

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**

Facultad de Ciencias Sociales  
Maestría en Estudios Culturales

**La casa expuesta, la casa en fiesta: sentidos de lo festivo y políticas de lo íntimo en la  
cotidianidad del suroriente de Pasto**

Trabajo de grado presentado como requisito para la obtención del título de Magister en  
Estudios Culturales

Presentado por:  
Cristian Orlando Estrella Viveros

Bogotá D.C., Colombia  
2015

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**

Facultad de Ciencias Sociales  
Maestría en Estudios Culturales

**La casa expuesta, la casa en fiesta: sentidos de lo festivo y políticas de lo íntimo en la  
cotidianidad del suroriente de Pasto**

Trabajo de grado presentado como requisito para la obtención del título de Magister en  
Estudios Culturales

Presentado por:  
Cristian Orlando Estrella Viveros

Directora:  
Marta Jimena Cabrera Ardila

Bogotá D.C., Colombia  
2015

## Contenido

<b>ENTRADA</b> .....	1
<b>Capítulo I.</b> El umbral, el andén y la cuadra en el barrio. Rutas y espacialidades festivas en el suroriente.....	15
<b>Capítulo II.</b> La casa expuesta: políticas y fantasmagorías de lo íntimo.....	35
<b>Capítulo III.</b> Obras del hacer cotidiano: potencia y artefacto del festejo .....	64
<b>Capítulo IV.</b> Pensar y hacer la fiesta: el cálculo y la creación como metáforas festivas .....	81
<b>Coda.</b> La minga y el juego en el barrio: vehículos de la celebración .....	107
<b>SALIDA</b> .....	117
<b>REFERENCIAS CITADAS</b> .....	132

## ENTRADA

*“[...] Hay varias maneras de entender la fiesta, pero primero hay que hacer la propia...”*

*Orlando Estrella. San Juan de Pasto, junio de 2014*

*“El lenguaje de lo festivo ofrece la posibilidad de transitar. Para mí lo festivo es nómada, no es siempre localizable. No necesariamente se necesita de un acontecimiento para ser festivos, es el mismo lenguaje de tránsito lo que hace que la fiesta no muera, que se mantenga.”*

*Iván Tobar. San Juan de Pasto, abril de 2014.*

La ciudad de San Juan de Pasto, como muchos otros contextos sociales, concentra un número importante de posibilidades para comprender lo festivo y ofrece escenarios en los cuales resulta incuestionable el carácter indisciplinado de la fiesta. En ello, el lugar de enunciación de lo festivo puede ser interpretado de una forma marcadamente coyuntural y co-existencial al tiempo de la fiesta, que puede referirse, en concreto, al momento de la experimentación carnavalesca, cuando los montículos o pliegues de lo festivo se hacen visibles para fraccionar la cotidianidad. Aquí surge el primer pretexto del trabajo, exceder los términos de la interpretación festiva asociada determinantemente a los discursos del carnaval. Los signos del espectáculo que circulan en el flujo de la vida de quienes participan de la fiesta, se interpretan, se deducen, e incluso se intuyen como material de lo festivo en la medida en que la desestructuración de los espacios, la materialización del desorden y la ruptura de lo cotidiano mismo desde la cual obran, son mayormente consentidas en la significación de un tiempo transitivo, al cual suele llamársele tiempo de carnaval. Sin embargo, este tiempo no constituye aquí la excusa de la comprensión.

¿Qué ocurre después de haberse “agotado” el evento que denota la fiesta? ¿Cesa el carácter de lo festivo con la terminación del festejo, la celebración de la navidad, el final del carnaval o el cierre del onomástico?, ¿muere allí acaso y espera silenciosamente a que

reaparezca su influjo cuando el calendario lo disponga, o en el momento en que los participantes lo decidan a modo de suspensión de sus actividades cotidianas?, ¿o será más bien que continúa moviéndose como limo hirviendo por debajo de las estructuras constitutivas de lo cotidiano? ¿Qué permanece de lo festivo en la reiteración ordinaria, en la rutina, en la vida controlada, en el devenir sin medida de los días que pasan? Valdría la pena pensar que, en lugar de hallarse escondido, se presenta en los cuerpos de las gentes puertas adentro de la casa, en la intimidad consentida de la labor familiar, o en la actividad diaria del barrio entre quienes conversan o murmuran lenguajes inaudibles ¿A qué juega entonces lo festivo y cuál es su modo de decir en tanto diálogo que construye, que funda o que atraviesa esta espacio-temporalidad?

Pues bien, es precisamente la manera en que ocurre lo festivo, los lenguajes, las estéticas y nociones que suscita y con las cuales se despliega o se funda de manera cotidiana en los cuerpos -sin necesidad de reconocerse estos deliberadamente *en fiesta*- uno de los intereses de esta investigación, a fin de preguntarse además por las implicaciones rizomáticas que traerían consigo lecturas sobre las profundidades de cierta cotidianidad sumida, o a-sumida, en momentos de acción controlada en los ámbitos de la fiesta. Reconocemos que al hablar de “la fiesta” se pone en uso la noción como equivalente al tiempo festivo, y no al ritual situado o concentrado en cuanto *evento*. Esto para preguntarse por la fuerza de lo cotidiano que encubre lo festivo, o reconocer su potencia para prologarse y disgregar lo cotidiano. Surge la necesidad de ver lo festivo obrando en lo cotidiano, en asocio con la intimidad y el cuerpo como los modos que catapultan el análisis, a fin de considerar las categorías como un conjunto de enunciados que operan al nivel de la *experiencia* en el sentido cultural-ideológico de la fiesta.

En tal caso, la intención investigativa integra, además de la noción de fiesta, la intimidad y el cuerpo en tanto modos de comprensión en el lenguaje cotidiano. En estas matrices de análisis se conjugan lo poético, lo político y lo estético para incorporar la pregunta por aquellos no-lugares donde se gesta el conocimiento y las voces sobre lo festivo. Los testimonios, visualidades y hablas de los cuerpos sobre la fiesta, así como los

lenguajes de la casa, las habitaciones, la cocina, las calles del barrio, las esquinas, la cuadra, los parques o monumentos pretenden, desbordar la *hiperformalidad* con la que se ha tomado la noción de la intimidad -acusadamente interior- frente a la noción de lo festivo -acusadamente pública- en un sentido estricto de las cosas que vienen desde adentro y se quedan a morar en la esfera del mundo privado. Pues si toda acción en el proceso de construcción del sentido de lo íntimo tramita cierta alocución, cierta decisión (sobre lo que se muestra y no se muestra en el tiempo de lo festivo, sobre lo decible y lo indecible que circunda al acto de publicarse, de “entregarse” al espacio de la fiesta, la acción y reacción de la intimidad no podrán ser aquí las únicas posibilidades del evento.

De allí que sea necesario involucrar al cuerpo como acontecimiento en sus diversas posibilidades de producirse, de ser producido, de ser elaborado para los fines de lo festivo entre las rutinas de lo íntimo y hacia lo cotidiano. Es urgente dar cuenta de otras tramas posibles, de otras narrativas que rompan la exposición dicotómica íntimo/privado del acontecimiento propuesto, y nos lleven hacia los lugares donde la fórmula fiesta-intimidad-espacio-afecto-cuerpo logre expresarse como lugar de agencia en la vida social de los sujetos.

En este ejercicio por comprender la experiencia de lo íntimo en asocio con la cotidianidad y la fiesta, las tramas dialógicas que se desprenden de los relatos y acontecimientos, no pretenden decir de los sujetos involucrados en el análisis, sus intimidades. No tienen licencia a plena intención *voyeurista* de mostrar intimidades diversas para ejemplificar la intimidad unívoca. En el caso de lograrse tal aprobación, el resultado sería no saber qué hacer con tal derecho, pues no se alcanzaría a conocer en los límites del trabajo mismo, *qué se deja decir y qué se deja ser* de sus intimidades sin la necesidad de haber sido expuestas, aunque de ellas se haya afirmado la intención abierta de ser publicadas, cuando es la fiesta la que se integra como interfaz o excusa en el análisis. Inicialmente la insistencia de trabajar con lo íntimo tendrá que conducirnos a permear la enunciación teórica y, seguidamente, nos hará desembocar en un diálogo incidental con el mundo.

Así, las dicotomías público/privado – circulación/ocultamiento de lo íntimo, se rompen al reconocer que el evento interlocutorio y de representación inicial no está demarcado por las disciplinas de las Ciencias Sociales en su modo convencional, sino que más bien, se halla desplazado, *desobrado* por la manera en que es percibido al hallarse imbuido en el acontecimiento/mundo social. De tal suerte que los elementos que podamos distinguir aquí a nivel de lo íntimo en tanto dispositivo (de control, de fuga, de disipación o movilización de lo festivo en lo cotidiano) se tornen móviles, así como las interpretaciones que se construyan del evento por fuera del proceso de interpretación mismo, en un sentido estructuralista de la acción.

Sabemos que hay ruido en el evento festivo y al generarse, al hacerse visible, se vuelve velozmente administrable. Sustenta y detenta el poder en simultánea. De allí que el trayecto entre lo dicho y lo interpretado sobre lo íntimo deje abierto un camino en el cual, además de emerger los significados, ciertos sentidos puedan sobreponerse (posarse) sobre y a través de las fisuras del acontecimiento. Llamamos acontecimiento a la apuesta de integración de la intimidad como ámbito de comprensión del mundo social, en la expresión cotidiana del suroriente de San Juan de Pasto, escenario de disposición, preparación, ejecución y manifestación de la fiesta, de la cual preocupa particularmente la rutinización de su lectura como tiempo exclusivo para la trasgresión.

Se trata entonces de un proceso imperfecto, no siempre equilibrado, en el cual la “libre” interpretación sobre lo festivo engendra nuevos significados que, dependiendo del lugar y posición de los actuantes, se vuelven altamente manipulables y por tanto maleables; convenientes, por ejemplo, a la dominación hegemónica del estado que legitima de forma controlada la pérdida social del orden, o la justificación del desorden en un tiempo con límites y bordes susceptibles de permanecer en el examen o espectro del poder. Pasa algo similar con el discurso académico cuando pretende significar la importancia “cultural” del acontecimiento festivo. Sabemos que los textos ocultos en eventos de significación/representación social y los lenguajes apoyados en lo festivo-cotidiano pueden

ser resbaladizos, sin embargo, reconocemos la importancia de esta aproximación. Queremos ayudar a que la fiesta se fugue de estas cristalizaciones.

Ahora, si consideramos que la intimidad como *interfaz* en el proceso de construcción del conocimiento opera desde fuera, desde un “lenguaje nodal” transversal a las elaboraciones teóricas, es normal que las inquietudes metodológicas nos hayan llevado a las siguientes situaciones: primero, proponer a la intimidad como matriz para el análisis cultural vista en sus condiciones materiales, de modo que sea necesario construir a partir de ella referencias sobre el conjunto de manifestaciones subjetivas en las cuales se expresa el devenir cotidiano; segundo, considerar que, desde donde se produce conocimiento respecto a lo festivo, desde la externalidad misma de los acontecimientos o por fuera de la inmanencia publicitada del afuera, son las políticas del afuera y las lógicas del mundo exterior, los lugares desde donde pulsa el sujeto para pensar o desarrollar la transformación de las condiciones materiales de la vida, expresadas en la cotidianidad y *vistas ser* como desbordantes en el tiempo de la fiesta. Lo tercero es notar que lo que se sustrae o viene de una dimensión íntima en la “transformación” del festejo es aquello que se deja halar desde su lugar de expresión hacia el mundo cotidiano para ayudarnos a comprender la intimidad como una dimensión que puede registrar el papel político de la cotidianidad en los sujetos al actuar “puertas adentro” y hacerse evidente como potencia trasgresora en los eventos-montículos de lo festivo.

¿Qué parte del festejo se sustrae al tiempo posterior a su agotamiento?, ¿qué experimentan los cuerpos y las gentes en la inmediatez de dicho agotamiento? ¿Qué traen consigo los/as participantes tras el acontecimiento festivo y verse de nuevo en el tiempo cotidiano? ¿Acaso lo festivo no surge como respuesta a lo cotidiano y se asienta como espacio-tiempo trasgresor en los ámbitos de la experiencia cotidiana? Y si es la espacio-temporalidad cotidiana la responsable de hacer notar a los seres la instauración de los interdictos respecto al mundo laboral, al mundo social y al mundo cotidiano, ¿qué le corresponde entonces al ámbito festivo?, ¿dónde se alberga su poder y su potencia en el

nivel de su propia debilidad, de su lenguaje?, varios de estos interrogantes componen la ruta táctica de nuestro método.

No obstante, si bien lo festivo nos remite a una categoría amplia, interpretada en ocasiones como la sumatoria de acontecimientos por fuera de lo cotidiano que involucran el ritual, la celebración, la trasgresión, la apuesta es por emplear la categoría como *expresión de movimiento*, de tránsito de la experiencia cotidiana, más que en la fijación de su noción en tanto evento radicado. Queremos de lo festivo su pluralidad como acontecimiento que participa en la instalación de lo cotidiano y en la definición de lo rutinario mismo.

Para que estas consideraciones adquirieran “cuerpo”, se desarrollaron en un tiempo-espacio-acontecimiento que comprometiera al suscrito con el análisis y lo hiciera cómplice de lo narrado. Por ello, la realización del estudio se ubicó geográficamente en la capital del departamento de Nariño, al sur de Colombia, ciudad de San Juan de Pasto. Si bien Pasto tiene varias divisiones territoriales que facilitan su comprensión zonal, acudí a una división reconocida espacialmente por los habitantes y distinguible territorialmente en la cotidianidad de los pastusos. Hablo del suroriente de la ciudad, cuyos límites territoriales, aunque borrosos o disímiles en algunos puntos del espacio, son reconocidos en el nivel de la experiencia cotidiana, su nombre común es el de Ciudadela suroriental en la comuna tres (3) de Pasto.

Realizar un estudio en este lugar significó para el suscrito la oportunidad de aproximarse a un territorio fundamental en la vida cotidiana de los pastusos, pero representó además la posibilidad de retornar a un lugar conocido, familiar –no exento por supuesto de nostalgias y jugarretas de la memoria– potencialmente elocuente en términos sociales, estéticos y simbólicos en su narración sobre las maneras de vivir y experimentar el mundo entre los pastusos. Entrar en territorios de análisis donde lo íntimo, lo cotidiano, lo corporal y lo festivo pretendieran ponerse en diálogo como elementos de interpretación, de producción y movilización de saberes, significó un desafío teórico, metodológico y político en la acción creativa. Motivó el lenguaje, la indagación, la conversación y demandó

quehaceres del ritmo, ritmos del sur que huelen y saben a puerco hornado, a aguardiente, a chicha y bailotean hasta el día siguiente al son del Dueto quiteño y Don Medardo y sus players.

Hablar del sur, pulsar desde el sur, situarse en el suroriente de San Juan de Pasto mediando el discurso en aras de lo urbano, pretendiendo involucrar categorías de análisis que hablaran sobre su decir cotidiano, fue otorgar una visión de contexto que permitiera andar entre las disciplinas, moviéndose entre la reflexión sociológica, la intención filosófica y la creación literaria, apelando a un diálogo diverso. El resultado significó llevar a la sociología, ejercicio acostumbrado del autor, a los bordes de un ejercicio de la experiencia que demanda el ingreso del sujeto que piensa, que describe, que narra el hecho social a manera de investigador, a un nivel donde él mismo fue tocado políticamente por el acontecimiento. Experimentar lo festivo, moverse en su interior y continuar *siendo* en lo cotidiano, apelando a discursos que tejen el afecto, la emotividad, el compromiso personal y el recuerdo. Siguiendo a Mijaíl Bajtín en *Hacia una metodología de las ciencias humanas* (1979) y *Estética de la creación verbal* (1982), la investigación fue un ejercicio dialógico que dislocó al sujeto investigador a fin de problematizar incluso el carácter privilegiado de su propio discurso, mientras se le sometía a la expresión de sus propios recuerdos, melancolías y afectos (efectos) con el espacio.

Ahora, si bien el trabajo no soporta en sí mismo una novedad, o resulta un ejercicio sin antecedentes en los ámbitos académicos, sí intenta combinar en el análisis discursos vivos sobre la experiencia festiva, más allá del contexto donde éstos se desarrollan. Es decir, analizar e indagar sobre aquello que se sustrae del mismo carácter de lo festivo y se filtra hacia el mundo cotidiano. Este es el valor y la novedad del ejercicio, pues hay una cuota importante de trabajos que indagan por la cotidianidad de la fiesta, por sus lenguajes, sus expresiones y sus acepciones estéticas; deliberaciones que pasan por comprender la influencia social, cultural y política de lo festivo con especial énfasis en el caso del Carnaval de Pasto. Este estudio disgrega el sentido de lo festivo en la experiencia cotidiana. No pretende situarlo o enmarcarlo en la temporalidad tácita del festejo, pero sí comprender

*la manera en que opera políticamente el sentido de lo festivo en la producción de cuerpos y políticas de un discurso cotidiano sobre lo íntimo.* Es conocer los movimientos de la casa y el barrio en la experiencia cotidiana, en un contexto cuyas características le aporten al análisis del acontecimiento más allá de su delimitación espacial. El asunto es que quizá hasta el momento se le haya tomado solo el pulso al acontecimiento que anuncia con sus signos la “crisis” y el desorden, y no nos haya dejado ver la detención y el reposo de una crisis replegada o contenida.

La razón ideológica y el poder concentrado de la racionalidad técnica del lenguaje formal han construido caminos para la interpretación social, por eso aquí, por el contrario, apelamos a la emoción. Si bien la construcción teórica no nos pone a salvo de la ideologización de la razón iluminista, invocamos a la especulación mágica y a la enunciación poética para que la teoría ilumine desde fuera y nos ayude a comprender este trabajo como una sospecha y una seña trasgresora.

Este eco en los procesos de significación, esta interferencia, acaso inmoderada, es la cuestión que designa nuestro lugar en la enunciación. Los momentos de significación en la construcción y producción de sentidos, devienen el locus de acción, de reacción y lectura en la interferencia para el presente ejercicio investigativo, recogiendo la posibilidad de actuar en y desde la interpretación de los signos del “adentro”, no siempre reservados para el “interior”. No interesa la construcción categórica, o la defensa ciega de un ámbito de análisis estricto, interesa el diálogo abierto, la transpolación, la entrada y la salida. La incomodidad y la molestia que puedan causar en asocio conceptos o categorías como la intimidad y lo festivo. De hecho, no interesan la intimidad y lo festivo como categorías explicativas o como herramienta de escenificación de un tiempo eventual (el carnaval o la fiesta interior *per se*), sino en tanto fuerza explicativa y sentido de una energía movilizadora. Interesan como interfaz en la vida social del suroriente de San Juan de Pasto, las filtraciones y deslizamientos interesan más que la “fotografía” o “radiografía” de los eventos.

No se trata tampoco de un abordaje transdisciplinar *a gratuidad* que busca insertarse a manera de garantía y excusa narrativa en un anclaje “serio” en la literatura o la filosofía, a fin de dar cuerpo sensitivo a las argumentaciones en torno a la “cultura” del lugar escogido. Implica más bien *abandonar los lugares de seguridad y domesticidad*, diríamos también lugares de intimidad, que en ocasiones brindan la impersonalidad de la escritura teórica y el distanciamiento “ordinario”<sup>1</sup> del ejercicio intelectual.

El trabajo se basó en un *enfoque dialógico* para conocer los movimientos, tránsitos, filtraciones, implicaciones y deslizamientos de las categorías y acontecimientos identificados. Comprender cómo los sentidos de lo festivo producen (agencian) corporalidades y políticas de lo íntimo circulando en la experiencia cotidiana en el suroriente de San Juan de Pasto, significó la puesta en escena de un diálogo sujeto/sujeto en ámbitos de despliegue o contracción de la experiencia tomando como referencia la casa y el barrio. Hablamos de una *etnografía* que requirió de la visualidad para moverse con mayor fluidez en la experiencia cotidiana y lograr el bastimento de un vínculo entre la conversación, la sensibilidad y el diálogo para lograr la escucha de la palabra y la voz de los interlocutores.

El rastreo de antecedentes útiles a esta investigación tomó dos caminos metodológicos que comprendían, por un lado, conocer las aproximaciones a las categorías centrales del trabajo (intimidad, fiesta, corporalidades) e indagar sobre su uso estricto, individual o interdependiente, y de otro, ubicar experiencias investigativas que además de relacionar las categorías en cuestión tuvieran una inscripción en el contexto pretendido (ciudad de San Juan de Pasto). En los dos casos se buscaron referencias que incluyeran el uso de *lo cotidiano* en tanto *experiencia*, como una condición transversal al abordaje de las categorías. Naturalmente la búsqueda “literal”, si se quiere “pura”, de estas nociones pudo desorientar la exploración, de allí que fuera necesario observar conexiones entre ellas, los

---

<sup>1</sup> Utilizo el término “ordinario” en el sentido que propone Maurice Blanchot en “El diálogo inconcluso” (1996) particularmente, en el capítulo VI sobre “El habla cotidiana”.

contextos de investigación en los cuales fueron abordadas y los usos situados en las Ciencias Sociales.

