar acerca del sentido de mirar la realidad desde la especificidad histórica, cultural y política de nuestras sociedades, sus sujetos y sus prácticas. En este camino de reflexión las prácticas que conlleva el carnaval nos permiten incorporar saberes y develar sentidos.

Bibliografía

APPADURAI, Arjum (2004): *La modernidad desbordada*, México, Fondo de Cultura Económica.

ARCILA, María Teresa (2009): *Entre diablitos y Santos. Fiestas en el Occidente Antioqueño. Grupo Rituales y construcción de Identidad*. INER Colombia, Universidad de Antioquia.

ÁVILA MOLERO, Javier (2001): *Globalización, identidad, ciudadanía, migración y rituales andinos des/localizados: el culto al Señor de Qoyllur Ritti en Cusco y Lima*, Informe final del concurso: Culturas e identidades en América Latina y el Caribe, Programa Regional de Becas CLACSO.

BAJTIN, Mijael (1988): *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Madrid, Alianza.

- BAROJA, Caro** (1978): *El carnaval*. Madrid, Morata.
- BARTH, Frederik** (1969): *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, FCE.
- BHABBA, Hommi** (1998): *O local da cultura*, Belo Horizonte, UFMG.
- BAYARDO Rubensy LACARRIEU, Mónica** (1998): *Globalización e Identidad cultural*, Bs As, P Imprenta.
- BRAILOWSKY, Raquel** (1993): “Una introducción al carnaval”, en Revista Huellas N° 39. Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia.
- BUENFIL BURGOS, Rosa N** (1993): *Análisis de discurso y educación*. México, DIE.
- BURKE, Peter**, (1991): *La cultura popular en la Europa Moderna*, Madrid, Alianza.
- CANEPA, Gisela** (1998): *Máscara. Transformación e identidad en los Andes*. Lima, Pontificia UCP.
- CARVALHO, José Jorge** (1997): “Quilombos: Símbolos da luta pela terra e pela liberdade” en Cultura Vozes N°5 (91), s/d.
- CUCHE, Denys** (1999): *La noción de cultura en las Ciencias Sociales*. Bs As: Nueva Visión.
- DA MATTA, Roberto** (2002):, *Carnavales, malandros y héroes*”. *Hacia una sociología del dilema brasileño*, México, Fondo de cultura Económica.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor** (1982): *Las culturas populares en el capitalismo*, México. Nueva Imagen
- La globalización imaginada*, Bs. As, Paidós, Estado y Sociedad. (1999)
- GODOY ORELLANA, Milton** (2007): “Cuando el siglo se sacará la máscara, Fiesta, carnaval y disciplinamiento cultural en el norte chico”, en Revista Historia N° 40, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- GRIMSON, Alejandro** (1999): *Relatos de la diferencia y la igualdad*, Bs, As, EUDEBA.
- GROS, Christian** (1997): “Indigenismo y Etnicidad: el Desafío Neoliberal”, en Antropología en la Modernidad, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.
- Huergo, Jorge** (2011) “Una guía de comunicación/educación, por las diagonales de la cultura y la política” Disponible en <http://comeduc.blogspot.com/> Consultado el día 22 de julio de 2011.
- HUERGO, Jorge** (2004): “La formación de sujetos y los sentidos político-culturales de comunicación/educación” En Toscano y otros Debates sobre el sujeto, perspectiva contemporánea. La verde Toscano y otros. Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- LANDER, Edgardo** (2000): “¿Conocimiento para qué? Conocimiento para quién?”

en La reestructuración de las Ciencias Sociales en América Latina, Bogotá, Universidad Javeriana.

QUIJANO, Aníbal (1992) “Colonialidad y modernidad/racionalidad” En: Bonilla (comp.) Los conquistados y la población indígena de América. Quito. 3er Mundo editores.

REMEDI, Gustavo (1992): “*Hermenéuticas de lo popular*” de Hernán Vidal (ed), *Serie Literature and Human Rights* N° 9, Minneapolis

REVOLLO FERNANDEZ, Antonio (2003): *Apuntes del “Carnaval Sagrado de Oruro”*. Oruro, Latinos Editores.

REY SINNING, E (1992): *Joselito Carnaval*, Barranquilla. Costa Caribe.

SCOTT, James (2000): *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Ediciones Era, México.

SEGATO, Rita (1999): “Identidades políticas/ alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global”, en Revista Maguaré, N° 14, Santafé de Bogotá: Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

ULFE, María Eugenia (2004): *Danzando en Ayacucho. Música y ritual del rincón de los muertos*, Lima PUCP.

VERA, Jesús (1995): *La comparsa en Salta. El otro discurso*, Hemeroteca de Humanidades, Universidad Nacional de Salta.

ZAFFARONI, Adriana (2005): “¿Cuál es la característica de la categoría juventud y cómo son los jóvenes en América Latina y Argentina?”, en Jóvenes protagonistas. Salta, 2004. Aportes de la investigación socioeducativa al conocimiento de la problemática juvenil, Salta, Editorial Milor.

ZAFFARONI, Adriana (2010) *Procesos identitarios y prácticas de resistencia*. Tesis doctoral en Cs Sociales. UBA. s/d.

ZAFFARONI, Adriana y CHOQUE, Gerardo (2009): *Los pájaros del silencio. Memoria y protagonismo de los pueblos originarios*, Salta, Editorial Milor.

ZAFFARONI, Adriana (2007) “*Jóvenes en comparsa. Los jóvenes participantes del carnaval salteño (OCS)*” en Zaffaroni, Adriana (comp). I Simposio Latinoamericano de expertos en el área jóvenes/juventud. Fronteras en la vida de los jóvenes. Salta: Milor.