Algunos de los esfuerzos del trabajo de campo, ejercicio de quince meses entre marzo de 2014 y junio de 2015, se concentraron en andar, reconocer y observar los lugares del suroriente que, dotados de sentido, activaran la memoria y sacudieran la emoción. Otras energías se invirtieron en ubicar los personajes definitivos de la investigación, buscándolos entre los barrios Mercedario, Villa Flor y Lorenzo de Aldana, además de hacer viajes y caminatas con algunos de ellos por sectores que se vinculan social y culturalmente con el suroriente, principalmente en el corregimiento de Mocondino y el sector de Canchala. Allí habitan o habitaron Orlando Estrella, Luz Alba Viveros, Rosa Estrella, Sandra Estrella, Pedro Carlosama, Jorge Arturo Bravo, Amanda Cortés, Luz Amanda Jojoa, Iván Tobar, Bernardo Tobar, Robertina Quitiaquéz y Ramiro Egas, generosos conversadores y elocuentes vecinos del suroriente. El aporte del ritmo y la pulsión sensible al relato investigativo de sus voces que en lo festivo no siempre se dejan administrar, que se publican y no se dejan enjaular en el acto subjuntivo de la categorización del sujeto “en fiesta”, fueron definitivos.

En un compromiso con quienes hablan, sienten, narran, evocan y dicen su vida cotidiana en la casa, el barrio, la cuadra, la plaza de mercado -relatando momentos de su experiencia con lo festivo en el sur de Colombia-, emplear lo visual como argumento que media la experimentación y el análisis, representó para el trabajo, además de una aventura metodológica, un deseo consabido por recibir a vuelta de la imagen construida –acto de retorno para quienes hayan de verle– enunciados e interpretaciones sobre los modos en los cuales las personas con quienes se trabajó, están percibiendo el acontecer festivo en un espacio localizado de la ciudad. Las imágenes de las entrevistas, conversaciones, recorridos e indagaciones resuelven un esfuerzo por producir maneras otras de decir sobre los espacios, lugares y experiencias en su relación con lo festivo en el suroriente. El ejercicio visual busca el despliegue de emociones, de evocaciones, representaciones y nostalgias sobre el *habitar* en lo festivo en un sitio específico de la ciudad, por ello no puede ser plural

ni genérico. En tal sentido, el *video ensayo* que acompaña este ejercicio escritural – llamado *Festej(e)r*<sup>2</sup>– hace de lo visual un lenguaje que obra desde una actitud interpelante, un modo de decir sobre mí mismo y sobre mi familia que relata la visualidad de un contexto, una forma de decir *yo en el sur*, pero nunca un *yo* en soledad, sino un *yo con otros*: un *nosotros en fiesta*. No se trata en tal sentido de un “documental”, y por lo tanto su intención no es ilustrar ni figurar el “trabajo de campo” con veracidad o transparencia lineal.

No hay en *Festej(e)r* una intención documentalista por indicar cronologías o tiempos de la realidad. No alude a un informe etnográfico o un artefacto suplementario; desconociendo las herramientas narrativas divergentes a las que apela, como el ruido en la imagen, la voz discontinua -sincopada o a contratiempo- el fondo ruidoso de la fiesta familiar que busca posicionar el recuerdo, o la reiteración de planos e imágenes que intentan figurar la memoria y el deslizamiento del relato. En él no se buscó jamás la consecuencia ni la concordancia, ese “continuum temporal sospechoso” en el ritmo entrecortado de la pieza es deliberado.

El video ensayo no está producido para el concurso pues su técnica es la carencia de la misma. Es producido sin ser poseedor de un saber autorizado, sin dominio de argumentos de lo que podríamos llamar el establecimiento audiovisual, aquél que indica quién, qué tipo de personas, con qué tipo de instrumentos e insumos se puede producir visualidades, en la búsqueda permanente de las más altas calidades en la fidelidad del video y del audio. Si fuese así, uno se preguntaría entonces: ¿Quién puede o quién está autorizado para producir este tipo de visualidades?

Por tal motivo se hace incluso por fuera de la ortodoxia, quizás valga la pena mencionarlo y destacar que soy “yo” quien diseña el guion, quien fotografía, en ocasiones narra, construye textos y finalmente quien edita la pieza, y “yo mismo”, vale decirlo, no soy alguien autorizado, no soy documentalista, ni guionista, ni locutor, ni editor.

---

<sup>2</sup> Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=2LqJFGSwnXI>. Consultado el 2 de octubre de 2015.

El video ensayo no apoya, no complementa: acompaña el trabajo, va con él, se aleja de él, por lo tanto debe ser comprendido también como una pieza que funciona por sí sola. Más acá de las intenciones de quien narra, se ancla en un esfuerzo por no documentar, no exhibir, ni exponer la fiesta. Es, al decir de Sarah Pink (2007 p. 240), la combinatoria de elementos sensoriales de una experiencia humana que involucra el cuerpo, las sensaciones, la memoria y el ritmo de un fragmento de la ciudad, dicho de este modo por las personas que dialogan en el ejercicio, como una manera de narrar empáticamente sus experiencias en sus propias *formas de ver* (Berger 1972 Citado en: Pink 2007 p. 244) el acontecimiento propuesto. El video ensayo propone una posibilidad para *experimentar e imaginar* un lugar común (2007 p. 240), un lugar donde la enunciación es compartida. De allí que también fuera necesario usar imágenes del archivo familiar en las cuales se registran fiestas, reuniones sociales y paseos como excusa para el relato. La pieza permite en esta medida hacer uso pleno del material recopilado en el trabajo de campo, de modo que los videos familiares, fotografías, recuerdos y evocaciones, combinadas con diálogos, conversaciones e imágenes sobre los contextos, significan, más que recursos metodológicos accesorios, dispositivos de creación útiles a la memoria y la narración, pues la búsqueda alrededor de lo festivo en juego con las intimidades que designa en pos de su carácter cotidiano, propone visualidades distintas a las del espectáculo, a las del desfile televisado, a las del evento producido para ser difundido masivamente.

El trabajo busca responder la pregunta *¿cómo los sentidos de lo festivo producen corporalidades y políticas de lo íntimo que circulan en la experiencia cotidiana en ámbitos como la casa y el barrio en el suroriente de Pasto?*, y apunta a la resolución de tres objetivos: *analizar los procesos de producción de intimidades y corporalidades que a propósito de lo festivo ocurren en la experiencia cotidiana en ámbitos como la casa y el barrio en el suroriente de Pasto; examinar las implicaciones sociales y estéticas que traen consigo las relaciones entre el cuerpo, la intimidad y lo festivo en ámbitos como la casa y el barrio e indagar sobre los lenguajes, poéticos y políticos del cuerpo que transitan entre lo festivo y la experiencia cotidiana de los habitantes del suroriente de Pasto.*

El resultado del proceso puede leerse en cuatro capítulos que desarrollan dos grandes argumentos en torno a las políticas de la intimidad y el hacer festivo en el suroriente, atravesados por un territorio común: el cuerpo que narra, que experimenta, que obra y que habita. El primer capítulo, denominado *El umbral, el andén y la cuadra en el barrio. Rutas y espacialidades festivas en el suroriente*, contextualiza los lugares de enunciación del trabajo y sitúa la experiencia investigativa en las narrativas del barrio, que construyen los participantes y el suscrito sobre la cuestión microespacial de lo urbano, vistos desde una relación profunda con los sentidos del acontecer festivo. Las versiones y significados que ellos y ellas otorgan a la fiesta, resuelven la apuesta por la comprensión del ejercicio al invitar al lector/a a caminar por el suroriente, a reconocer su vida de barrio, a emparentarse con voces, sonoridades y recuerdos como oficio de los lenguajes cotidianos del habitar.

*La casa expuesta: políticas y fantasmagorías de lo íntimo*, el segundo capítulo, busca poner en cuestión las acepciones, dicotomías, discursos y nociones construidas en torno a lo íntimo con respecto al mundo público. La fiesta, al ser una de las expresiones más conocidas de la vida pública de los sujetos, plantea una contraposición con la vida íntima, que aquí se problematiza a partir de las relaciones que los sujetos establecen con el barrio, la casa y los sentidos que le otorgan a lo festivo

El tercer capítulo, *Obras del hacer cotidiano: potencia y artefacto del festejo*, motiva el análisis desde los modos en los cuales los sujetos del suroriente experimentan la vida en función de sus propias obras, en sus modos de hacer el espacio, hacer la casa, hacerla mutar, moverse, cambiarse y disponerse al festejo; permiten identificar su fuerza trasgresora y su disposición, ya no solo espacial, a la significación de la fiesta. Aquí los relatos de los participantes urden los argumentos centrales del capítulo y confrontan a los análisis que objetan de la fiesta su ascendente político.

El capítulo final, *Pensar y hacer la fiesta: el cálculo y la creación como metáforas festivas*, da cuenta de cómo la materialización de los sueños, aspiraciones, compromisos e ideas en eventos, fiestas y celebraciones exponen modos de creación cotidiana a partir de la

ostentación de los saberes que le son eminentemente necesarios a la fiesta. Las formas de hacer lo festivo, expresadas en la composición de una fiesta familiar, por ejemplo, validan los lenguajes, roles, tiempos y deducciones que van a situar al acto festivo como un lugar no exento de cálculos y reglas. El capítulo pretende exceder la noción de la fiesta en su consagrada referencia a los montículos de la vida cotidiana y las elevaciones que se asumen como únicas distorsiones, rupturas y trasgresiones de la vida cotidiana. Más bien, evidencia los pulsos irregulares y soterrados de lo festivo – crear para celebrar y vivir para festejar.

El texto remata con *La minga y el juego en el barrio: vehículos de la celebración*, un apartado que zurce el relato y la experiencia personal para significar uno de los sentidos que cierran la comprensión y las apuestas del trabajo, maneras otras de comprender y experimentar lo festivo en la vida cotidiana, más allá de la espectacularización e imposición hegemónica de la fiesta.

No siendo más, les doy la bienvenida a mi propia fiesta.

## Capítulo I. El umbral, el andén y la cuadra en el barrio. Rutas y espacialidades festivas en el suroriente



El Suroriental. San Juan de Pasto, marzo de 2014. Fotografías: Cristian Estrella

Cuando se trata de volver sobre imágenes que sitúen algunas inquietudes sobre mi lugar de origen y las implicaciones que trae consigo *ser de alguna parte, ser de algún modo: ser del sur*; las formas más recurrentes de la memoria me devuelven a un territorio conocido, andando, construido para mi beneficio como el sitio más familiar de mis años: el suroriente de Pasto. Al convocar la imagen más poderosa que me traslade sin esfuerzo a ese lugar, veo a mi hermana, Rosa Estrella, sentada en el umbral de la puerta de entrada de la casa grande. Al fondo se oye a un volumen que trasciende la sala, atraviesa el patio central, recobra el comedor, sube por las habitaciones, se amplía en la terraza y se fuga hacia las demás casas para recuperar su lugar en la cuadra, el *cover* de la icónica Danza de los mirlos<sup>3</sup> interpretada esta vez por la orquesta colombiana *Afrosound*. Cuando el sonido escapa a la calle, los vecinos de la cuadra vuelven la mirada hacia la casa 48, parecen saber que es Rosa en una tarde cualquiera.

Ella me enseñó, sin determinarlo, las proporciones del ruido, las reglas de la trasgresión calculada, los banales detalles de la ordenación del espacio, las rutas protocolarias y por supuesto, la ficción y el disimulo de los cuales se precisa para festejar en casa. Su saber festivo provenía de su relación libre con el barrio, de la comunicación vital que establecía con la gente de la cuadra –ni tan profunda como para comprometer su nombre, ni tan leve como para no permitir que algo de impudor se destilara hacia el interior

---

<sup>3</sup> El tema original fue grabado en 1977 por el grupo peruano Los Mirlos para el sello Infopesa del mismo país. La versión que se cita puede escucharse siguiendo este link: <https://www.youtube.com/watch?v=ixaE5yLn6NY>. Consultado el 1 de julio de 2015.

de la casa. Afuera, se encontraba ella en prolongadas charlas con los jóvenes vecinos, acercándose para hablarle o preguntarle por el último éxitoailable llegado a la zona, o simplemente para cortejarla en silencio, siempre antes de las seis de la tarde, justo cuando llegaba mi padre del trabajo. Yo presenciaba retraídamente el movimiento de esas jornadas.

Con los vecinos la iba bastante porque decían que era alegre y muchas personas me lo comentaban porque cuando yo salía, de pronto a alguna parte a estarme un tiempo –me iba un mes o dos meses– y cuando regresaba decían que se les había hecho extraña mi ausencia porque no escuchaban la música, la bulla, porque yo siempre llegaba a prender el equipo y me gustaba ponerlo a todo volumen y por eso sabían que yo ya había llegado. Entonces la relación con los vecinos era muy buena, a todo el mundo le gustaba que yo viviera allí porque por mi forma de ser les agradaba: me gustaba ser recochona y me prestaba para colaborarles en lo que ellos decían. Siempre me ha gustado ser líder y entonces me decían: ¡Rosa, acompáñenos, nos colabora para bailar! –en ese tiempo se bailaba boogaloo, más que todo era salsa, boogaloo o rock and roll– entonces me decían que si les colaboraba, y yo lo hacía. También las fono mímicas que se me facilitaban mucho, y me gustaba cantar también en vivo. La relación con los vecinos era bonita porque cuando ellos me miraban en la calle nos saludábamos bien, nos hacíamos cualquier chiste y compartíamos por las tardes, sentados en el andén. Siempre había una buena relación que tenía que ver con la música. (Fragmento de entrevista a Rosa Estrella, San Juan de Pasto, octubre de 2014).

Siendo justo con los recuerdos, fue ella siempre la que abrió la casa al exterior, la que rompía sin ningún reparo ante la ausencia de Orlando y Luz Alba con la seriedad y sacralidad de los espacios de la casa con agitados bailes en la gran sala, en el garaje y en los pasillos, llenos los lugares de antiguas amigas de colegio y jóvenes vecinos que no siempre guardaban el secreto de la irrupción. Era ella la trasgresora, la festejante.

Crecí en el suroriente de Pasto Junto a Rosa y a dos hermanos más, entre la primera y la última habitación de una casa grande del barrio Mercedario en la que viví hasta los dieciocho años. Luz Alba y Orlando, mis padres, se ocuparon esmeradamente de que mi relación con el barrio nunca fuera mayor; cifraron para mí la calle y los lugares que me conectaran con la jerga, el juego travieso y la gresca de los niños mercedarios. Sin embargo, me las arreglaba para moverme de otros modos y conectarme con sitios relegados

del barrio, cuando salía por los mandados a la tienda de “don Polo”, o cuando venía de regreso del colegio pasando por la imagen de Santa Bárbara —echa por un artesano del barrio— quizá la estatua más carnavalesca que jamás haya visto en Pasto: sus manos gigantes, su rostro risueño, la nariz enorme y un rayo por tridente que la sostenía al pedestal.

Mis esfuerzos por salir de la seguridad de la morada eran disimulados y constantes, pero por más bizarría a la que acudiera, nunca supe del ritual peligroso del “salto del cordero” en la cuadra de al lado, o de las manos enterradas y cochinas por jugar a los “cinco hoyitos” en el tierrero de enfrente. Desde eso, tengo una gran deuda con los “saberes lúdicos del barrio”.

Como sea, recuerdo muy bien las caminatas de los domingos junto a mis padres hasta la iglesia de Santa Mónica, o los trayectos para visitar familiares, negociados siempre por un cono de harina y azúcar de la panadería “Trigal” en el barrio “El Tejar”, unas cuadras antes de llegar a plaza de mercado del “Lorenzo”. En esta plaza aprendí de mi padre a diferenciar los tubérculos, abundantes en las tierras frías de “El Encano”, y a hurgar con destreza los granos para después dominar el arte del regateo. También comíamos mote caliente con trocitos de puerco frito y ají rojo con semillas de tomate, que siempre llevó a vender Doña Mercedes los días domingo, viniendo desde Mocondino, moviéndose ella también desde la zona rural del suroriente. Ir al mercado siempre fue para mí un gran festejo.

Había otros días en que los relatos de ciudad eran los protagonistas. Caminábamos hasta Canchala con frecuencia, y sin embargo, era para mí todavía tan extraño, quizás ajeno, escucharle a don Orlando, mi padre, contar la historia de cómo había cambiado el barrio desde los tiempos en que al respaldo de nuestra casa se amarraban vacas y caballos viejos en vastos potreros demarcados con estacas. Mi madre respalda el relato: “cuando nosotros llegamos al barrio, la ciudad estaba hasta allí, nada más había una calle, el resto era un potrero. Cuando nosotros llegamos esa era la última cuadra, lo que son los barrios de

Santa Mónica, Villa Flor, no existían. No había ni la capilla, nada de eso...”<sup>4</sup>. Al oírlo, podía ver a través de sus relatos hasta dónde llegaba el límite verde y azul de la ciudad. No me era tan fácil creerles al notar tantas calles y tantas casas alzadas detrás de la nuestra, que el verde ya no era el tono principal del barrio.

Caminar siempre fue el modo más habitual de reconocer los lugares que componían las *rutas del vivir cotidiano* en el suroriente, de trazar la geografía celebrativa de los fines de semana en el parque o identificar los sabores de la cocina local, que servían de excusa para apuntalar los pequeños festejos, los cotidianos, pues jugar y comer siempre fueron formas seguras de aproximarnos a lo festivo. Definir y programar las rutas de la celebración cotidiana; allí donde frecuentar la heladería del barrio, ir al restaurante casero o a la pizzería en el local improvisado, terminaron por ser maneras de interpretar la ciudad, de apropiarse de ella en sus fragmentos, de componer escenarios para el acceso y la conexión con la dimensión íntima del *lenguaje del barrio*, lenguaje que da siempre un tipo de apertura al sitio clausurado de la casa. Estas acciones concuerdan hoy con los *actos del andar*, que al decir de Michel de Certeau, parecen encontrar una primera definición como espacios de enunciación:

El acto de caminar es al sistema urbano lo que la enunciación (el *speech act*) es a la lengua o a los enunciados realizados. Al nivel más elemental, hay en efecto una triple función ‘enunciativa’; es un proceso de *apropiación* del sistema topográfico por parte del peatón (del mismo modo que el locutor se apropia y asume la lengua); es una realización espacial del lugar (del mismo modo que el acto de habla es una realización sonora de la lengua); en fin, implica *relaciones* entre posiciones diferenciadas, es decir ‘contratos’ pragmáticos bajo la forma de movimientos (del mismo modo que la enunciación verbal es ‘alocución’, ‘establecer al otro delante’ del locutor y pone en juego contratos entre locutores). (de Certeau 1996 p. 110)

Pero ahora que lo pienso, creo que caminábamos hasta la iglesia de Canchala, además de ir en busca de mazorcas tiernas con carne untada en azafrán, queso fresco y ají de maní, a reafirmar la historia del milagro que el “Señor de la buena muerte” le hiciera a mi tío don

---

<sup>4</sup> Fragmento de entrevista a Luz Alba Viveros, San Juan de Pasto, julio de 2014.

Amado: luego de haberse roto todos los huesos de la espalda, fracturada la cadera y hecho pedazos la tibia y el peroné de su pierna derecha como resultado de un atroz accidente. Sus muletas sin usar se exhibían colgadas a un costado de la iglesia como testimonio y trofeo del milagro que compuso perfectamente sus huesos, tras “comprobarse” la valía de su buena soldadura cada vez que daba brincos y aplaudía sin problemas en las fiestas de la casa. Sus muletas y la manera en que celebraba por no tenerlas, eran siempre motivo de conversación cuando entrábamos a esta iglesia. Desde allá veíamos el suroriente.



La Santa Bárbara. San Juan de Pasto, abril de 2015. Fotografías: Cristian Estrella

Esta zona de la ciudad está ubicada en la comuna tres (3) y es hoy referenciada como la Ciudadela Suroriental de Pasto. Para conocerla un poco más es necesario tener noticia de cómo, en qué tiempo y de qué modo pasó a convertirse en una zona poblada y en un lugar de importancia para la vida urbana de los pastusos. La concentración poblacional en el sector comenzó a incrementarse con la construcción de viviendas subsidiadas por una entidad del estado, conocida a partir de los años setenta como el Instituto de Crédito Territorial (INSCREDIAL). Siendo esta la franja de expansión de Pasto, su poblamiento se dio, principalmente, por migrantes de distintas provincias del departamento. La conexión de la comuna con la salida hacia el suroriente del país, reconocida habitualmente como la salida al departamento del Putumayo, facilitó la llegada de pobladores de esta y otras regiones, en una época en la cual los predios surorientales de la ciudad eran aun susceptibles de ser adquiridos por su bajo costo.

Hay que señalar aquí que la mayor parte de la gente del barrio, por ejemplo don Bolívar Burbano, él viene del sector de Nariño y La Florida, el señor Nelson Ovidio Obando procede de la población de Puérres, la mayor parte de gente viene de otros lados de la ciudad. Pero en ese tiempo no se hablaba de desplazamiento forzado, más bien hablamos de un desplazamiento voluntario porque se hacía en razón de que, como sucede en el caso de mi familia, mis padres jóvenes, ellos eran educadores los dos, mi padre además era periodista, ellos buscan el centro urbano fundamentalmente para tratar que sus hijos puedan acceder a la educación superior, y puedan acceder posteriormente a los centro universitarios, esa es la otra motivación. (Fragmento de entrevista a Ramiro Egas. San Juan de Pasto, marzo de 2014).

Con ello empiezan a figurar barrios de arquitecturas similares y construcciones seriadas que se parecen entre sí en su distribución espacial. Se trata de viviendas amplias construidas en lotes de al menos 110 metros cuadrados, viviendas que en sus inicios compartían la característica de estar edificadas en un solo nivel; casas de un piso, como suele llamárseles.

El primer barrio del sector suroriental, de acuerdo con el tomo VIII del Manual de Historia de Pasto (Academia Nariñense de Historia 2006), definido en estos rasgos, sería El Tejar. Continúan apareciendo aledaños a la zona, los barrios Lorenzo de Aldana, Miraflores, Las Mercedes, Santa Bárbara, Santa Mónica, Villa Flor y Mercedario, entre otros. Con el tiempo, la aparición de colegios, parques, plazas de mercado, centros deportivos, iglesias y la Terminal de transportes de la ciudad en los años noventa, comenzaría a otorgarle dinamismo y movilidad económica a este sector de la ciudad. Sobreviven de antaño en la configuración social de la zona, roles y oficios de “tradicición” (zapatería, carpintería, cerrajería y manufacturas en general), cuyas actividades vinculan cotidianamente a los habitantes del sector con las lógicas del comercio, la producción e intercambio artesanal:

Nos acordamos de un señor que se llamaba Abel, él era carpintero, trabajaba en madera y después montó un billar en su casa, también de doña María de la tienda de enfrente, don Olivo que trabajaba en la empresa de energía, don Hugo que era como el tinterillo y el político del barrio, aunque en realidad era profesor. Estaba también el compadre Segundo que era albañil, y don José que también era constructor. Doña Florinda era la

que nos hacía composturas, cuando uno se golpeaba una mano por ejemplo, ella nos sobaba, también nos mandaba remedios, tenía ese don de recetar aguas, y cosas así. Ella les curaba a los niños ‘el espanto’, cuando se decía que se les caía ‘el cuajo’. Eso hacía ella, nosotros los llevábamos a ustedes cuando se decía que estaban asustados, ella les hacía los remedios, les soplaban aguardiente. También era partera y acomodaba las barriguitas para ver en qué estado estaban los bebés; si el bebé estaba volteadito entonces sobaba la barriguita de la mamá para acomodarlo. Había zapateros, conductores, albañiles, carpinteros y estaba la modista que era doña Piedad. Eso era bonito porque en el barrio se encontraba de todo: si uno enfermaba estaba la señora que le recetaba algo, si tenía alguna reparación en la casa, encontraba alguien que le ayudaría. (Fragmento de entrevista a Luz Alba Viveros. San Juan de Pasto, julio de 2014).

De muchas maneras, era fácil reconocer que la configuración del barrio nos ubicaba social y políticamente en la ciudad, nos asignaba un lugar en el mundo. Nuestros vecinos eran comerciantes, trabajadores del sector de los servicios, artesanos, empleados, obreros, y sus hijos, nuestros coetáneos de infancia. Sus formas de vivir, habitar y celebrar, comprometían también las nuestras. Los lenguajes del barrio al producirse en la coexistencia de los seres con otros que le son análogos, habilitan los recuerdos y activan la memoria en imágenes que comparten códigos que se descifran en las maneras de representar el espacio. De este modo, las prácticas que tienen lugar en una esquina, un andén, un antejardín, una tienda o una cuadra en el barrio, funcionan como rincones liminales, fronteras que designan la participación de un sujeto en la vida pública de su ciudad.

Ocurren situaciones similares con las relaciones que se tejen alrededor de la actividad comercial y de intercambio en una de las cuatro plazas de mercado existentes en la ciudad. Ubicada en el suroriente, la plaza de mercado Lorenzo de Aldana permite la confluencia, principalmente, los domingos y lunes de mercado, a habitantes de la zona suroriente y los corregimientos anexos de La Laguna, Cabrera y Mocondino.



Visualidades del suroriente. San Juan de Pasto, marzo de 2014. Fotografías: Cristian Estrella.

Por su parte, las iglesias católicas y parroquias del sector (Santa Mónica, San Ezequiel, El Carmen y Canchala), se identifican de un modo privilegiado como epicentros culturales que reúnen a sus habitantes en celebraciones y festividades. Los sentidos de lo festivo, aquello que empezaremos a identificar como interfaz del análisis, se amplifican en una zona de configuración multiregional que hace converger en un mismo territorio, prácticas cotidianas y celebrativas diversas con matices de la Sierra y el Piedemonte, especialmente. Las celebraciones de navidad, carnaval, fiestas familiares y fiestas parroquiales ganan pulso propio en el suroriente, por ser, entre otras cosas, el lugar de habitación de artesanos, artistas y hacedores de otros eventos festivos de la ciudad. Esto participa en la configuración de un modo de celebrar específico, pues los saberes cotidianos, laborales, experienciales de los usuarios, se vinculan estrechamente con los saberes festivos que promueven sus prácticas de la experiencia. Quien hace una carrosa de carnaval, quien arma un “castillo” o “vaca loca” para la fiesta patronal, o participa de la construcción de motivos para la fiesta municipal, le aporta al barrio elementos de identificación que lo sitúan en la ciudad y hacen de él un territorio de recordación: “este es el barrio de Roberto Otero” –lo ratificaba, por ejemplo, Iván Tobar en una entrevista, al referirse al barrio El Tejar mientras caminábamos por la iglesia de El Carmen. El artefacto que identifica su práctica creativa, emplazado a las afueras de la casa-taller, recobra la posición de artilugio que representa su práctica cotidiana, se vuelve metonimia de un saber que, siendo funcional a la fiesta, marca, adjudica una correspondencia, que le hace devenir, en esa medida, en un saber-espacio, en una práctica-territorio.

Al concentrar una oferta importante en materia de servicios (salud, educación, vivienda, comercio, manufactura), el suroriente se convierte en una zona de referencia para la ciudad. El contacto con los corregimientos y zonas rurales aledañas, le otorga características de territorio de frontera, en el cual conversan prácticas sociales propias de lo rural y lo urbano, tal como lo entraría a definir Pedro Carlosama en su relato:

Estamos ubicados en un punto intermedio del origen de una ciudad, ya que no se sabe si es rural o es urbano, en una terminología que manejan los estamentos se diría que es semiurbano. Al fin no se sabe qué es, si es urbano o es rural. El suroriente y en particular Canchala, me han dado esa posibilidad de presentarme ante la sociedad con un arraigo rural estando yo en lo urbano, con una historia que muchísima gente a veces no tiene. Yo soy muy agradecido de haber nacido aquí, de estar viviendo en esta casa de tapia, de estar viviendo aquí en este espacio impreciso, estar rodeado de todas estas cosas, porque esto me da una historia, una historia que me da fuerza para, en el buen sentido de la palabra, enfrentar todo este poco de información que a uno le llega de todas partes. Ser de lo rural viviendo en lo urbano, eso es para mí el suroriente. (Fragmento de entrevista a Pedro Carlosama. San Juan de Pasto, marzo de 2014).

Esto es el suroriente – “el espacio impreciso”, el sitio ambiguo. Andarlo supone una manera de transitar por lugares que escapan a la reducción normativa de la ciudad, a la representación conocida de lo urbano. Es resolver, por ejemplo, la forma inquieta de moverse por calles que rápidamente se conectan con caminos, con espacios abiertos que dejan ver extensiones de tierra sembrada, cruzadas por cercas de alambre y fronteras verdes de chambas naturales y árboles de “pillo” que custodian la pequeña propiedad. Es advertir perros latiendo al extraño que llega o se pasea de cerca, humo saliendo a todas horas de las casas de adobe que restan por irse, gallinas y patos “chirosos” en los patios de tierra de las viviendas, que además de participar del paisaje devienen bocados de los convidados. Al andar-narrar estos espacios se produce la geografía barrial del suroriente, aquello que ayuda, además, a provocar, como diría de Certeau (p. 128), una forma de decir los lugares comunes en un orden que no constituye solamente el “suplemento” de las enunciaciones de los peatones y las retóricas de un caminante cualquiera. No solamente se dicen para ser producidas en el campo del lenguaje, sino que operan como formas de organizar el espacio. Aquí el viaje se promueve al tiempo de ser contado, del mismo modo que se experimenta al ser ejecutado, dicho, por el caminante. Caminar el suroriente es uno de los modos de buscar

los registros en los cuales se produce la vida cotidiana; el movimiento del caminante que usa el espacio, ejemplifica aquello que logra de forma expresa la mirada, en acto de reconocimiento de los lugares en los cuales se fija o se sitúa para recordar, para hacer memoria de lo que antes o hace poco era común a los sentidos, a las emociones y por lo tanto, útil al cuerpo.



El Lorenzo. San Juan de Pasto, marzo de 2014. Fotografías: Cristian Estrella.

El barrio originario, por ejemplo, desde donde nos movíamos hacia otros lados de la ciudad, era para nosotros además del destino domiciliario, el *lugar del hábito*, nuestro propio umbral narrativo donde ocurrían las historias que conocíamos y, especialmente, el sitio originario de significación de la pequeña urbe, el *topos*<sup>5</sup> de comprensión de la ciudad. De qué tan lejos estuviéramos de la casa y qué tan familiares nos resultaran las gentes que veíamos, es decir, qué tanto se parecieran a nosotros las personas con las que interactuáramos, dependía en buena medida la relación celebrada con el resto de la ciudad. De allí se derivarían las prácticas cotidianas a partir de las cuales entraríamos a definir *una forma de pensar y un modo de hacer el barrio*, inseparables de *un modo de utilizar*, de

<sup>5</sup> Para de Certeau (1996 p. 118), la leyenda, el recuerdo y el sueño son tres dispositivos simbólicos que organizan el *lugar* del discurso de la ciudad y sobre la ciudad de un modo que escapa a la “sistematicidad urbanística”.

emplear las relaciones y los espacios; prácticas cotidianas que producirían sin capitalizar, es decir, sin dominar el tiempo en el que se habita en espera de hacerle fructificar. Resuelto esto en un *arte de utilizar la ciudad* que propone para el juego del habitamiento cotidiano, una “*ratio popular*” (de Certeau 1996) vinculante.

Al recordarlo, *habitar* en el barrio era, de muchos modos, instaurar relaciones con los demás, y lograrlo suponía hacer uso práctico de los espacios en los cuales se desenvolvía la vida. La tienda, la cancha múltiple, el parque improvisado, la esquina de la cuadra, los andenes abiertos de las casas (sin antejardines ni verjas), permitían conversar sobre los asuntos del vivir. Sin horarios, ni trayectos extensos entre el mundo laboral y el mundo doméstico, resultaba siempre más fácil detenerse a hablar con los vecinos, que nada más moverse hacia el domicilio de manera unidireccional, sin “tropezar” con el lenguaje del barrio. Cualquier destino o camino pudo siempre estar trazado o interrumpido a partir de una forma de conducir el habla:

[...] las retóricas de la conversación ordinaria constituyen prácticas transformadoras de “situaciones de habla”, de producciones verbales donde el entrecruzamiento de posiciones locutoras instaura un tejido oral sin propietarios individuales, las creaciones de una comunicación que no pertenecen a nadie. La conversación es un efecto provisional y colectivo de competencias en el arte de manipular “lugares comunes” y de jugar con lo inevitable de los acontecimiento para hacerlos “habitables”. (de Certeau 1996 p. LIII).

Sin embargo, la conversación no fue siempre el único modo de *hacer la vida en el barrio*. Las prácticas cotidianas nos remiten a maneras otras de *hacer el espacio*; allí donde ocupar la calle para el bazar, usurparle a la cuadra los bordes de los andenes para trazar el juego vespertino, pintar el asfalto con deseos de navidad y año nuevo, decorar los postes de alumbrado con festones o sacar la fiesta de adentro de la casa a la extensión de la cuadra – haciendo uso de los utensilios domésticos que dan idea de las formas en qué se administra la cocina o se atiende a los comensales internos–, nos remiten a una relación corporal con el barrio para fundar las intersecciones entre *el habitamiento y la experiencia*. Dichas intersecciones que son percibidas, por ejemplo, en momentos de bienestar: “me siento bien

aquí”, o de detención: “de paso, podríamos quedarnos un momento”, de evasión: “cambiamos de acera” o “no caminemos por esta calle”, o de decisión: “queremos vivir aquí”, pasan a significar el espacio y su relación con el cuerpo. Es para los usuarios *practicar el espacio* con el objeto de hacer legible sus experiencias; allí donde el lenguaje se muestra “apenas un instante como un resplandor” (de Certeau 1996 p. 121), como el hilo suelto de una trama que solo asoma para dar cuenta de la naturaleza inexacta del tejido. Esto compone ciertas *retóricas del habitar* en las cuales el barrio pasa a ser un fragmento de la ciudad que se alcanza y se conoce de un modo común, a través de los lenguajes que designa e identifica el cuerpo, en donde la manifestación de su movimiento en relación con otros le hace saberse, más o menos, reconocido:

[...] puede entonces entenderse como esa porción del espacio público en general (anónimo, para todo el mundo) donde se insinúa poco a poco un *espacio privado particularizado* debido al uso práctico cotidiano de este espacio. La fijeza del hábitat de los usuarios, la costumbre recíproca derivada de la vecindad, los procesos de reconocimiento –de identificación– que ocupan su sitio gracias a la proximidad, a la coexistencia concreta sobre un mismo territorio urbano [...] (Mayol, de Certeau, & Girard 2006 p. 8).

Pero, ya que nos referimos a lugares específicos, a espacialidades concretas dentro del barrio, ¿qué termina siendo, por ejemplo, un andén, un umbral de una casa o una cuadra, más allá de la representación empírica de un espacio cuyos propietarios, regulan las formas de habitarlo, particularizan o cifran su uso, negocian o determinan su posesión? ¿Qué importa su reconocimiento, su identificación o su notoriedad en la calle, cuando lo que designa su uso puede estar determinado por una capacidad de tener o poseer el espacio, a modo de título o pertenencia? Pues, en el suroriente, un andén es también una frontera de origen, es la extensión admitida de la casa, la conexión singular con una porción de asfalto que aunque le sea inmediata al umbral de salida, a todos les pertenece.

Cuando *el andén* se “privatiza”, lo que se busca es, de algún modo, que la calle se aparte de las conexiones con el mundo interior. Este trozo de tierra asfaltada, pintada o enchapada, que no le atañe simplemente a los propietarios de la casa pero que en definitiva

se administra como propio, más allá del uso cotidiano que los usuarios puedan darle al pasar por allí o al pisarlo antes de entrar al domicilio, deviene en un territorio de disputa para el barrio. Su propiedad o su administración determina la manera en que se sitúa la relación de los usuarios con el espacio y entre ellos mismos con el afuera inmediato, pues en lugares como los barrios del suroriente, donde la titularidad del terreno está compuesta en su mayoría por propietarios –materiales o empíricos– de sus viviendas, incluso donde la figura del arrendatario resulta extraña y poco conocida entre los habitantes, quien es dueño o poseedor de una casa suele suponer que la porción de asfalto fuera de su vivienda le pertenece y por tanto, tiene licencia para demarcar, acudiendo a las dimensiones de su propio “estilo”, su porción de tierra exterior sin dueño. Nadie escritura ni asegura esta propiedad, pero los testimonios, las formas de experimentar la vida en el barrio y las prácticas de administración del espacio en la cotidianidad, dan cuenta de cierto poder de los usuarios, para cifrar, publicar o facilitar su uso.

En esta medida, el andén deviene también en umbral. Cuando yo piso el andén de una casa estoy pisando una porción de un territorio que, aunque no es definible o estatizable, al igual que espacios más ortodoxos de la casa como la sala o el comedor, sirve para recibir, albergar o escoger a los participantes que podrán ser involucrados en el espacio doméstico, por ello es también un espacio de arbitraje y decisión. Mi hermano Rosa, sabía de esto al conocer primero a sus amigos en el andén, al recibirle por un espacio de tiempo prolongado en este espacio, antes de permitirles entrar a la casa.

En el Mercedario el andén era, al parecer, para los vecinos tan importante como el interior de la casa. Por eso lo limpiaban, lo adornaban y por las tardes sacaban cojines o asientos para hacer uso de él resueltamente. Muchos participaban de sus historias a otros vecinos, dejaban que sus hijos se reconocieran entre sí, permitían que su clausura doméstica fuera parcial a partir del uso de este espacio. Una casa sin andén en el Mercedario era como una casa sin sala. A la sala se invita a pasar a los usuarios con cierto formalismo, en el andén converges con ellos de forma más espontánea. La visión que ofrece el andén de la cuadra permite levantar los inventarios del habitar en el barrio.

Otros días, cuando la conversación cede lugar al encuentro sostenido, el andén no es solo la frontera, es la antesala. Al ser una prolongación espacial de la casa, los andenes nunca fueron uniformes, si estaban cubiertos de baldosines, granito o los más coloridos enchapes, se podía, por lo general, advertir las características del diseño interno de los domicilios; los materiales excedentes o explícitamente dispuestos para el recubrimiento del andén permiten dar una idea, sin ingresar a ella, de las condiciones materiales de la edificación. No es complejo notar que el andén es un espacio esencial para la sociabilidad o la contención:

Cuando se construyó el segundo piso de la casa, con el material que sobró de la obra, mi papá le hizo echar granito al andén, quedo bonito. El problema fue que después los muchachos y los desocupados del barrio, cogieron la costumbre de irse a sentar por las tardes allí. Entonces a veces teníamos que echarle melaza al andén para que se untaran la ropa y así dejaran de irse a sentar, a novelear. Después, cuando yo comencé a hacer amigos de mi edad, éramos nosotros los que nos sentábamos allí, principalmente a charlar y oír música. Como a mi papá no le gustaba que estuviéramos en el andén, chismoseando como decía él, teníamos horarios para encontrarnos. Esa era la manera de compartir con vecinos que mi papá no dejaba entrar a la casa normalmente. (Fragmento de entrevista a Rosa Estrella. San Juan de Pasto, julio de 2014).

Sin embargo, las disputas no siempre se dan por la propiedad del espacio, sino por su uso. El grupo de jóvenes o señoras sentadas en el andén insinúa una forma de irrupción en el espacio común del barrio que se asocia con la rutina y le es funcional al ocio, al entretenimiento, por lo tanto, tiene características de exceso y funciona en los márgenes de la excedencia: dejo salir aquello que me sobra, que no me es precisamente eficaz al interior del domicilio, para celebrar un acuerdo de vecindad que me permite hablar de otros –o con otros– de los demás y suponer de cierto modo sus vidas o sus condiciones, sin comprometer demasiado las mías. Usar lo excedente del lenguaje para relacionarme con otros, es también donar algo de si para volver efectiva la conversación y el encuentro. Naturalmente, en muchos casos, estas formas de la conversación están cifradas dentro de la casa, están proscritas por ser parte de los “lenguajes de la calle”, pero es allí donde, precisamente, la incursión del rumor y el chisme le son necesarios al barrio como mecanismo de identificación, y el andén, al ser en la cuadra el espacio material de estas prácticas, de estos

modos de habitar corporalmente el barrio, se convierte en un escenario controvertible, en una frontera alegada por los usuarios. Por eso inquieta su posesión y las formas de su uso.

Conversar sin “aprovechar” el tiempo, diluyéndose las tardes en rumores, anécdotas, historias falsas o verdaderas, significa uno de los modos de festejar la propiedad compartida del espacio, de celebrar la comunalidad del sitio. Los andenes en el barrio, hablando del suroriente, son fundamentales para que se construyan historias sobre sus habitantes, para que se ejemplifique la vida a partir de la intriga y se juegue a la invención de otras vidas posibles. El andén se convierte entonces en un lugar de despliegue de la imaginación, por ello demuestra del mejor modo al barrio. Se trata de “un espacio ambiguo”, un área liminal que con Pierre Mayol convendríamos llamar “pasadizo”: lugar de desequilibrio de la atmosfera social entre el mundo del trabajo y la vida íntima (Mayol, de Certeau & Giard 2006 p. 22). En otras zonas de la ciudad, donde los andenes están hechos exclusivamente para el tránsito de personas, la apropiación y la significación suelen ser menores.



Mi barrio. San Juan de Pasto, junio de 2014. Fotografías: Cristian Estrella.

Pero al hacer parte de una estructura superior, sus fronteras también se desdibujan en la comprensión, pues el andén se conecta con un elemento que le permite ser presentado al barrio: hablamos entonces de *la cuadra*.

Una cuadra es, al igual que el andén, una proporción de espacio emplazada en el barrio. Sin embargo, a diferencia de éste, no se suele discutir la propiedad de la cuadra. Si bien se trata también de un lugar ambiguo, su posesión es acusadamente pública, luego, es

un espacio plural dada su sola pertenencia al barrio. No obstante, hay momentos o escenarios, en los cuales preocupa muy poco que esta característica implícita –ser propiedad de nadie– sea puesta en duda. Hablamos de lo que ocurre cuando la cuadra es suspendida en su función habitual para el tránsito y es recuperada para el festejo: el campeonato de fútbol, las novenas de navidad, la reunión electoral del candidato que representa al barrio, el montaje de la carroza del artesano-vecino o el ornato anual para el festejo común.

Nos reuníamos a hacer los festones de plástico. Era muy chévere mirar cómo la gente, recién llegado el primero de diciembre y ya estaban colocando los festones. Nosotros dábamos dinero para el plástico de los festones y a veces colaborábamos en hacerlos. Nos gustaba ver la cuadra bonita, bien arreglada. Se ponían los festones de colores y todos ayudaban, el uno prestaba la escalera, el otro ponía las luces. Nos gustaba ver la cuadra arreglada por todos como una forma de encontrarnos en una actividad común. El 31 de diciembre lo más chévere era ver los muñecos en la calle, los años viejos. Todos nos dábamos el abrazo de feliz año, entre una casa y otra nos visitábamos para abrazarnos. Otra cosa importante en la cuadra era el 28 de diciembre, los vecinos ponían tanques grandes de agua y se jugaba a meter a las niñas allí el día del agua. Nadie que no fuera de la cuadra se atrevía a pasar por allí, tenía renombre. (Fragmento de entrevista a Sandra Estrella. San Juan de Pasto, marzo de 2014).

En ello, lo que se pone en cuestión no es solo su propiedad cuando se altera su lógica habitual, sino su función en la vida cotidiana de los usuarios del barrio. La cuadra cumple también la función de catalizador de la memoria respecto al espacio más inmediato de habitación, sus usos desbordan la formalidad de la palabra en la medida en que no solo representa una porción espacial del barrio, sino que con la narración, parece adquirir connotaciones territoriales asociadas a la recordación, a la vida cotidiana que se repite en una dimensión, podríamos decir, íntima del barrio. Estas pequeñas territorialidades designan formas de habitar el espacio cotidiano que, como veremos más adelante, podrán ser asociadas estrechamente con lo festivo. Ser de la cuadra, vivir en la cuadra, jugar en la cuadra representan modos de asociación con lo urbano que narran una manera de existir en el suroriente:

Son muy pocos los amigos que todavía habitan la cuadra, muchos se fueron a estudiar a otras partes, o se fueron a otros barrios. Tengo breves

recuerdos de las mamás de ellos, por ejemplo, recuerdo a Doña Ilda, digamos la vecina más tradicional de la cuadra, ella era la tía de dos amigos. A ella uno la mira, y todavía tiene una relación familiar con ella, así con los papás de los demás amigos, ellos de alguna forma lo vieron crecer a uno. Recuerdo que doña Ilda era un poco 'jodida' con nosotros porque cuando éramos niños y jugábamos con el balón, siempre le quebrábamos una ventana y ella siempre salía con sus regaños. Pero era particular porque la gente de la cuadra también como que lo formaba a uno, hacían las veces de unos padres que estaban siempre cerca. (Fragmento de entrevista a Iván Tobar. San Juan de Pasto, marzo de 2014).

Es por eso que no solo la casa es el lugar de repliegue íntimo de los individuos, llegar a la cuadra del barrio reproduce, de algún modo, una sensación de cercanía lograda a partir de la experiencia de haber dispuesto en ella un poco de lenguaje, de haber establecido a partir del cuerpo una relación con el espacio que abre la casa, la extiende hacia el afuera; a los postes de alumbrado, hacia las entradas de las casas de los vecinos, hacia la esquina donde se vira o se aproxima para adivinar un sitio conocido. Ver a lo lejos la cuadra en la que habito, ver a los que conozco y celebrar ese reconocimiento, es comenzar a “dominar los códigos que el usuario ha asimilado de la ciudad”, pues este “consigue siempre crearse lugares de repliegue, itinerarios para su uso o su placer que son las marcas que ha sabido, por sí mismo, imponer al espacio urbano. El barrio es una noción dinámica, que necesita un aprendizaje progresivo que se incrementa con la repetición del compromiso del cuerpo del usuario en el espacio público hasta ejercer su apropiación de tal espacio.” (Mayol, de Certeau, & Girard 2006 pp. 9-10).

La apropiación de la cuadra cumple una función similar respecto a esta noción de reconocimiento. Modificar el espacio, aprestarlo para las fiestas o las celebraciones comunes, por ejemplo, supone una manera de significación que les permite a los usuarios alimentar sus biografías en los modos sobre los cuales suele emplazarse el recuerdo en alguien que ha venido de un barrio. Apoderarse de la cuadra, adueñarse de ella, suspender el tráfico vehicular, celebrar sus propias reglas para el tránsito desatendiendo las lógicas de la locomoción cotidiana, son formas de esta significación que se suman a las formas de representar, de evocar, de vivir en el barrio. Es reconocer en este tipo de espacialidades la

posibilidad de prolongar el recuerdo como forma que constituye las geografías del barrio, pues no solo las representa o recrea, sino que las diseña y las reconstruye en el espacio:

También recuerdo, cuando estábamos allá, las fiestas que se hacían en la cuadra, lo que se organiza allí. Era muy chévere ver los entablados en navidad. Por ejemplo, recuerdo que una vez participé en un reinado, hacíamos representaciones, hacíamos tablados y presentaciones. Se hacía en ocasiones especiales por ejemplo para recolectar fondos en el barrio, se hacían concursos, la gente aportaba mucho, era un ambiente bonito y se sacaba los equipos de sonido afuera, eso sí era característico, a la gente le gustaba mucho la bulla. Nos gustaba la bulla y salíamos a mirar qué era lo que hacían. Se miraba la integración con los vecinos, era chévere el ambiente del barrio, era bonito, nos invitaban a las fiestas de los vecinos e íbamos. Era algo especial del barrio, nosotros compartimos mucho tiempo allí. (Fragmento de entrevista a Sandra Estrella. San Juan de Pasto, marzo de 2014).

En mi caso, otras formas de aproximarme al barrio pasan por los recuerdos que se asocian al abrazo grande y desahogado que me daban los vecinos en las fiestas de fin de año. Otra vez se abría la casa, era el único momento en que creo haber visto a gente del barrio entrar a la sala con la licencia de quedarse a compartir sin miedo a la voz esquiva o a la mirada extraña del “no eres bienvenido”, un par de copas. Ese día la casa que empíricamente componía la estructura de la cuadra, era distinta, me gustaba la manera como los mismos hombres y mujeres que afuera prendían pólvora y brindaban grandemente, irrumpían dentro de la casa para abrirla al mundo, su baile se trasladaba de fuera de la cuadra al centro de la sala, los círculos pirotécnicos de la calle devenían rondas bailables improvisadas. Afuera lo mismo que adentro, la fiesta era una sola.

En la fiesta, por ejemplo. Desde entonces, los recuerdos que tengo de los modos de celebrar y las fiestas que se hacían en casa se convirtieron en mecanismos para agilizar la memoria, para comprender la cuadra y definir el barrio. Una manera también de practicar el espacio doméstico en relación con el espacio inmediatamente exterior, con la cuadra. Festejar en el suroriente era habitual. Contando las de los sacramentos, las de los grados de mis hermanos, el mío de bachiller, los matrimonios, cumpleaños, adioses y bienvenidas,

funerales, cierres de negocios, toques de requintistas y borrachos cantores, las fiestas en casa eran una condición para comunicar la vida.

Los diálogos que ocurren entre un espacio acusadamente íntimo (la casa) y uno deliberadamente exterior (la calle), representan formas de problematizar la idea exclusivista del binomio público-privado y entra en consideración la privatización progresiva del espacio público: “Es un dispositivo práctico cuya función es asegurar una solución de continuidad entre lo más íntimo (el espacio privado de la vivienda) y el más desconocido (el conjunto de la ciudad o hasta, por extensión, el mundo): ‘existe una relación entre comprensión de la vivienda (un ‘dentro’) y la comprensión del espacio urbano al que se vincula (un ‘fuera’)’.” (Mayol, de Certeau, & Girard 2006 p. 10).

Hay muchas experiencias que uno tiene, digamos que el barrio lo marca a uno, el barrio de una u otra forma se convierte en ese espacio en donde uno vive la infancia, vive la adolescencia, y ahora la etapa de adulto. Prácticamente los 30 años los viví aquí en el barrio. Tengo recuerdos de mi niñez, por ejemplo cuando yo empezaba a transitar digamos. Yo si bien soy un muchacho de casa, me gusta estar mucho en casa, pero el hecho de salir a conocer a mis amigos del barrio era una experiencia maravillosa, conocer a mis vecinos, conocer con quiénes jugaba que eran de la cuadra, era como arrancar, como dar la iniciación del adentro de la casa, hacia el afuera que era el barrio, y era muy bonito porque mi experiencia social arrancó con mis amigos de barrio, en la cuadra. (Fragmento de entrevista a Iván Tobar. San Juan de Pasto, marzo de 2014).

El festejar en el barrio, como el jugar, como el habitar o como el recordar, requiere de una condición empírica que media el mundo de la vida cotidiana, requiere además de la capacidad de *co-incidir* con alguien, la generosidad de invitarle a festejar en mi casa. Cuando una casa en la cuadra está de fiesta, o cuando la cuadra misma lo está, las interconexiones del espacio, las dicotomías inseguras del adentro-afuera se subvierten, sufren rupturas y profundos cuestionamientos y quienes los cuestionan son los mismos usuarios del barrio, que desconocen consabidamente las leyes acordadas cotidianamente sobre las fronteras que cita y que agencia la intimidad doméstica. En ello, la fiesta no solo es transgresora por su capacidad subversiva, sino por las posibilidades que ofrece a los involucrados de rebasar conscientemente ciertos umbrales que ellos mismos han definido

como interdictos o han fundado para su complacencia. Siguiendo estas consideraciones atrevemos a designar a las espacialidades del barrio enunciadas como territorios de conmoción festiva, sus usos convencionales, cotidianos, lo refrendan.

## Capítulo II. La casa expuesta: políticas y fantasmagorías de lo íntimo

*“Llegamos a Pasto en 1975, antes de eso vivíamos donde mis suegros en una vereda del municipio de San Bernardo, al norte de Nariño, llamada La Estancia. Llegamos un cuatro de enero del setenta y cinco, llegamos al barrio Mercedario. Un cuñado nos buscó una casa en arriendo –en ese tiempo pagábamos seiscientos pesos de arriendo al mes– se dio seis meses de pago de arriendo por adelantado y allí vivimos ocho meses, pero ya se nos pareció caro el arriendo en ese tiempo, entonces pensé yo –tenía unas economías pocas– en comprar una casita. Luego nos metimos allí, averiguamos en ese tiempo en el Inscredial donde adjudicaban casas –había eso en ese tiempo– y entramos a un arreglo. Esa casa la compramos en sesenta mil pesos, en el año setenta y seis, dimos cuarenta mil de inicial y quedamos debiendo un poco más de veinte mil pesos y pagábamos trescientos dos pesos de cuota mensual. Y así, hasta que pagamos esa casa y ahí levantamos la familia. Muchos en la familia me criticaron por haber comprado una casa en ese lugar, pero finalmente vivimos treinta y seis años en el barrio Mercedario, en la carrera 5a.”*

*Fragmento de entrevista a Orlando Estrella. San Juan de Pasto, julio de 2014.*

El rostro de la intimidad no siempre proviene de la dulzura del recogimiento, esta no es siempre su forma reconocible. Su cualidad *interior* –*secreta*– que se expresa en el transcurso de la cotidianidad y se mueve sin ruido ni demasiadas sospechas en la experiencia humana, al decir de Maurice Blanchot (1970), solicita de nosotros ciertas dudas en la comprensión. Vivir en relación a la imagen que se presenta habitualmente entre nosotros, no siempre corresponde a la enunciación consciente del *estar afuera* del ser, percibido en los rasgos de cierta *internidad*, a fin de lograrse y sentirse propio en el refugio tras haber sido *dicho* por el adentro, hablamos de lo que comúnmente se tiene noticia cuando se piensa en la intimidad. Su aproximación, debe ser, por el contrario, un reconocimiento de la interioridad de los sujetos a partir de su relación con otros; jamás

desde una interioridad en solitario, jamás en la soledad externa de cierto “afuera” o cierto “adentro”, anteriores y rotundamente clandestinos.

En este movimiento, la intimidad no precisa del refugio para permanecer viva, se resguarda al interior de la experiencia cotidiana y se le confunde tenazmente con la figura, acaso dulce, del encierro, al cual suele atribuírsele todo sentido de detención, reserva e incorruptibilidad para ser definida. De allí obtenemos la primera fantasmagoría de lo íntimo, de la cual hablaremos en adelante, al presentarse como una noción acordada en el transcurso cotidiano.

Al esconderse entre lo que abiertamente suele reconocerse como íntimo, se produce un enmascaramiento que no obra necesariamente entre quienes experimentan tal estado de “intimidad”, sino entre quienes, estando por fuera del acontecimiento, ayudan a definirla en cuanto tal. Se trata de lo que Maribel Florián Buitrago llama los “discursos que enuncian la vida íntima de los sujetos” (2013 p. 200), es decir, aquello que se dice sobre quienes se supone se hallan en *situación de intimidad*.



Orlando y Lucha. San Juan de Pasto, junio de 2014. Fotografías: Cristian Estrella.

Entonces, ¿qué hay detrás de la imagen que creemos reconocible de lo íntimo?, ¿existe acaso un código o signo para su identificación?, y de ser posible este ejercicio ¿quiénes logran, tienen la autorización o el poder para identificarla? Si aun reconociendo de ella su carácter ordinario (cotidiano) el aprendizaje de sus modos no precisa, por lo general, de acuerdos, grafías, lexemas o imágenes para ser comprendida, para ser advertida en el

devenir ordinario de la vida humana. Y siendo así, siendo necesario hablar de la intimidad ¿tiene algún sentido para nosotros referirnos a ella?, ¿significa algo su estudio o su *situación* por pura adscripción utilitarista, pretendiendo enmarcar ciertas condiciones o contextos en el modo de su expresión? ¿Por qué la queremos oculta o cifrada, o por qué la queremos revelada a fin de ser expuesta y *verla ser* en un secreto tal vez mayor: el secreto de cierta *comunalidad*<sup>6</sup> con nosotros?

Podríamos principiar por preguntarnos: ¿a qué nos referimos cuando hablamos de cierta intimidad expuesta, revelada por el lugar, o los lugares y los sujetos en los cuales se apoya para urdirse como creación viva?, ¿qué interés debe tener para nosotros su lectura o su advertencia, o su significación, de tal modo que se vuelva en algo perceptible a nuestros sentidos?, ¿en qué se funda esta terquedad consentida por descubrirla en su presencia? ¿Nos aburre acaso su secreto o nos incomoda su decibilidad inmediata?

Es su exposición o su descubrimiento lo que nos inquieta o nos motiva en el análisis, en una acción que pretende significar, de algún modo, algo sobre quien la intimidad se expresa. Lo que perseguimos es desentrañar sus signos en la cotidianidad, *verla ser* en el acontecimiento/mundo ordinario y referirnos a ella a partir de un contexto determinado en lo urbano; es su capacidad, su oportunidad para “negociar” los espacios y definir posicionalidades y usos de la experiencia humana respecto a la casa y al afuera inmediato (Zelizer 2009).

Estar afuera no significa siempre estar expuesto. Yo por ejemplo, puedo salir a la calle, hablar con la gente, con los vecinos del barrio, con los amigos y no necesariamente me expuse a ellos en el momento de hablarles. O sea, no necesariamente mi intimidad entró allí en juego. Lo que pasa es que a veces, cuando se dice intimidad, se piensa inmediatamente o en un tipo de cuerpos o personas que están juntas en una relación física o sexual, o se piensa que hay intimidad cuando alguien no dice nada de sí mismo y se calla todo para sí. Bueno, esas pueden ser

---

<sup>6</sup> Quiero entender con Jean Luc-Nancy (2001) por comunalidad aquello que “forma algo más que una conexión entre el éxtasis y la comunidad, lo que hace de cada uno el lugar del otro, o, mejor aún, aquello por lo cual, según una topología atópica, la circunscripción de una comunidad, o mejor su arealidad (su naturaleza de área, de espacio formado), no es un territorio, sino que forma la arealidad de un éxtasis, así como, recíprocamente, la forma de un éxtasis es la de una comunidad”.

partes de la intimidad, pero yo también puedo ser íntimo así sea cuando me expongo a los demás, yo puedo guardarme a mí mismo estando afuera o llevarme la intimidad de la casa para afuera para relacionarme con otros. (En conversación con Pedro Carlosama. San Juan de Pasto, marzo de 2015).

Apoyados en lo que expresa Pedro Carlosama, no damos por entendido que lo íntimo, como una dimensión del mundo social, elabora configuraciones explícitas sobre acciones y resistencias de los sujetos respecto a las condiciones materiales de habitabilidad del mundo, o designa experiencias visibles de ocupación de la esfera social, laboral o cotidiana como si se tratara de un ejercicio de protección consciente o de aislamiento voluntario frente a la exposición deliberada de los sujetos en el afuera. Sabemos que los seres no se arrojan deliberadamente a lo íntimo queriendo proteger las dimensiones subjetivas que les hacen habitar el mundo. No pretendemos caer en el uso de esta primera fantasmagoría. Nos lanzamos a la pregunta por los efectos e impactos que revela su acción (a modo de resguardo o insolencia) para comprender los métodos sensibles a partir de los cuales opera: dónde, cuándo, y con quiénes se expresa en un estado de condiciones materiales definidas.

Conviene saber si en la acción cotidiana de la habitabilidad humana, en la conjunción erótica en la habitación de la casa, en la plétora sensual de una sumatoria de cuerpos, en la experimentación “cerrada” de la fiesta en casa (fiesta íntima), o en la construcción de relatos de lo íntimo en la inmediatez exterior al espacio “cerrado” de lo doméstico, por ejemplo, se expresa cierto contenido que representa de un modo clausurado a la intimidad doméstica. O quizá, en las conversaciones que ocurren entre el mundo interior y el mundo exterior, en cuya fusión y confusión se generan las filtraciones que desbordan toda frontera trazada entre ellos, para desplegar otras y nuevas formas de agencia o de resistencia no percibidas aun por nosotros, distintas a la interpretación acostumbrada en los lugares de la contemplación estética del leguaje. En tal sentido, la interfaz para agilizar este análisis la componen la casa, el barrio y su relación con los sentidos que se otorgan a lo festivo.

Hablando del barrio, por ejemplo, la noción de intimidad identificación se complejiza en la medida en que se supone que no hay lugar de mayor exposición de lo íntimo, a un

espacio en el cual las relaciones sociales, comunitarias o vecinales son lo suficientemente estables como para permitir ciertas mediaciones (filtraciones) entre quienes participan de tal relación. La trasgresión controlada en territorios de lo íntimo acostumbra a comprenderse, no como natural, ni como permitida, sino como tácita, dada por la sola pertenencia a la unidad social, es decir, por la característica compartida de *ser juntos en el barrio*. Así, por ejemplo: “el límite público/privado, que parece ser la estructura fundadora del barrio para la práctica del usuario, no sólo es una separación, sino que constituye una separación que une: lo público y lo privado no se ponen de espaldas como dos elementos exógenos, aunque coexistentes; son mucho más, sin dejar de ser independientes uno del otro pues, en el barrio, no hay significación de uno sin el otro” (Mayol, de Certeau, & Girard 2006 p. 11).

De allí que el barrio, involucre a sus habitantes en un complejo entramado de signos sociales que le son preexistentes: ni íntimos ni anónimos (2006 p. 11), por ello la vecindad es su término más reconocible, pues la *táctica del vivir* en el barrio solo ocurre en simultaneidad con la desplegada por otro, que no resulta propiamente la de un extraño. Ante ello, queda la respuesta que los sujetos, como miembros de un espacio común, le dan al cuestionamiento sobre los modos en los cuales obra la contención o la prevención que agencia el domicilio: sumisión ante lo íntimo y posibilidad de trasgresión ante lo externo. El asunto es comprender ¿cuándo se vuelve lícita esta trasgresión?, o, al menos, ¿cuándo es permisible?, y ¿qué entendemos aquí por trasgresión?, ¿o cuáles podrían ser sus signos? El ruido fuera de casa, la música estridente del vecino indeseable, el escándalo callejero en las madrugadas, la gresca violenta entre familiares, la suciedad pasada por alto en la esquina abandonada de la cuadra, la basura en los rincones y alcantarillas, o, incluso, la exposición violenta de los objetos del interior cuando se permite el ingreso de personas ajenas al domicilio habitual, enuncian momentos, escenarios y mecanismos a través de los cuales la intimidad consagrada del adentro, del domicilio, parece alterarse. Estas filtraciones hacen del barrio y de la cuadra en particular, lugares de dispersión del sentido de lo íntimo:

Mi familia no ha sido muy abierta a lo social con los vecinos más bien ha sido un poco cerrada. Sin embargo, cuando hay espacios o lugares importantes como las fiestas si se abre hacia los vecinos, el caso particular acá es en las novenas, cuando se presentan este tipo de manifestaciones, especialmente que parece haber un diálogo distinto con el barrio. Mi mamá siempre hace de la casa un espacio donde todos los vecinos se reúnen, es un espacio muy bonito que antes tenía más fuerza. Recuerdo cuando tenía 10 o 12 años con mis amigos de barrio nos reuníamos, nos disfrazábamos y participábamos de las novenas y era una reunión muy bonita entre los vecinos de la cuadra. Ahora parece estar reviviendo, hay aquí como una comunicación que se admite, especialmente cuando la gente de afuera conoce el espacio donde uno vive. Allí se podría hablar de cierta intimidad desde afuera y se podría hablar también de una intimidad del afuera cuando se acoge a los vecinos en la casa. (Fragmento de entrevista a Iván Tobar. San Juan de Pasto, marzo de 2014).

En este mismo sentido, la revelación del color de las paredes, el descubrimiento del material de las cortinas que desde afuera guardan intencionadamente el interior, el uso temporal del mobiliario modesto o estrepitoso heredado por generaciones, la demostración de los electrodomésticos novísimos o antiguos, o los olores de la comida que sobrepasan las ventanas e informan el contenido de las alacenas y los menús ordinarios o festivos de las familias; todos estos artefactos y obras del adentro depositarias de lenguaje, se entienden como dispositivos en los cuales se insertan o se transmiten historias que testimonian la vida familiar en función de la vida social, en función de la rutina que supone preparar el interior del domicilio para ser presentado al exterior, a la cuadra o al barrio. Aquello que antes Iván Tobar enunciaba como esa intimidad desde afuera, allí donde se presenta la tensión entre “un dentro y un fuera que poco a poco se vuelven la prolongación de un dentro, donde se efectúa la apropiación del espacio.” (Mayol, de Certeau, & Girard 2006 p. 10).

Sin embargo, esta presentación no siempre ocurre de manera calculada, pues en ocasiones se da simplemente como el resultado de la coexistencia con otros: cuando abro la puerta para ingresar a la casa o cuando corro las cortinas para permitir la entrada de la luz, lo cual deja notar que incluso en momentos como el festivo que suelen interpretarse de una deliberación mayor, permiten, aun de manera calculada, liberar insumos que dan cuenta, sino de la intimidad, de las obras de la vida de los sujetos en el interior. Propongo aquí esta

distinción sin recaer en la diferenciación conceptual entre las estéticas del adentro y los modos de expresión de la intimidad domiciliar.

En medio de tales consideraciones y siguiendo a Pierre Mayol (2006 p. 13), el barrio se define entonces como una organización colectiva de trayectorias individuales, expresada entre los usuarios respecto a la distribución de lugares “de proximidad” en los cuales se encuentran necesariamente para satisfacer sus necesidades cotidianas. Sin embargo, el contacto interpersonal es, en sí mismo, aleatorio. Pero es precisamente esta aleatoriedad, esta arbitrariedad en el encuentro, aquello que sella el paso de la intimidad a un nivel donde es la proximidad entre los usuarios la encargada de demarcar las zonas claras y grises del barrio, los lugares donde resulta posible tener noticia de los demás. Nunca se pretende que la intimidad concentre la actividad cotidiana de los seres en el mundo exterior, es decir, ocupe el centro de la vida social de quienes habitan la cuadra, sin embargo, los escenarios que denuncian públicamente a la intimidad, le permiten, a su vez, ciertas contracciones en la medida en que obran como escenarios de detención, de avivamiento de los límites por medio de los cuales se advierte hasta dónde, como invitado o como figón inadvertido, puedo aproximarme a los sujetos con quienes coexisto, *siendo incluso habitualmente*, por fuera del domicilio. Allí se aloja su movimiento festivo, su volumen impreciso.

Esta denuncia -la que ocurre aun en el suroriente de Pasto ante la posibilidad de coexistir con alguien que para mí, o para mis familiares, me antecedió en la relación con el barrio, es decir, estuvo antes de mí en la relación con otros- indica de mí no solo el lugar que ocupó respecto a las condiciones materiales del barrio, sino que además viene a dar cuenta de las huellas simbólicas trazadas y otorgadas por mis antecesores en una suerte de *cesión de saberes* a través de los cuales yo mismo habito el barrio. Si lo revisamos en el contexto referido, se aprecia, por ejemplo, que las tramas de cercanía que aún se reconocen entre los habitantes de la cuadra, siguiendo las profesiones, oficios, actividades comerciales, apellidos o anécdotas, les permiten a quienes resultan beneficiarios del apelativo, ser identificados. Obra aquí cierta intromisión oficiosa que funda, como el mito, las dimensiones subjetivas del habitamiento cotidiano, esparcidas sobre personajes también

míticos cuyas vidas, historias o acciones mutan en signos que hablan del afuera. Hay en ello sin duda cierta dosis de *voyeurismo* que intenta, muchas veces haciendo uso de la acción imaginativa, crear identificaciones que, a su vez, se tornan *estéticas del vivir en el barrio*.

El apodo o el sobrenombre familiar corroboran lo dicho: “la casa de las rosas”, “la esquina de los pollos”, “la calle de las rucas”, “el rincón del paisa”, “el andén de la guapa”<sup>7</sup>, estas denominaciones, además de referirse a fragmentos estrictos del espacio, participan de la designación de una idea que concuerda con lo festivo en la denominación del espacio y en esa medida, colaboran halando signos de lo íntimo hacia el exterior inmediato, para descifrar, de una vez por todas, el magismo fantasmático que suele adherírsele a la significación del diálogo interior-exterior. De algún modo, allí la memoria sobre el barrio y el recuerdo de la cuadra se vuelven también exteriores pese a su consideración intimista, pues fueron construidos espacial y temporalmente a partir del rumor, de la reiteración, de la narración:

digamos que como esta comunidad ahora está llena de círculos diferentes a los cotidianos, me refiero a que son círculos familiares diferentes a los convencionales, entonces es fácil saber por qué nos conocemos tanto, póngale veinte o treinta años atrás nos conocíamos mucho, –él es el hijo de tal persona o él es nieto de tal persona, decían– inclusive la forma de ser que a uno lo caracteriza hace que lo reconozcan por la forma en que fueron los papas de uno. Sin embargo, cuando ya entré a la parte artística, no necesariamente al carnaval, también como que empezó el reconocimiento para mí: “él es algo extraño, él está dedicado a algo raro que no es normal”, decían –porque miraban algunas de mis esculturas afuera de la casa–, pero es el hijo de don Fernando, es el hijo de doña Matilde, nieto de doña Isabel y de don Miguel, entonces decían: sí lo conocemos. Parece que la gente celebrara ese reconocimiento, como que se sintieran tranquilos al saber de dónde vengo, es como ese hilo o punto unificador, es como esa parte a la que conceptualmente a veces le llaman tradición. (Fragmento de entrevista a Pedro Carlosama. San Juan de Pasto, marzo de 2014).

---

<sup>7</sup> Estos nombres se extraen de la entrevista a Rosa Estrella, cuando recuerda a personajes del barrio que eran significativos dentro de la vida cotidiana del Mercedario. Todos estos recuerdos, a partir del discurso elaborado por la entrevistada, están mediados por la pregunta sobre las diferencias entre la carrera 5ª del barrio Mercedario y otras calles del mismo barrio. Para Rosa es fácil recordar y reír al tiempo, es sencillo asociar el sentido festivo del barrio con los personajes que tenían “nombre” o sobrenombre entre los demás habitantes.

Esta exposición del adentro hacia el barrio, sin embargo, no dispone de poder alguno de regulación o coerción para supeditar a una voluntad general las prácticas y las lógicas del adentro. Solo tendría influjo sobre *el discurso* que se construye a manera de habla, sobre lo que se dice mí o del vecino (Mayol, de Certeau, & Girad 2006 p. 26):

[...] cuando había una fiesta, no solamente en nuestra casa sino también en otras casas, cuando se comenzaba a lavar la casa, a pintarla, entonces empezaban los rumores: “en esa casa va a haber fiesta”, decían. La gente tenía eso, preguntaban por todos los movimientos que veían, y como sea se enteraban porque entre los mismos vecinos se prestaban cosas para preparar la fiesta; las sillas, bandejas o los equipos de sonidos por ejemplo, por eso se daban cuenta que iba a haber fiesta. La gente era muy novelera, había una fiesta y les fascinaba antes de que comenzara, irse a asomar a las ventanas. Ya cuando estaba por comenzar la celebración, según la ocasión –fuera un matrimonio o un grado– les gustaba salir a ver llegar a la homenajeadada o los homenajeados, verlos llegar, verlos cómo entraban, y se asomaban por las ventanas o por la puerta, o haciéndose los que subían y bajaban por nomás de enterarse qué es lo que estaba pasando en esa casa. La curiosidad era también por ver cómo había quedado la casa después de los arreglos que le habían hecho antes de la fiesta. (Fragmento de entrevista a Rosa Estrella. San Juan de Pasto, julio de 2014).

En estas condiciones, si la pertenencia al barrio necesita validarse, amerita ser comprobada, incluso el espacio privado debe permitirse ciertos flujos, ciertas entradas y salidas que admitan una circulación, no siempre continua, por donde se crucen objetos, artefactos, gente, palabras e ideas (2006 p. 150). La vida en el barrio no puede forzarse a una clausura eterna y es la casa el lugar donde puede experimentarse de un modo más legítimo esta exposición. Frente a ello, son los mismos sujetos quienes idean tácticas para designar interdictos en la experiencia cotidiana, aquello que llamaremos a lo largo del ejercicio, *políticas de lo íntimo* en respuesta a las *lógicas del adentro*.

Esta primera fantasmagoría de lo íntimo, que guarda o revela lo decible, en términos deleuzianos (Deleuze & Guattari 1994), se desenvuelve mediante escenas que provocan la deliberación cotidiana en favor de los lugares en los cuales se expresa respecto a la *arealidad de lo íntimo*: ciertos lugares, anuncios y poéticas que nos permiten abordar acontecimientos culturales, obrando dentro y fuera del caso cotidiano, actuando desde una

espacio temporalidad poco reconocible en los usos acostumbrados del análisis social y en ocasiones contraria por su comunalidad con la interpretación subjetiva. Situación que nos es útil y que, por demás, representa la motivación fundante y la intencionalidad práctica de la indagación aquí expuesta. Pretendemos entonces de la intimidad su diálogo con la cotidianidad, pero ante todo su exposición “violenta”, su juego, su alegato, su reclamación y su apuesta en esferas donde ella misma aparentemente no se muestra segura, queremos ver a la intimidad de fiesta. Excusa que reúne varios de los motivos donde obra la exposición.

Pedro Carlosama, por ejemplo, habla sobre algunos momentos o escenarios en los cuales los espacios de la casa se comunican con otros espacios; con el barrio, con el entorno. Él manifiesta que, aparte del tiempo de la preparación de su obra para el carnaval, la comunicación es disímil: “Es en el preámbulo de la creación de mi obra que va más o menos desde junio o julio cuando comienzan a venir los vecinos y personas de afuera. Creo que es un espacio donde hay contacto directo con el entorno, de mi trabajo con el entorno y de mi forma de ser con el entorno. Eso a mí me vuelve más sociable.” (Fragmento de entrevista a Pedro Carlosama. San Juan de Pasto, marzo de 2014). Es importante subrayar esa "apertura" de lo íntimo narrada por el maestro en tiempos donde se despliega con notoriedad su actividad creativa que en el lugar del afuera la sospecha por sus oficios ya circula entre los habitantes del barrio. Principalmente, el tiempo en el cual desarrolla su obra y se abren las puertas de su casa, ahora devenida, taller para quienes ingresan a ella. Casa y taller o casa-taller son las nociones clave de esta exposición íntima.

Pero al preguntar, por ejemplo, sobre los eventos o momentos de la vida cotidiana en los cuales, esta vida que denominamos íntima o privada, parece abrirse, desplazarse, mostrarse un poco, no siempre encontramos que la lectura sea hecha por los sujetos en una identificación de inmediata correspondencia. No basta con dar por entendido que la intimidad en el mundo cotidiano obra como espacio de resguardo. Si de establecer una relación entre los espacios donde se da la vida cotidiana y los escenarios *habituales* donde

discurre la vida, a la que suele a llamársele íntima se trata, podemos hallar también posiciones disimiles.

Cuando trasladamos la noción e intentamos hacerla operar en lo empírico-cotidiano, se acostumbra, por ejemplo, a identificar de forma exclusiva e interdependiente al espacio interior, cerrado, clausurado de la casa, como el refugio privilegiado de lo íntimo y en ello, todo lo que *atente, amenace* o proponga cierta irrupción, cierto traspasamiento –consentido o no–, suele interpretarse como capaz de hacer que la intimidad se exponga, es decir, que pierda su carácter constitutivo. Es común por ejemplo, considerar que en la irrupción propuesta por lo festivo, particularmente agenciada por obra de ciertos montículos de la vida cotidiana en los cuales se interpreta como legítima cualquier irrupción, la intimidad de los seres se expone violentamente con acciones que involucran su apertura. Abrir la casa a los visitantes, permitir que estos habiten, así sea temporalmente el espacio doméstico, puede interpretarse, a primera vista, como esa posibilidad de *poner en común* mi intimidad o la intimidad de la casa que recibe, cuando por el contrario, precisamente, ante esta irrupción permitida, ante esta situación de exposición consiente, la intimidad puede, más bien, ser cifrada para resguardarse o simplemente para no ser comunicada. Una detención política que obra desde el interior, una política de lo íntimo que enmascarada en una revelación por el contrario guarda para sí. A esto conviene llamarle: lugar de la fantasmagoría.

Luis Gabriel Mesa, en una entrevista realizada en febrero de 2015, plantea precisamente esta dificultad:

Tengo un problema con la acepción que tenemos sobre la intimidad, porque pensaría que si bien tal vez en un contexto festivo o en el carnaval uno abre sus puertas, entonces permite que su espacio esté abierto a otras personas y demás, no creo que realmente eso sea una demostración de que mi vida privada fue necesariamente mostrada a estos invitados, podría pasar todo lo contrario, es muy posible que con esta llamémosla “invasión”, aunque no lo sea intencionalmente del espacio que es permitida por uno, tal vez la verdadera intimidad o la verdadera privacidad que forma parte de mí mismo, no es la que se expone ahí, es tan solo una

cuestión de espacio que tal vez permite ciertas manifestaciones festivas de compartir alegrías y demás, como pasa con los carnavales que lo típico es que uno, también si uno vive afuera uno lleva siempre el montón de turistas y compartimos esos espacios, pero no diría yo que mi privacidad y mi intimidad son realmente evidentes en ese contexto. Por el contrario puede que hasta se escondan más porque tal vez en el contexto festivo uno no es uno mismo, o no es uno el cotidiano, o no tiene uno la intimidad de todos sus días, de su cotidianidad. Entonces yo creo que por el contrario tal vez uno se convierte en un elemento más dentro de esa mini colectividad que se arma dentro de un espacio por unos días. (Fragmento de entrevista a Luis Gabriel Mesa. Bogotá, D.C., febrero de 2015).

Esto refuerza la idea de la primera fantasmagoría de la intimidad, la cual se expresa, precisamente, en el escenario de la interpelación: la intimidad obrando entre los sentidos de lo festivo. Para ello, en un modo empírico, podemos advertir las escenas de esta interfaz en lugares de representación y acción cotidiana: en la casa más allá de su cognosibilidad empírica, en el adentro de la vida social en los barrios del suroriente de Pasto, en la conjunción corporal entre los seres en la conversación ordinaria, en su encuentro en el bazar o en el “castillo”<sup>8</sup> en la fiesta del barrio. En las pulsiones que se gestan en la cocina, en la sala, o en la prolongación de la casa en el afuera: en el andén, en el umbral de entrada, en los antejardines y patios externos donde la gente conversa, de tal modo que se pueda pensar que también el devenir social y cotidiano se expresa en las torsiones o rupturas a favor de las cuales existe, partiendo de su propio lenguaje.

En esta fantasmagoría inicial de lo íntimo que se torna a partir de aquí *ocurrencia de lo íntimo*, vienen a sernos útiles los planteamientos de Emanuel Levinas (2002) para ayudarnos a comprender la expresión de *la casa* a manera de modo y lugar de elocuencia en los sitios donde la experiencia interior todavía es borrosa. Volver a su “*en lo de sí*” levinasiano, sin que sea necesario apartarse del mundo cotidiano para percibir los usos de lo íntimo, pues el problema que aquí se plantea se circunscribe al uso de otras rutas de análisis

---

<sup>8</sup> El “castillo” es un elemento ritual utilizado todavía en celebraciones religiosas del suroriente que por su alto costo denota el *exceso contenido*, necesario para “elevar” la celebración a un nivel que comulga con los fines eróticos de la fiesta. Es gasto, es exceso, es abundancia, es costo. Se trata de un artefacto elaborado por artesanos expertos en pirotecnia armado consistentemente en madera, “carrizo” o “junco” como estructura vertical a manera de torre o “castillo” que al ser encendido ofrece un magistral espectáculo de pólvora y luces de colores. Dependiendo las dimensiones de la fiesta, su costo puede variar entre ocho y cincuenta millones de pesos, por ejemplo. Este saber hacer para la fiesta sobrevive entre artesanos de la zona rural de San Juan de Pasto pese a las prohibiciones oficiales.

en las cuales el lenguaje ordinario, común de lo interior, media a través del discurso teórico, lo construye y lo funda, le da origen, si es necesario, para desembocar en un texto construido a múltiples voces que contrapuntean. Lo interesante es que si se interpreta a lo íntimo como *lugar de revelación*, es posible, al tiempo, pensarlo como lugar para el conflicto (potencial y funcional) en tanto dispositivo para la rutinización y existencia posible de la vida cotidiana. Es entender la intimidad como potencia creadora de conflicto, como catalizador de la experiencia humana y no precisamente como testimonio de la quietud, más bien como vehículo hacia la fiesta para apoyarnos en los riesgos que ocasiona y en el poder explicativo que su uso otorga.

¿Qué pasa entonces con la intimidad en pos de lo festivo?, ¿cómo participa en la ocupación o recuperación de lo público, ante lo cual comparecen los seres en ámbitos que desbordan la acusada privacidad del domicilio? Si bien Richard Sennett (Citado En: Béjar 2013 p. 73) repara en las dificultades que traen consigo las relaciones demasiado profundas, y advierte sobre el poder destructor de la intimidad por el aislamiento que puede ocasionar y por la trivialización del lenguaje interior (las confesiones y su constante exposición), haciendo que se formulen formas de relacionamiento dependientes y utilitaristas, Helena Béjar (2013 p. 74) insiste en que el autor exagera el carácter destructivo de la intimidad, pues las relaciones personales no tienen por qué generar *necesariamente* círculos de dependencia. Y de generarlos, de instaurar órbitas protectoras entre los seres o auras de resguardo y de comunicación respecto al mundo, la comunicación utilizada para reafirmar, comunicar, su propio poder, el poder de ser en el interior, deben proponer el despliegue de cierta “ideología de la intimidad” como esa noción que va a tener una relación plena con las políticas de lo íntimo que hemos querido proponer – nada distinto que los modos a partir de los cuales obra de manera advertida, calculada, estratégicamente elaborada, la vida de los sujetos en su relación con el mundo exterior, reconociendo que para este caso, llamamos exterior al contexto del barrio y la cuadra como prolongación de los ámbitos de la casa, lo cual se ejemplifica funcionalmente en el suroriente de Pasto, entre quienes dicen, saben, viven, experimentan, construyen y habitan este territorio.

No obstante, al advertir la “exageración y la nostalgia” por la convención en los planteamientos de Sennett, (p. 75) Béjar indica que el autor ejemplifica formalmente uno de los componentes de la lógica de las relaciones personales en nuestros días, que pueden ser determinantes en el momento de comprender los modos de operación de estas en función de la vida en “comunidad”, pues según ella, la estructura de la dependencia respecto a lo íntimo, ha creado un sujeto fundamentalmente emocional que precisa de sus semejantes para reconocerse. Esto toma sentido llevado al ámbito del barrio, pues la contraposición entre la vida pública y la vida privada se torna falsa (Béjar 2013 p. 75), al no ser posible significar, por más pretendida que sea, una “buena salud” o incorruptibilidad de la vida privada.

Pero si para Béjar (p. 85) la esfera pública ha dejado de ser el lugar donde los sujetos se reconocen, ¿cuál podría ser ese lugar otro de reconocimiento? Contrario a lo dicho habitualmente, aquí se propone el diferimiento de lo privado, donde obran las políticas de lo íntimo (la intimidad para el afuera) y las lógicas del adentro en diálogo con lo exterior en tanto potencia de la experiencia cotidiana, y más específicamente, en tanto fuerza movilizadora del discurso político del adentro en pos de lo festivo, descartando en todo momento de la relación con el barrio la idea la intimidad como objeto funcional, ni como objeto locativo, es decir, como un lugar, ni como objeto físico: el cuerpo. En los sujetos que habitan el barrio en una dimensión que circunscribe a la familia, la casa, los amigos, atentos a sus deberes particulares, lo privado apunta más hacia la vida de los afectos de la pequeña sociedad (Mejía 1998 p. 184), más allá de lo común interior, que a la vida pública caracterizada de manera inmediata por su necesaria observabilidad (p. 190).

Si consideráramos que en el ámbito público, de acuerdo con Mejía (p. 190), las relaciones tienden a ser definitivamente interpersonales, próximas al contrato y la transacción propias de las relaciones secundarias, y que la neutralidad emocional de la cual se desprenden les impide mostrarse apasionados, estaríamos en un error al plantear el carácter trasgresor de la intimidad expuesta en el exterior inmediato. De allí que la propuesta sea, más bien, halar desde la noción política de lo íntimo la idea de que la

emocionalidad y el apasionamiento de las relaciones cotidianas, aun en aquellas típicamente transaccionales, secundarias, al decir de Mejía, participan en la construcción de un nivel de habla que concuerda con más con la tensión constitutiva del adentro-afuera que con la revelación o el arraigamiento en el interior en tanto sitio de defensa, de contención y resguardo puros. En tal sentido, no sería posible en este contexto una relación cero (Shils en Mejía 1998 p. 192), pues en lugar de ausencia de interacción, la intimidad en el barrio, actuando como diáspora de las relaciones humanas, reviste una serie de acciones que la ponen en juego, lo cual problematiza precisamente la noción de privacidad expuesta por el autor. Entonces, ¿hasta qué punto este sujeto que se confina en la intimidad de su familia, de sus amigos, de su hogar, abandona la sociedad?, ¿o más bien se retrae, se contrae para salir hacia ella e interpelarla desde adentro? Esto podría cambiar la ecuación.

Es esto lo que nos interesa comprender en la ruptura provocada por las políticas de lo íntimo, que en lugar de encerrar, escenifican la relación con lo exterior. Políticas de lo íntimo que conectan con lo exterior. Queremos apartarnos entonces de la idea de que la vida doméstica es necesariamente la vivencia directa y palpable de las personas que se alojan en ella:

Dicen que la casa es un lugar seguro, dulce, pero yo siempre veo la casa más allá de la intimidad. Uno siente la casa de manera más cotidiana, sí es un lugar de bienestar y protección, pero eso mismo hace que uno no quiera irse, a veces, de la casa. Uno dice, bueno ya es momento de salirse de la casa, pero esa misma protección que le brinda esta casa hace que le pese, le pese bastante salir de ella, lo retiene a uno, por eso salir de la casa sin arrastrar la intimidad que uno tenía al interior de ella es bien difícil, alejarse de ese espacio que es tan de uno, porque de una u otra forma uno se crio en la casa. (Fragmento de entrevista a Iván Tobar. San Juan de Pasto, marzo de 2014).

Iván Tobar, nos ayuda a comprender que aquí no siempre cuenta la noción de verdad, o el relato verídico sobre lo interior, lo cual acostumbra a construir el centro de los análisis, es decir, la veracidad del relato íntimo cuando se expone como testimonio sobre los rasgos de cierta privacidad, sino lo que cuenta es su poder transgresor, su capacidad de mover los linderos de la experiencia cotidiana. Nos muestra uno de los argumentos que revisten mayor profundidad. La manera en que Iván expone sus ideas frente a la casa deja ver, por

un lado, la necesidad de hacer uso de esta noción como un territorio de salvaguarda, de protección, pero simultáneamente, nos permite acercarnos a una versión no tan amparadora de lo doméstico.

Sin embargo, puede entenderse mejor como aquello que dice tanto del sujeto, cuanto expone los principios de su internidad, cuando los comunica en el acto público, en el evento que indica de sí mismo toda negatividad a lo exclusivo del interior. Según Tocqueville (Citado en: Mejía 1998 p. 193) los hombres de la sociedad moderna abdican a su condición de ciudadanos para llenar su vida de pequeños deseos, nimias necesidades y comodidades simples, centran su atención en acciones alejadas de los problemas colectivos.

No obstante, lo festivo, por ejemplo, aun desprovisto de grandes obras nos permite comprender la manera en que son rebasados los límites de la acumulación intercambiable de recursos, del cálculo consagrado de las economías domésticas que aseguran la permanencia y la continuidad de la familia, para comulgar, más bien, con los lenguajes del déficit, del endeudamiento y del vacío, posteriores a todo movimiento excesivo. De allí su naturaleza política, su poder trasgresor al hacer de los relatos sobre lo nimio, lo pobre, lo carente y lo cotidiano de la escasez, la medida válida, aceptada y celebrada luego del satisfactorio gasto.

En medio de una crisis económica, muchos dirán que hacer una fiesta es una cosa de locos, que va en contra de nuestros propios proyectos, de nuestras deudas, pero a mí me interesa festejar porque es lo único que nos queda después de todo, así mi condición ahora no me lo permita. La fiesta se hace porque es parte de una promesa y así los demás no entiendan, así nos critiquen haremos lo que sea necesario para ofrecerla, nosotros también podemos festejar. (En conversación con Rosa Estrella. San Juan de Pasto, marzo de 2015)

De tal modo que celebrar en carestía, siguiendo la conversación con Rosa, resulta un acto de resistencia, contrario al discurso cotidiano de la acumulación, pues hacer participar al otro de mi poder para celebrar, de mi capacidad para deshacerme de lo acumulable, es quizás, en medio de mi crisis, lo único que no habré perdido, incluso siendo lo último que

pueda poner en juego, aquello que al perderse al desvanecerse vuelve a presentarme en sociedad como sujeto vacío, pero capaz de retornar al mundo y presentarme con mis excesos. La fiesta testimonia en esta medida no solo mi poder en el exceso, sino mi disposición para arrasar lo único que, aparentemente, me pertenece: mi privacidad.



“¿Exposición?”. San Juan de Pasto, marzo de 2014. Fotografías: Cristian Estrella.

Por ello, nos gusta más la afirmación de Mejía Navarrete en la cual la “privacidad es el espacio de ensayo del sujeto para realizarse en el mundo, es la fuente de acción para alcanzar la plenitud. Se trata de una visión optimista, de un sujeto que activa su voluntad para alcanzar la felicidad” (p. 194), aun cuando se dude de su afirmación sobre la seguridad única que abriga al individuo en la privacidad y que, por lo tanto, debe ser administrada sin malgastarse: “[...] la dimensión privada es el ámbito de la seguridad afectiva, de los grupos primarios, la familia y los amigos devienen en el espacio privilegiado por las personas. Los grupos primarios actúan como una coraza protectora contra las amenazas de un mundo exterior, confiere arraigo, permanencia, sentido y certeza al individuo.” (p. 195).

Este “entronque” entre lo público y lo privado plantea también una tensión, para nada nueva, entre privado e íntimo. Julio Mejía (1998) plantea que, establecido un primer acercamiento a lo público y lo privado, no se diferencia el concepto de privacidad y vida íntima, pues el “individuo moderno” desarrolla su humanidad en tres ámbitos diferentes: público, privado e íntimo. Mejía define la intimidad como las acciones internas que poseen una dimensionalidad subjetiva propia, referida en acciones como fantasear, imaginar, suponer, idear, amar, odiar, admirar, no siempre observables (1998 p. 185). El autor,

equipara intimidad con vida interior, extrapola la noción hacia la *subjetividad, la espiritualidad, la esencialidad y lo oculto*, pretendiéndola hacer funcionar solamente en los ámbitos de la vida secreta, solitaria y oculta de los seres, lo cual corrobora, para nuestro beneficio, la primera fantasmagoría de lo íntimo que hemos desarrollado. Además de reafirmar la emergencia de las políticas de lo íntimo en un discurso deliberado, abiertamente expuesto para obrar en el exterior. Nos alejamos en esta medida de la radicalidad sociológica de estos planteamientos que manifiestan que el establecimiento de reglas en contra de la intimidad la destruye, la vuelve relación social pública o privada (p. 185). Su propio planteamiento nos permite apartarnos por su pretensión de arrinconar lo íntimo en un concepto puramente sicologizante y no como un lugar de disputa, un territorio de lucha por los significados de la vida cotidiana que puedan expresarse, decirse sobre sí mismos y sobre quienes los elaboran, con la capacidad de sobrevivir –de permanecer– más allá de la propia expresión, más allá del lenguaje común.

En ello, todo sujeto creador deviene sujeto festivo. Su obra, bien sea referida al vivir cotidiano, o a la expresión de su subjetividad (es decir, calculada con la intención de decir algo sobre su interioridad), es a la vez una metáfora (*methaporai*) que expresa el movimiento, la danza anticipada de las ideas que da cuenta de un movimiento interior, pero no siempre de *lo interior*. Pensado, si se quiere, pragmáticamente para *decir algo*, para significar un discurso emanado desde adentro, pero que solo se hace posible cuando se formaliza en el exterior. Allí obra, allí se hace obra, se hace política de lo íntimo.

En la intimidad se da la creación, se alojan las ideas, se disponen los modos de habitación, las formas de composición del espacio que se materializan en la ordenación de la casa. Así, toda fiesta, en tanto movimiento de la creación cotidiana, estuvo alojada antes en la intimidad de alguien, fue soñada, pensada, ideada, deseada, de tal modo que su acción, como respuesta a la creación previa a su materialización, es la respuesta anticipada a su presentación social.

La donación del cuerpo en el baile, por ejemplo, recurriendo a denominaciones sígnicas de lo festivo, o el movimiento entregado para buscar cercanía con el otro, expresan un sentido de la intimidad expuesta, que pone de manifiesto la intención de recibirse en el otro a partir de su acción oculta, de aquello que no me es evidente, pero que finalmente necesito conocer para fundar mi propio ocultamiento. Deviene, en tanto acción del ritmo, en metáfora de lo íntimo que comunica, que transporta, que comulga con el significado del buen venir: del que es bienvenido, es invitado; convidado a participar de algo de mí en la obra, en el discurso, en el brindis, en la comida servida, en el ritmo propuesto, en la música entregada como evento de significación de lo que se quiere decir, de lo que se pretende enunciar o mostrar con la fiesta. Esto aún, cuando la muestra sea una escenificación, un decir equívoco, una falsedad o una mentira.

Allí, la intimidad ejerce su política al crear la imagen de lo que se desea pueda ser para el otro el recuerdo de la fiesta, de ahí su poder para la creación. La memoria sobre la fiesta, retornando al contexto, selecciona, ajusta en sus proporciones, lo que desea reservar, dirían otros, apropiarse la experiencia material, empírica e incluso simbólica de la fiesta. Sin embargo, este proceso es para nada ingenuo, es decir, tal reserva no se hace sin una deliberación, si se quiere, interior, que pone en diálogo la exposición de cierta intimidad, que antes de estar en mí se hizo pública, y ahora yo mismo, defino ideológicamente lo que puedo, y ante todo deseo, apropiarse. Cuando yo mismo intento asociar lo dicho anteriormente, noto que más que la fiesta propiamente dicha, recuerdo lo que ocurría detrás de ella. Veo en mi recuerdo que la idea sobre lo festivo, cuando propongo una manera empírica de recordarlo, tiene denominaciones anteriores, simultáneas y posteriores al evento. Siendo niño, por ejemplo, mis primos y yo hacíamos nuestra fiesta al margen de la fiesta oficial, la conducíamos a las habitaciones de la casa grande, hacia el garaje, a la terraza o al patio. Creábamos escenografías alternas lejos del baile y de las convenciones adultas. Detrás de ensayar clandestinamente extraños cocteles con los restos -“conchos”- de licores dejados por los adultos bajo las sillas, probar cigarrillos robados de las carteras de señoras descuidadas y acumular propinas que tíos ebrios nos daban por contar chistes obscenos o hacer pases de bailes extraños, se creaba una aura secreta, una intimidad festiva

que hoy ayuda a socorrer los recuerdos, pues eran estas a su modo fiestas de la *restancia*<sup>9</sup> que ocurrían en simultaneidad con el movimiento oficial. Un silencio vigilante del recuerdo guardaba nuestras primeras borracheras y las primeras seducciones, gesto poco comprometido (favorablemente irresponsable) por parte de los grandes de la casa, pero tenazmente generoso para la experiencia, solidario con nuestra propia creación sobre lo festivo.

Aquí el niño crece y almacena en su memoria mil fragmentos de conocimiento y discursos que, más tarde, determinarán su manera de obrar, sufrir y desear. Aquí uno invita a sus amigos, a sus vecinos; se evita a los enemigos, al jefe de la oficina; desde hace tanto tiempo que el poder respeta la frágil barrera simbólica entre lo privado y lo público, entre una sociabilidad electiva, ordenada por los individuos, y una socialización obligatoria, impuesta por las autoridades. Las familias se parecen en este aspecto para celebrar los ritmos del tiempo, confrontar la experiencia de generaciones, celebrar los nacimientos, solemnizar los enlaces, pasar los exámenes, todo ese prolongado trabajo de alegría y duelo que se cumple sólo ‘entre uno’, toda esa lenta paciencia que condice de la vida a la muerte en el río del tiempo (Mayol, de Certeau, & Girad 2006 p. 149).

Sin embargo, el recuerdo enunciado (Mauss 2009), no obra aquí como el artefacto de presentación y transmisión del sentido (*tahonga*), sino que más bien, representa el testimonio de aquella “verdad” que al fiestero le interesa sea entregada y reconocida como legítima por el festejante. Un distractor, un artefacto de una verdad estratégica. Para aclararlo en el contexto en el cual transitamos, haré uso de una metáfora festiva que me involucra en el análisis.

A los tres años fui bautizado en el culto de la religión católica, a los doce fui llevado al sacramento de la “confirmación”, en los dos casos fui presentado al mundo como testimonio de la religiosidad familiar, como herencia de un rito que, hasta donde todo apuntaba, sería en mí reproducible. Pero no interesan los detalles ságnicos de los acontecimientos mencionados: la sinuosa preparación celebratoria en un aprendizaje infinito de oraciones, salves, odas y actos lingüísticos expiatorios, o la fiesta que celebra la transición al “más allá del pecado” en el lugar acusado del bautismo, o la presentación ante

---

<sup>9</sup> Uso el término siguiendo la propuesta de Mónica B. Cragnolini (2007) en: “Derrida, un pensador del resto”.

un cura enorme en el acto de aquello a lo que se le llama confirmarse o comparecer como cristiano, o el llanto ensordecedor del niño expuesto al frío del agua de la pila bautismal, arrojada con violencia sobre la mollera del infante bien vestido, muy cerca de la comisura coronal, o el susto que trae consigo el ser ungido, untado, embadurnado en la frente con aceites de indeterminada naturaleza. Lo que interesa del anecdotario religioso, para introducir el ejercicio del recuerdo (elaboración íntima) y la fiesta (a manera de lugar de exposición de la intimidad), es la figura del “don”, de la donación encerrada en el acto de “entregar” o “adjudicar” voluntariamente el hijo a un tercero, que para los oficios del caso ha de conocerse como “padrino”. El padrinzago o madrinazgo es entonces la señal orientadora que ejemplifica el asunto.

Para que el ejercicio surta efecto debemos aproximarnos al sentido del don en el acontecimiento: ¿Qué es lo que se dona entonces? ¿El hijo como testimonio del afecto entregado, como signo puro, como bienpreciado de la pareja y que a su vez testimonia la unión y la continuidad de la vida?, ¿o el compromiso otorgado al padrino de efectuar las obras que favorezcan los resultados posteriores del muchacho, bien entregado y bien recibido en comunión? Diríamos que, para el efecto que nos convoca, no es ninguno de los anteriores. Se trata más bien de la donación del prestigio, de la entrega testimonial del honor. No se dona solamente al hijo, se dona y se asegura una vigilancia moral que compromete al padrino con los resultados materiales y morales de su ahijado. Pero lo donado es aquí esencialmente el prestigio otorgado a partir de la obra, un movimiento festivo que involucra una transición otra vez metafórica, que recrea el lugar de presentación del muchacho no solo a la sociedad católica, sino a la cuadra del barrio que presenciara la entrada triunfal del recién sacramentado. No soy simplemente otorgado por mis padres como niño bautizable, a manera donación a mis padrinos, soy entregado como “trasto” ingenuo que ha de testimoniar el prestigio de ellos, soy festejado, más que en el sacramento, en la entrega a un tercero que no ha sido mi progenitor. Mi donación no es otra cosa que el testimonio de su importancia en la “comunidad” a la cual “pertenezco” o entro a pertenecer. Sería la significación de un trayecto simbólico en el que yo, ahijado, me comprometo a dar testimonio del prestigio de mis padrinos, a cambio de su influjo

prestado, de los trajes que me entregaron, de los regalos que me hicieron y de la fiesta que organizaron, lo cual por supuesto me convierte también a mí en testimonio de la comunidad que festeja.

Soportar, para los padrinos, “la carga” económica de la fiesta o la responsabilidad respecto al sujeto entregado (*tahonga*), no representa ningún desgaste o exceso en sí mismo a cambio del capital simbólico que les fue transferido. Entre más se haga gala de la acción de “entrega”, mayores serán las posibilidades de posicionamiento político de los padrinos en la comunidad, pues el solo ejercicio, escenificado en la fiesta del sacramento por ejemplo, produce resonancias y multiplicación de las imágenes del poder en las relaciones comunales. De allí que la economía de lo festivo se vehicule simbólicamente, antes que financiera o monetariamente. Poder donado, diríamos, a cambio de gasto y exceso.

Sin embargo, para que la fórmula continúe, debería existir la posibilidad de devolver el prestigio que me fue entregado, no a partir del sacramento, sino desde el acto que me convierte en un *sujeto deseante* y susceptible de convertirse en un “padrino”, habiendo adquirido además una obligación que se bifurca en dar-recibir o devolver la palabra, es decir, de recibir y hacer festejar a otro.

Pero, tener noticia de los mecanismos a través de los cuales lo comunal-festivo se configura o se desfigura en el efecto de constituirse como noción identificable, implica suponer que existe algo sobre lo cual se conjuntan los elementos que distinguimos como cohesionantes, algo que en el devenir permite su nexo. Con el ejercicio vamos a ubicar tres elementos sobre los cuales se surte tal acción: lo emocional, en el lugar de los afectos; lo narrativo, en el lugar donde se sitúa el lenguaje; y el modo de circulación de fuerzas de consumo y producción que comulgan con las nociones de gasto y excedencia. Aquellos elementos a los cuales podemos influir en llamarles pegantes de lo festivo.

Si el sentido de lo comunal-festivo se configura a través del lenguaje y de unas narrativas representacionales que acuden a su diferenciación, es por cuanto los códigos y

lugares de circulación de este lenguaje se refieren de manera singular a los saberes, emociones y disposiciones políticas sobre las cuales el poder produce unos efectos de articulación y desarticulación al interior de la “comunidad”. Pero como sospechamos, estos efectos no se instalan naturalmente, responden a unas premisas de circulación –ocupación de un lugar por parte del lenguaje– e identificación de la magnitud de lo que circula; forzándonos a pensar cómo se dispone y cómo se administra tal articulación.

Con estas premisas la comunidad festiva se instala como argumento de protección, de defensa, o de ataque (segregación) respecto a los elementos que le son contrarios, que contradicen su acumulación o su vaciamiento, que condicionan sus procesos de circulación. Con esto queremos advertir que existe un elemento sobresaliente en la comprensión “objetiva” de lo comunal. Un elemento que le permite distinguirse o afianzarse, contraerse o expandirse, una noción que en uso le permite segmentarse, molarisarse<sup>10</sup> o desaparecer. Hablamos en estas condiciones de la circulación al interior de lo comunal.

¿Pero qué es lo que circula en el sentido de lo comunal-festivo?, ¿qué es lo distinguible como elemento o artefacto a lo cual se le puede seguir el paso (*tahonga*), seguirle la pista?, ¿qué es aquello que presentan los sujetos en la comunidad para reconocerse como integrantes, registrados o inscritos en sus condiciones de comunalidad? ¿Qué es lo que transfieren o heredan, o simplemente esperan a manera de testimonio para dar continuidad o fin a su proceso?

Primero diríamos que circula el lenguaje, circula la palabra, circula la emoción, circula el habla a manera de reconocimiento y distancia de “los otros”. Circula todo aquello que, por su carácter de excedente, se sitúa en el margen de lo acumulable, circula lo que sobra como adición suntuaria. Lo que excede, lo que rebasa en la reserva comunal a fin de controlar el desequilibrio y conservar en ello su hermetismo, se deposita en el lenguaje para producir los valores necesarios de su propia reproducción, deviene noción de gasto lista para ser entregada o para ser acumulada al punto de producir su estallido. Pues bien,

---

<sup>10</sup> En el sentido de lo *molar* en cuanto mito, nación o metarrelato siguiendo a Deleuze & Guattari (1988).

los lenguajes y efectos de estas circulaciones excedentarias son aquello que Georges Bataille (1986) reconoce como rasgos de las economías de lo comunal, allí se aloja el sentido de la trasgresión. Si Bataille ejemplifica estos lenguajes como valor de cambio en la inscripción de lo excedentario en tanto elemento que se instala, Mauss (2009) lo hace como valor de uso a partir de la noción de la magnitud de lo que circula y el lugar del lenguaje en el desarrollo del proceso.

El asunto es que siempre habrá excedentes, siempre existirán dispositivos y elementos de circulación de estos excedentes. El asunto es que el ser humano, a diferencia de la naturaleza que los reutiliza o los hace retornar a sí, es quien toma decisiones sobre el excedente y al tener la posibilidad de decidir qué hacer con lo que excede, lo acumula. Es en este ejercicio, en este proceso de intentar identificar lo que pasa con los excedentes, cuando Bataille (1986) comulga con la exposición de la muerte como mecanismo de intervención, de control si se quiere, ante los riesgos de ofrecer continuidad al desequilibrio. Aquello que el capitalismo bien reconoce como instrumento para mantener las asimetrías de poder. Sin la muerte entonces, más exactamente sin la idea de lo sacrificial como punto de quiebre y a la vez sutura con el mundo discontinuo<sup>11</sup>, la magnitud de lo que circula no sólo va a producir, sino además garantizar acumulaciones en la experiencia cotidiana de lo comunal-festivo. De allí que para Bataille la parte maldita sea de todas formas la representación del excedente. El excedente que produce acumulaciones y que como es notado, corre el riesgo de generar entropías al interior del movimiento festivo. Aquí finaliza la exposición del caso.

En tal sentido, la fiesta, como testimonio de la exposición violenta de cierta intimidad (familiar) se constituye en una aspiración y un compromiso, un lugar de conmoción donde la fuerza espiritual, el deseo y el don, parecen encontrarse. Por ello se trata de un lugar no exento de reglas, contrario a lo que quisiera. Responde a unos atributos a partir de los

---

<sup>11</sup> Bataille entiende la muerte como acción que irrumpe en el mundo de la discontinuidad, es decir, en el mundo cotidiano. La muerte en tanto movimiento de continuidad, o sea de garantía de reemplazo de otro ser, o de otras condiciones, por las existentes que fenecen, permite la posibilidad de advertir el vacío para retornar a la acumulación y estar dispuestos nuevamente al gasto, al exceso, es decir dar continuidad ordinaria al mundo.

cuales se juzga su utilidad, su continuidad, su importancia, su permanencia en la vida de los seres, que parecen desplegar y en ocasiones ejemplificar formas de lo cotidiano. La fiesta expone los elementos de la casa: las vajillas, las lozas, el mobiliario, los utensilios, que se hallaban guardados en rincones, desvanes y alacenas, reservados para invitados y seres por venir, ocupan las memorias y las sensaciones de comensales, invitados y sujetos venidos de fuera hacia la fiesta. Los utensilios en ella están dotados de habla.

Recuerdo que en la infancia, cuando las fiestas todavía se hacían en casa y no en salones o clubes, mi madre marcaba los cubiertos, los platos y la loza de la casa con “pinticas” de esmalte para uñas en el reverso, a fin de diferenciarlos de aquellos que se pedían a otras casas de familiares o vecinos. Había tenedores, cucharas, platos de distintas formas y diseños. También la sala dispuesta para el festejo, por ejemplo, se convertía en una exhibición del mobiliario prestado, acomodado de tal manera que pareciera lo menos disparejo posible, agrupados por tonos del tapizado o formas de las sillas, la topografía de la sala que era a la vez comedor y pista de baile, ofrecía a los invitados las salas o comedores de otras casas, permitiendo que participarán también de los utensilios que acompañaban la cotidianidad de otros seres, una pequeña sumatoria de signos del adentro. La fiesta, en esta medida, ayuda en la creación de escenografías de la memoria, mediadas por la exposición de utensilios de lo íntimo.

Pero aunque los *objetos del interior* que hablan los discursos que ofrecen lecturas sobre la intimidad, aparecen en el momento festivo como elementos indispensables en la comprensión del acontecimiento, nada nos asegura que la interpretación de los hechos a la luz de la matriz de la intimidad, nos revele con efectividad el mensaje deseado. Al contrario, es probable que en el ejercicio de su indecibilidad, de su zonificación en el cuerpo, o en la casa, o en el interior, o en el domicilio; operen como un dispositivo que encripta lo acontecido, que lo resguarda con recelo para beneficio de la propia subjetividad. Esto nos lleva a las consideraciones sobre las dificultades del lenguaje privado en el relato de lo íntimo, propuesto así por Ludwig Wittgenstein (1988). He aquí la segunda fantasmagoría.

De ser así, la intimidad en lugar de representar la interfaz para el despliegue del conocimiento acerca de las condiciones materiales e inmateriales de la vida, devendría en el *interdicto* que sella su ocultamiento, su codificación: su ciframiento. Interdicto que, al decir de Georges Bataille (1986), sólo es posible de conocer y rebasar en el tiempo designado para lo profano, es decir, externo a lo íntimo mismo y circunscrito al tiempo de lo sacrificial, de lo religioso, expresado en la elocuencia del tiempo festivo.

Se ha compuesto hasta aquí un modo de lenguaje para referirse a las contradicciones sobre lo íntimo, las tensiones constitutivas que su decir y su ejercicio –si en algún caso pudiera pensarse que la intimidad se ejerce– manifiestan. Sin embargo, *hablar de* lo íntimo, *hablar desde* lo íntimo supone un tipo de lenguaje que no puede ser interpretado a la ligera, que debe ser interpelado.

Las nociones sobre el lenguaje en el ejercicio de comprender la lucha por revelar las condiciones que le permiten producirse como un evento común o particular, se diría con Wittgenstein (1988) *privado*, demarcan la manera en la cual nos referimos a las condiciones materiales de la intimidad. De tal modo que sea posible usar en el nivel de decibilidad de lo íntimo un lenguaje común que diligencie el trámite hacia la experiencia, es decir, que la haga reconocible<sup>12</sup>.

El lenguaje común no es inteligible para una persona en tanto evento aislado: producido en la soledad de un metalenguaje que lo habita y que designa su presencia en el mundo (Wittgenstein, 1988). Necesita de una justificación que sea entendida por todos para elaborarse en “comunidad”, para ser visto. Pero en ese mismo orden, es contraria a la expresión común la idea de la existencia de un lenguaje que sólo sea, que sólo exista al interior de la experiencia íntima, de allí que para Viviana Zelizer (2009) sea posible aproximarnos a la exposición externa y útil de lo cotidiano. Intimidad no es sólo lenguaje

---

<sup>12</sup> ¿Pero sería también imaginable un lenguaje en el que uno pudiera anotar o expresar sus vivencias internas –sus sentimientos, estados de ánimo, etc. – para su uso propio? –¿Es que no podemos hacerlo en nuestro lenguaje ordinario? [...] Las palabras de este lenguaje deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas.” (Wittgenstein 1988, p. 219).

privado, no es sólo acumulación innumerable de subjetividad humana; es experiencia que al encontrarse con otras intersecciones (gasto, producción, intercambio de bienes), se vuelve susceptible, incluso, de ser calculada, de relacionarse con esferas cotidianas de la vida sin hacer que estas pierdan su “dureza”: la economía, la acumulación, la transferencia de bienes, los cuidados en el hogar, las herencias y legados materiales, por ejemplo.

De modo que decir una palabra *para sí*, narrar una experiencia hacia el exterior, antes experimentada, sentida o construida *para sí-entre otros*, no siempre termina siendo una construcción aislada del mundo material en el que se expresan los seres. Es contrario a considerar que por la sola posibilidad de ser dicha ya existe *para mí* en relación con *otro*, y por lo tanto, conlleva a un nivel de ciframiento imposible de ser develada por alguien más. Si lo privado del lenguaje y de la experiencia humana solo tuviese sentido para mí como sujeto, en el modo de indicar que existe una elaboración, un pensamiento, un cálculo para elaborarla como algo propio, exclusivo a mi dominio; entonces no cabría la posibilidad de que exista como elaboración común, por cuanto solo yo consiento dicha experiencia como posible, como real, como representación de una imagen, idea, acontecimiento o forma; anulando así todo el potencial revelador y movilizador de lo íntimo como lugar en el cual se produce una experiencia común, de la cual alguien se beneficia y la vuelve suya, es decir, la administra como propia.

Con Benjamin (2008), la comunicabilidad (*Mittelbarkeit*) de la experiencia cotidiana no se sustenta en un proceso de equivalencia u homologación universal de las experiencias, sino más bien en una forma de participar de los sujetos en una experiencia común, la cual no proviene de una sumatoria de experiencias privadas, sino que se torna común en la comunicación y en virtud de la experiencia misma. Comunicar esta experiencia sitúa a *la condición íntima* en un nivel de habla que se compone de la puesta en común, del ofrecimiento, de la entrega, de la *comunidad* de la experiencia percibida como íntima cuando esta se halla expuesta, cuando es dicha en los mismos códigos de los demás, de nosotros, para que sea posible, al menos, considerarla como íntima. Este lenguaje de lo privado desplazaría en este caso al entendimiento, a la coexistencia del significado sobre la

*experiencia íntima*, e instalaría definitivamente la segunda fantasmagoría sobre lo interior, con Zelizer logramos apartamos de ello.

Si bien la actividad cotidiana de los individuos está vinculada a un estado de cosas objetivas a través de las cuales se manifiesta el acontecer privado, en el ejercicio mismo de este lenguaje acusado como interior. Es la acción de desequilibrio consciente propiciada por las experiencias de lo íntimo, aquello que nos permite ubicarla como dimensión y matriz de análisis. Recusando lo que en primera instancia aparece ligado a la intimidad como goce de lo erótico: la sexualidad, la exaltación del amor físico, el amor sensual (que entre otras cosas forman parte de una manera de hablar del acontecer erótico) busca una manera de comprender el mundo público en el ejercicio de lo íntimo más allá de la sublimidad sensual del encuentro amoroso, fuera de la contienda fetichista entre amor, representación y objeto depositario del deseo.

La pregunta es ahora por el locus o punto de inflexión desde donde comienza a imbricarse el análisis, un análisis sobre la intimidad que rehace lo íntimo de sí y lo vuelve descifrable. Sale a la luz una sucesión de argumentos que apuntan, además de ofrecer una ruta sobre la otredad, sobre la presentación del rostro ante otros rostros, a plantear un lugar desde donde sea posible desentramar el espacio de lo íntimo como dimensión de análisis: lo íntimo inestable, discontinuo para el sujeto que trabaja, que produce, que consume, que acumula o que festeja. Esto nos permite la entrada al trabajo de Zelizer (2009), donde los temores por componer un relato urdido entre lo íntimo, lo producible, lo consumible, lo acumulable, lo transable y lo negociable en el mundo cotidiano se desvanecen. Para nosotros esto expone la tercera fantasmagoría de lo íntimo como noción incalculable, imposible de percibir en sus condiciones materiales respecto a la vida cotidiana.

La intimidad doméstica, como lo muestra Zelizer, presenta unos esquemas propios de interdependencia y coordinación entre los sujetos que comparten la experiencia interior al nivel de su coexistencia cotidiana, que ocasionan compromisos de la vida doméstica a fin

de ejemplificar la intimidad desde las responsabilidades que cada sujeto asume respecto a la ordenación, expansión o exposición de *la casa*.

Casi por definición, los hogares combinan una vasta gama de relaciones de cuidados y de transacciones económicas. Los miembros se brindan los unos a los otros cuidados de salud, consejos acerca del cuidado de los niños, información y muchos otros servicios. Al mismo tiempo, se ven implicados constantemente en la producción, en el consumo, la distribución y las transferencias financieras. Alimentar a una familia representa una obvia y sin embargo olvidada intersección de cuidados y actividad económica. Como lo ha demostrado Marjorie DeVault (1991), la actividad, en su mayor parte invisible, que consiste en planear, hacer las compras y preparar la comida implica permanentes, y a menudo reñidas, negociaciones de las relaciones familiares (Zelizer p. 184).

Responsabilidades de cuidado para sí y para otros, de negociación cotidiana sobre las políticas de lo íntimo que definen o sitúan a la casa respecto a las interacciones con el afuera. Es por eso que para Zelizer la intimidad se sitúa en el orden habitual de las decisiones, los cuidados, las economías del interior, la producción, distribución, consumo y transferencia de bienes (espirituales, emocionales y materiales) que comulgan hábilmente con las nociones de gasto y exceso, convirtiendo a la intimidad en un modo y un acto calculables y representables, lo cual entre otras cosas, nos lleva a la noción sacrificial y festiva de lo íntimo expresada por Bataille (1986). El gesto político de la intimidad se presenta entonces a modo de negociación, instauración, definición de rituales y lugares; nociones que le son comunes a la casa.

### Capítulo III. Obras del hacer cotidiano: potencia y artefacto del festejo

Ahora, para continuar identificando las intersecciones entre la intimidad y los lugares donde esta se expresa en el devenir cotidiano, volvamos a la experiencia, busquemos nuevamente la seña que nos devuelve a la casa y al barrio, permitamos que la comprensión viaje hacia los lugares donde se inscribe la historia de los sujetos, en donde los arquetipos del proceso de significación y apropiación de la intimidad, respecto a las espacialidades móviles (festivas), hagan su lugar en la vida cotidiana pública de los seres. Para ello es fundamental retomar las *ligaduras*, (Mayol, de Certeau, & Girad 2006 p. 14) las ligas que, desbordando el sentido represivo del término, obligan a los sujetos a darse cuenta de su entorno social, a insertarse para poder vivir en él. Estar obligado, es decir, ligado a través de los códigos del lenguaje y del comportamiento del barrio, acentúa entre los usuarios de cierto espacio social común (cuadra, andén), acuerdos que concretan el capital simbólico del territorio, “toda sumisión a estos códigos, como toda transgresión, es inmediatamente objeto de comentarios: existe una norma, es bastante dura para jugar el juego de la exclusión social frente a los ‘excéntricos’, los que ‘no son/proceden como nosotros.’” (p. 14).

Pues ahora si lo conocen, a Pedro Pablo Carlosama lo conocen mucho, de hecho usted llega allá a la plaza de Canchala y pregunta por Pedro Carlosama y llega fácilmente con las indicaciones de los vecinos, pero pues esto de un tiempo para acá, póngale desde hace unos quince años tal vez, cuando mi lugar en el barrio al parecer comenzó a ser reconocido, no por lo que Pedro Carlosama es, sino por lo que Pedro Carlosama le entrega al barrio: un poco de color. Por eso mi relación con los vecinos es de la manera más cordial que pueda ser -no digamos como puede ser el comportamiento pleno del tiempo de la creación que es para mí una porción importante del tiempo festivo- no quiere decir que diariamente sea así, digamos que el hecho de estar produciendo en mi trabajo, acá en el taller, acá en la casa, como que me aísla un poco, sin querer decir que estoy totalmente arrancado de lo que sucede aquí en el barrio o en la vereda, estoy pendiente de lo que pasa con los vecinos, o por ahí me encuentro a los vecinos y charlo un rato, se habla de lo que sucede todo menos de lo mío, se habla de lo que pasa, pero de pronto no tiene nada que ver conmigo, por eso una relación buena con los vecinos es importante para que yo pueda desarrollarme al interior de mi casa. (Fragmento de entrevista a Pedro Carlosama. San Juan de Pasto, marzo de 2014).

Pedro Carlosama, maestro del carnaval, identifica en su relato la posibilidad de ejercer su vida en el interior a partir de la relación con otros que le son inmediatos. La contingencia de reservarse para sí su modo de habitar el mundo, de concretarlo en las formas de su creación, se nutre de las formas de administración del capital simbólico identificado en la ocupación de su lugar en el barrio respecto a la relación con el exterior, a fin de lograr celebrar en su intimidad doméstica las obras que su saber cotidiano ejerce. La relación con el exterior actúa en favor de las regulaciones que su propia forma de habitar el adentro detentan, cierta exposición calculada del interior que le asegura el resguardo de su discurso sobre el adentro, pero que respecto al afuera inmediato, actúa en favor de cierta *colectividad del barrio*, entendida, según Pierre Mayol, como “el hecho simple, materialmente imprevisible, del encuentro de sujetos que, sin ser del todo anónimos por el hecho de la proximidad, no están tampoco absolutamente integrados en el tejido de las relaciones humanas preferenciales”. Aquí el barrio asigna a los usuarios un saber hacer reflejado en la coexistencia sobre el cual no puede decidirse ni evitarse simultáneamente. Los vecinos, simplemente están ahí “en mi rellano, en mi calle; imposible evitarlos siempre; ‘hay que arreglárselas’, encontrar un equilibrio entre la proximidad impuesta por la configuración pública de los lugares, y la distancia necesaria para salvaguardar su vida privada.” (p. 14).

En el Mercedario por ejemplo, los vecinos tenían por costumbre reparar fervorosamente sobre los arreglos o refacciones que tuvieran lugar en el espacio interior de la casa, solía comentarse en la tienda de la esquina de la cuadra que seguramente las modificaciones que se hacían adentro debían ser el resultado de alguna fiesta por venir. La dueña de la tienda aprovechaba mis viajes por el mandado para preguntarme, siendo niño, por los detalles del evento: primero, qué era lo que ocurría adentro, después, qué era lo que se celebraría y una vez revelados los hilos básicos del relato, las preguntas se sucedían por elementos más específicos como qué se comería y quiénes irían; detalles que para un niño no eran difíciles de revelar al participar de los arreglos y las reuniones anteriores al festejo. De cualquier modo, se las arreglaban para comenzar a participar, al mismo tiempo que los festejantes, de las condiciones anteriores al evento en los mismos tramos de la fiesta que

antecede a la fiesta, de modo que terminaran siendo ellos del grupo de los primeros convidados a la fiesta.

Este lenguaje tranviario que ocupa la designación de una vaga idea sobre las enunciaciones de lo festivo, esta representación previa de la idea, anterior al desenvolvimiento factico de la experiencia celebrativa, reporta un modo de participar de lo festivo en el barrio que entra a constituir uno de los sentidos primarios de la fiesta en cuanto tal, al constituirse en uno de los elementos que componen su lenguaje cotidiano, pues además de enunciar los detalles de cierta celebración, desestructuran la idea de las casas del barrio o de la cuadra como espacios clausurados, instauran el gesto violento del lenguaje que penetra y que idea, sin el rigor necesario de la verdad, una referencia sobre los modos del interior,

aquí la tienda, como en épocas de la independencia, sigue siendo el lugar donde se reúnen los vecinos y surgen las historias, uno se entera del chisme en la tienda, ahí le cuentan de todo, tenemos vecinos que lo mantienen a uno al tanto de las noticias más íntimas del barrio, ahí es como que se rompen los espacios cerrados porque uno trae después a la casa a comentar esas historias, uno les dice “ha pasado esto o lo otro” y finalmente todos enterados. Entonces uno trae a la casa cosas de afuera, cosas del barrio, voces que no son las de la casa pero que terminan siendo escuchadas adentro. (Fragmento de entrevista a Jorge Arturo Bravo. San Juan de Pasto, junio de 2014).

El rumor, el chisme, la adivinación, la sospecha, los cálculos externos lo son también eficaces. Allí la fiesta se vuelve obscena (fuera de escena) para descentrarse de los rigores de la celebración y fugarse de aquello que cotidianamente se acuerda como permitido. Dichos movimientos de la táctica y la estrategia del afuera entre quienes seguro no serán invitados a comparecer en el relato festivo “interior”, son singularmente indispensables para definir, ya no la relación, sino el derrotero *político* de lo festivo respecto al barrio.

Es similar a lo que le ocurre a Pedro Carlosama cuando en el interior de su morada aloja una o varias de las piezas de su creación. Las esculturas que ocupan los espacios más regulares de la casa, más estrictos en su definición; como la sala, el comedor o las

habitaciones, quieren ser vistas por los vecinos del barrio, quieren alojarse en la memoria visual de los usuarios para hacerlas comparecer en la idea, en el discurso que sobre el mismo Pedro Carlosama se construye adentro pero se valida en el exterior: el rumor de un hombre que hace “extrañas figuras” en su domicilio y las hace nacer en su sala, necesita ser corroborado por el afuera para que la relación con el exterior perdure y se mantenga.

Aunque los cuerpos de las figuras, metonimia del cuerpo de su creador, busquen habitar aparte, fuera de los lugares comunes del barrio e intente protegerse de la “presión del cuerpo social”, lo plural de los estímulos del exterior logra filtrarse (Mayol, de Certeau, & Girad 2006 p. 148) a las disposiciones de su lugar *protegido*, traspasan las barreras del discurso y al construirse un relato sobre su creador, entran a *habitar*, a formar parte de las narraciones sobre *el quién* de su ordenación, venida de un orbe que también es cotidiana, pero que escapa de la reiteración conocida (del pasar inútil de cada día en el barrio), al romper el lenguaje ortodoxo del adentro (ordenado, calculado, ubicado en el espacio reservado para cada cosa, para cada función del mundo social).

Dichos traspasamientos en los territorios de lo personal permiten identificar las formas inventadas del hacer privado, las *maneras de hacer* que definen, en el caso de quien actúa desde el interior, sus rutinas y sus modos que comunican al mundo su manera de decir: “esto yo lo hago así” (p. 149), “esto yo lo ubico aquí”. Es por eso que el carácter innumerable de las obras del hacer cotidiano, combinado con la significación elemental de las “cosas familiares, pulidas, deformadas o embellecidas por el uso, “lo innumerable de las cosas familiares, pulidas, deformadas o embellecidas por el uso, multiplica también las marcas de manos activas y de cuerpos laboriosos o pacientes de los que estas cosas componían redes cotidianas” (de Certeau 1996 p. 25) y acompaña la presencia de las ausencias-presencias de otros, exteriores, trazadas por todas partes en un diálogo anterior o permanente con el afuera. Mis vecinos, podríamos escuchar a Pedro Carlosama decir, al ver las piezas (obras, sonoridades, testimonios o maneras de vivir) que se construyen aquí adentro pueden conocer más de mi relación con mi propio espacio de creación, que yo

mismo que estoy imbuido en él de manera acostumbrada e inadvertida, pues mi cotidianidad íntima puede absorber los signos diferenciadores de mi interior que ingenuamente yo considero secreta.

Naturalmente, este deseo por anticipar el relato sobre lo interior, no se da tácita ni reiteradamente en el devenir cotidiano, por ello advertimos su potencia festiva en el ejercicio dislocador que propone respecto a la intimidad consagrada, pues este *voyeurismo* cotidiano escenifica dicha obscenidad y agencia el descentramiento. Por tal motivo, los lenguajes del barrio le son indispensables al movimiento festivo, pues significan la creación, la manifestación ideática, la suposición de los modos en los cuales viven los sujetos que son puestos en cuestión –cuestionados– en razón del lugar que ocupan respecto al devenir acostumbrado del barrio. Siempre le serán funcionales a la creación, al desenvolvimiento de lo doméstico en innumerables posibilidades que recrean los ritmos del obrar cotidiano.

Un lugar habitado por la misma persona durante un cierto periodo dibuja un retrato que se le parece, a partir de los objetos (presentes o ausentes) y de los usos que éstos suponen. El juego de las exclusiones y las preferencias, el acomodo del mobiliario, la elección de los materiales, la gama de formas y colores, las fuentes de luz, el reflejo de un espejo, un libro abierto, un periódico desperdigado, una raqueta, ceniceros, el orden y el desorden, lo visible y lo invisible, la armonía y las discordancias, la austeridad o la elegancia, el cuidado o la negligencia, el imperio de la convención, los toques de exotismo y más aún la manera de organizar el espacio disponible, por exiguo que sea, y distribuir dentro de él las diferentes funciones diarias (comida, aseo, recepción, conversación, estudio, entretenimiento, descanso), todo compone ya un ‘relato de vida’[...] (Mayol, de Certeau, & Girad 2006 p.148).

Decimos entonces que cierta semiótica del espacio obra cuando se instauran las rutas de la expresión festiva, construidas, por ejemplo, en los momentos de enseñar la casa, de invitar a pasar al otro y reconocer los rincones en los cuales ahora de manera no convencional se sitúan elementos que son eficaces a las rutas de la celebración. Hablamos de mapas festivos que se diseñan al ser recorridas estas rutas, de modo que instauran escenografías para la memoria en las cuales se ubican los relatos sobre los resultados de tal examen, del caminar-narración. Si los relatos sobre la fiesta ayudan a fabricar los espacios

que representa empíricamente la casa, su papel básico, al decir de De Certeau (1996 p. 137) abren un teatro de legitimidad para acciones efectivas en la vida de los seres. Un relato efectivo, así como un espacio efectivo, permiten que las acciones diseminadas a lo largo de su *decir*, nos ayuden a construir asociaciones espacio-temporales que indican el modo en que mis afectos, mis emociones, mis deseos, me hicieron desempeñarme en el relato mismo sobre la fiesta. ¿Quién estaba a mi lado?, ¿dónde estaba esa persona con la que quise interactuar toda la noche?, ¿cuál era el sitio de los menús?, qué rincón estaba ocupado por los jóvenes celebrantes, dónde estaban los padrinos del sacramento, o la familia de los homenajeados, quiénes decidieron compartir espacio en la fiesta aun siendo desconocidos o incluso habiendo estado disgustados. Los detalles mínimos sobre la ordenación del espacio y su relación con los usuarios festejantes, dicen sobre la casa las condiciones de exposición que ponen o no en juego su intimidad rotunda.

En el salón o en la casa, la pista de baile es también el lugar de tránsito, circulan los alimentos y los cuerpos, pero también se producen asociaciones, no necesariamente espontáneas, en términos del espacio y de los modos en que se ubican los cuerpos, mientras acontecen agrupaciones funcionales al festejo que sitúan a los sujetos en un nivel de habla que demarca los espacios y los funcionaliza en respuesta a las ubicaciones que de este ejercicio se obtiene: “el rincón de los jóvenes”, “la esquina de los viejos”, “la banca de los pudientes”. Los espacios expuestos entonces de este modo, nos comunican con una idea de la casa que, respecto a la fiesta, necesita ser también interpelada. Ingresems entonces a un nuevo recorrido por oscilaciones y mutaciones que lo íntimo en pos de lo festivo produce respecto a este lugar común.



Pedro Carlosama en Canchala. San Juan de Pasto, marzo de 2014. Fotografías: Cristian Estrella.

Mi casa es una locura. Imagínese, por ejemplo, la ducha debería estar en un espacio donde haya más privacidad, y nosotros la tenemos en el centro de la casa, imagínese que los computadores de la sala deberían estar más lejos de la cocina, y están en la cocina; el cuarto de mi hermana está apegado a la cocina, allá están las cosas que guardamos. Entonces es como una obra ambigua y abstracta, no corresponde a unos cánones específicos y prácticos de construcción y ordenamiento, es desordenada, pero mantiene un orden porque cada espacio corresponde a una función especial, si aquí están los computadores y esto va a ser de los computadores, aunque el espacio no este diseñado para ello pues ahí va a ser, si la ducha esta allá pues ni modo queda allí, si el lavadero está al lado de la ducha pues queda allí. Si usted lo mira bien, y ahora que estamos hablando precisamente de la fiesta, mi casa sería algo parecido a una fiesta. (Fragmento de entrevista a Pedro Carlosama. San Juan de Pasto, marzo de 2014).

Procurar el entendimiento de lo cotidiano para exponer la externalidad de la casa amerita un desplazamiento a través de un lenguaje tranviario, que al moverse en fragmentos “ordinarios” de vida, rivaliza con la presunta realidad de un tiempo sin sujetos, sin una conclusión frente a los resultados de lo dicho antes, ni de lo que todavía espera por decirse en el margen de la reiteración de los días, es entonces aquello a lo que acostumbramos llamar *existir cotidiano*. Siendo nosotros mismos en ello, en lo habitualmente conocido, le otorgamos a lo cotidiano la cualidad de lo incognoscible. Lo cotidiano tiene la extraña propiedad, rasgo de su esencialidad, de ser inaprehensible y pertenece en efecto, a lo escurridizo, a lo in-enjaulable en razón de su acción fantasmática alcanzada por la sucesión permanente de los días, en un nivel de vida en el cual el sujeto es susceptible de sufrir una desaparición: “lo cotidiano es lo que somos en primer lugar y lo más a menudo. En el trabajo, en el ocio, en la vigilia, el sueño, en la calle, en lo privado de la existencia. Por lo tanto, lo cotidiano es nosotros mismos en lo ordinario” (Blanchot 1970 p. 387). Sin esencia ni concordancia de tiempo, lo cotidiano tiene el extraño poder de no ser percibido. En él jamás tenemos la certeza de existir individual ni colectivamente; puede aparecer en nosotros como la afirmación más pura del individuo, o ser su execración irreparable. Para seguir a Blanchot, podría percibirse como el conjunto de relaciones que conforman nuestro más inmediato presente, o por el contrario, pertenecer a un “nivel de habla” sin porvenir. Ausente en el ahora por su anunciación y disposición de ser constantemente intercambiado.

Así, lo irreparable (aquello que ocurre sin memoria, solo se percibe en la reiteración) de los días se muestra ante nosotros como algo sin nombre, con una realidad personal abreviada, que sin fuerza de oposición alguna nos encierra en *su totalidad*. Somos en ello seres anónimos. Ante esto Blanchot vendría a recalcar que somos incapaces de sostenernos ante su forma cotidiana. Ahora, redimidos ante lo impronunciado, omitiendo la existencia de una figura distinta; el no-lugar (de lo cotidiano) en el cual no tenemos determinación social ni la suficiente fuerza para sostenernos por fuera de su oficio, nos hace permanecer irreparablemente encerrados en él. Asociemos entonces a lo cotidiano con el sentido de realidad procreativa de la exposición abierta de la casa.

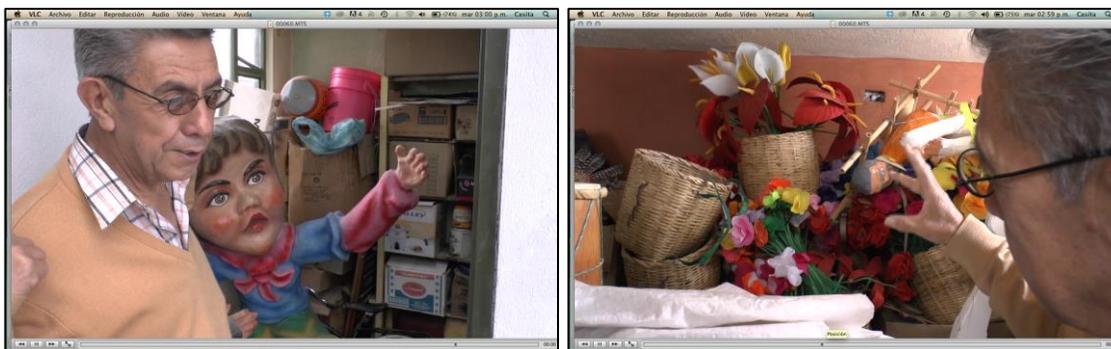
Sin embargo, en medio de este movimiento, aunque convengamos en reconocernos como seres cuya existencia no sucumbe ante el sentido pleno subjetivo, ni pertenezcamos con exclusividad al mundo de lo imaginario, ni espectralmente rebasemos con frecuencia el umbral de la realidad hacia la irrealidad, a partir de lo cual corroboramos nuestra presencia en el mundo; comúnmente no entregamos enteramente nuestra existencia ordinaria a una imagen o una enunciación *cotidianamente* figurada, la mayoría de las veces lo hacemos a partir de un elemento con el cual y desde el cual *somos más a menudo: el lenguaje*. Lenguaje sumamente familiar, conocido, que no viene a ser algo distinto a lo propuesto por Blanchot (1970) y ratificado en este trayecto como “el habla cotidiana”. Siendo “más a menudo”, excluyendo alguna posibilidad de razonamiento, o secuencia cognoscitiva para intentar escaparnos del modo de su habla, conformamos un nivel de vida para lo cual no son necesarias las estructuras ni los lenguajes singulares, de los cuales no omitimos su desgaste, pero prevalecemos en la idea de su necesidad irremediable a fin de percibirlo como la acumulación de *un tiempo habitual*, en el cual no han de existir extranjeros, ni nuevos seres, solo admitimos la presencia de *los mismos*, en su plena cotidianidad. Soportamos, para cerrar tal afirmación, acudiendo a lo que Isabel Cruz confirma como la fuerza de lo cotidiano que ante todo nos impone “la negativa a ser diferentes” (Cruz 1995 p. 32).

Pedro Carlosama invoca aquí el sentido de lo festivo para descifrar los lenguajes a partir de los cuales su decir cotidiano reúne en el espacio de la casa, las formas a que idean una experiencia singular de vida que se nutre del contexto. La casa para Pedro Carlosama deviene obra y lugar de la obra que participa de los efectos de su creación. El espacio, en tanto resultado singular de sus apropiaciones, ocasiona el orbe creativo y le concede vida a sus formas de hacer, pues aquí *ocupar* y *hacer* se comunican hábilmente para ayudar a cifrar los lenguajes y las lógicas del interior:

Mi casa en ese sentido, desde un lenguaje que me es conocido se muestra como una obra expresionista, expresionista porque por todos lados usted va a encontrar, digamos, rasgos de que alguien o algo pasó por allí o que alguien hizo en esa pared, entonces usted puede ver lo que paso allí sin que exista la presencia, como ocurrió en verdad, del amigo que estuvo pintando en ese espacio. La casa estaba toda bien pintadita, pero cuando yo lo miré que empezó a echar pintura en la pared sin darse cuenta, entonces decidí que se quedara ahí porque es algo que evidencia que alguien estuvo ahí. Mire también las huellas de los gatos cuando se bajan por la pared, ellos también dejan su marca, entonces cada pedazo de la pared en la casa expresa algo, y se caracteriza porque es fuerte, está lleno de color, inclusive a veces se ve un poco agresivo, pero es una forma de un expresionismo abstracto porque no hay un orden aquí. Usted llega y si no conoce, se pierde, eso sí téngalo por seguro; en cambio en una construcción más contemporánea usted dice: aquí está destinado para la sala, entonces el baño va a estar allá y fijo lo encuentra, aquí en cambio sí es un desorden total, una locura total que nos ayuda a ver nuestra realidad desde otro punto, porque lo extremadamente estricto nos hace ser estrictos en nuestras forma de apreciar las cosas, en cambio si uno tiene libertad, su libertad también se va a evidenciar en la forma de apreciar a los demás, así es como yo soluciono mi vida en la casa. (Fragmento de entrevista a Pedro Carlosama. San Juan de Pasto, marzo de 2014).

Reconocer en la narración de Pedro Carlosama que existen lenguajes, formas de habla de lo cotidiano que escenifican su creación respecto a los espacios donde su vida íntima parece tener lugar significa orientar la comprensión hacia lugares donde la experiencia cotidiana se vuelve susceptible de ser contada. Se valida su existencia, acaece su valoración en propiedad, en el momento en que la experiencia se torna comunicable, es decir, existe en primer lugar para mí pero existe en consecuencia por la manera en que es recibida por otros. Esta construcción compartida, esta noción comunicable de la experiencia humana, es

lo que Benjamin (2008) denomina construcción intersubjetiva de sujetos por constante exposición a la alteridad, donde el carácter comunicable de la experiencia se da esencialmente por el intercambio de narrativas (Benjamin 2008 p. 13) que tienen lugar en el acontecimiento-mundo cotidiano. He aquí la potencia de la narración (Benjamin 2008 p. 36), pues al reconocer su intercambiabilidad nos libera de la búsqueda de toda “experiencia pura”.



“Mis rincones de la fiesta” - Jorge Arturo. San Juan de Pasto, junio de 2014. Fotogramas: Víctor Hernández

Ajeno a la sentencia que persigue la veracidad, el acto narrativo en la experiencia cotidiana es susceptible de leerse como un movimiento de intimidad. No nos interesa en últimas la verdad de su narración. Nos interesa que provenga de sí, aunque “venir de sí” signifique que pueda “venir de otros” o de muchos lugares. Es decir, nos interesa que sea una experiencia, que provenga de una experiencia que, íntima o no, producto o no de su reclusión interior, conserve las características de aquél que narra el acontecimiento y lo vuelva historia. Es así como el acto de narrar torna al acontecimiento en experiencia, aun habiéndola liberado de su carácter exclusivamente personal; intimista<sup>13</sup>.

De la casa queremos ahora su exposición, su denuncia. Pretendemos notar los modos sobre los cuales se asienta como elaboración primaria y se circunscribe al conjunto de cosas “necesarias para la vida humana”. Si su disposición sirve para abrigar de la intemperie, para

<sup>13</sup> A propósito de la experiencia del narrador cotidiano o narrador anónimo como lo llama Benjamin “[...] nada mata más radicalmente el espíritu del narrar como la desvergonzada expansión que en toda nuestra existencia ha adquirido lo ‘privado’ (y cuyo contenido de secreto genuino es inversamente proporcional). Toda discreción íntima, egoísta, personal, es como un ataque que roba al narrador un trozo de su facilidad de palabra [...]” (Benjamin 2008 p. 139)

ocultar de los enemigos y de los inoportunos (Levinas 2002 p. 169), es quizás en ese mismo ocultamiento donde se origina el afán trasgresor que propicia el enfrentamiento, a la vez indagación, con la externalidad del afuera.

[...] uno se pone a pensar también por qué tiene tanta fuerza este espacio que le llamamos casa y sobre todo acá en el sector, retomándolo sobre todo con el barrio. Por qué acá la gente de pueblo, como yo, tenemos tanto respeto de estos espacios y uno no comprende muy bien, no comprende por qué uno es tan arraigado, tan como de las entrañas, hacia esto, hacia lo de adentro y uno ve como se manifiesta cotidianamente, se manifiesta por ejemplo en el hecho de tomarse un café en la habitación, en el hecho de almorzar en la cocina con mi familia, en el hecho de tender mi cama, en el hecho de barrer mi cuarto, cosas así que parecen pequeñas pero que son las que precisamente hacen que este espacio sea determinante para la vida. Por eso no sé qué sea más difícil si hablar de la casa o salir de ella. (Fragmento de entrevista a Iván Tobar. San Juan de Pasto, marzo de 2014).

Es por ello que, siguiendo a Iván, queremos apoyarnos en la casa no solamente como la situación espacial empírica que ejemplifica y privilegia la interioridad del mundo de los seres, ni como el domicilio ortodoxo donde discurre la experiencia privada de lo humano, sino más bien como el lugar fronterizo, liminal, umbrátil que sitúa la experiencia cotidiana frente a la libre exposición de las rutinas y quehaceres de la vida, obrando como un espacio dialógico en donde comparecen discursos cotidianos sobre *el estar* y *el obrar* de los seres. Esta casa que se transfigura en la experiencia expandida de quienes la habitan, casa que se resitúa, se transporta y en su locomoción, articula y funda formas singulares de habitar la experiencia humana. La casa entonces se porta, se arrastra, se usa; es traje y obra, por lo tanto se expone constantemente. Nos interesan los modos en que sus espacialidades son ocupadas, queremos conocer los sentidos que los usuarios le otorgan en una función específica que la conecta con la externalidad del afuera, queremos verla operar estratégicamente en función del relato que desde el comienzo hemos pretendido urdir, queremos verla y sentirla de fiesta. Haremos de ella la excusa para componer una idea preeminente que combine los espacios, las gentes, sus emociones y las maneras en las cuales se personifica su movilidad, su locomoción.

Rosa Estrella conoce bien de los resultados de tal movimiento, ha participado a lo largo de su vida en la preparación celebrativa de eventos familiares y conmemoraciones domésticas. Su relación con la fiesta le ha permitido desplegar un saber que precisa del conocimiento acertado de la funcionalidad de los espacios respecto al acontecimiento y el dominio atento de las artes de celebrar en sociedad, su autoridad en el tema ha sido notoria en la medida en que las conexiones con lo externo del espacio doméstico, no solo resguardan o salvaguardan la integridad de la fiesta, sino que además la exponen de manera controlada a un afuera que pareciera ser contrario a sus principios, por el solo hecho de no pertenecer o ser externo a su condición inmediata: la internidad segura del domicilio. En ello radica la potencia de su relato, pero sobre todo, su *saber hacer* la fiesta testimonia un interés por ejemplificar la intensa relación entre la casa (en su sentido empírico) y las dimensiones subjetivas que se despliegan en el momento de celebrar. Espacios, escenarios y emociones ofrecidas en la *fiesta en la casa* a modo de donación afectiva, un criterio que combina las formas menos oficiales del festejo.

Hay cambios necesarios que hay que hacerle a la casa antes de festejar, se hace aseo, se la pinta, se hace una limpieza de toda la casa, se hacen cambios en las cosas que uno sienta que están deterioradas, uno dice, por ejemplo: hay que arreglar esto, hay que cambiar las cortinas hay que cambiar cosas que están en mal estado, empezando por las escobas por ejemplo, uno se preocupa por los traperos, por colocar cosas nuevas como los tapetes, o el tapizado de las sillas, uno se preocupa por tratar de cambiar las cosas más regulares por cosas nuevas, que las cosas den una buena presencia, una buena imagen a las personas. Eso definitivamente cuesta, pero ayuda a lograr lo que se quiere. Es importante es disponerse, prepararse para que otras personas entren a la casa de uno, a cambiar un poco las reglas que uno ya tiene. Para mí por ejemplo eso es lo más difícil de una fiesta, que uno termina cambiando, así sea por momentos, su manera de vivir, eso es lo difícil pero también lo chévere de la fiesta, que uno por puro gusto esté dispuesto a cambiar cosas de su vida para complacer a los demás. La casa es la que más siente esos cambios, lo bueno es que casi siempre los beneficios quedan por un tiempo. Hay que armar y desbaratar para poder festejar. (Fragmento de entrevista a Rosa Estrella. San Juan de Pasto, octubre de 2014).

“Armar y desbaratar para festejar”, las modificaciones del espacio certifican los signos de la celebración, las alteraciones producidas por un acontecimiento celebrativo en

la operación fáctica de la fiesta, en la preparación para la fiesta, o en la modificación de los espacios por acción del despliegue de la actividad creativa, representan la traza, la huella trasgresora que excede a la misma noción de lo festivo, además de ser uno de los argumentos centrales del trabajo, pues la ubicación contextualizada del lugar desde donde se producen las indagaciones, es decir, desde el suroriente, nos hace comprender que los ritmos acelerados del festejar denotan un sentido paradójico y en ocasiones contrario a las definiciones mismas de aquello que se estima como el tiempo de lo festivo. Lo primero que hace es descentrarlo y diseminarlo entre las acciones más cotidianas de los seres, deslocalizarlo del tiempo permitido para el despliegue controlado del exceso y el reconocimiento de los *montículos* de la vida, ceñidos a una idea lineal del tiempo cotidiano, en favor de las *crestas* que generan estos movimientos, de características reconocibles por su divulgación en tanto acciones del desorden y la discontinuidad ya asumidas por los usuarios; hablamos del carnaval-espectáculo, de la fiesta patronal y fiesta oficial, como casos concretos.

Las conexiones que desarrollan las acciones de quienes no viven en función de la fiesta, es decir, se ocupan de actividades no demasiado complementarias al *saber festivo*, revestida esta noción aquí subrayada de cierta oficialidad y de cierta supremacía por el contexto del carnaval –hecho mismo que ha logrado, a su modo, acumular varias acepciones de lo festivo en la ciudad–, siendo docentes, artistas, líderes comunitarios, o sujetos cotidianos, denotan, a partir de la experiencia lograda en el desarrollo de esta labor, *saberes otros* que tramitan nuevos sentidos, nuevas significaciones de lo festivo, por fuera del tiempo oficial mismo de la fiesta.

Jorge Arturo Bravo, por ejemplo, docente ya próximo a jubilarse, en su casa del barrio Villa Flor II, nos ayuda a comprender los modos en los que operan estos sentidos. Su manera de experimentarlos a partir de la singular ordenación de los espacios (de la casa) donde él y su familia habitan, en favor de la actividad creativa –cuyos resultados se conectan, curiosamente, con la noción *oficial* de la celebración mencionada antes: el carnaval de los niños–, significa para nosotros la forma de comprender, desde una

operación fáctica, el espacio ganado por el oficio de celebrar, en detrimento, como en este caso del oficio del habitar, como signo de ocupación funcional del espacio para el bienestar de la vida, en función, determinante, de un bienestar de la creación:

Aquí me dice Cristina, mi esposa, “como que ya no vamos a tener espacio donde vivir, la tienes llena de todo lo que es tu fiesta”, yo tengo en todas las habitaciones el rincón del carnaval, por donde usted vaya encuentra carteleras, encuentra todo lo relacionado con las participaciones de mis chicos en el carnaval, todo un poco desordenado, primero porque no hay espacio, es más; aquí construimos unas dos piezas en la terraza, supuestamente para habitaciones y vaya a verlas ahora, allí es como se dice el museo de mi actividad, ahí encuentra desde los primeros vestuarios de los grupos de danza, hasta los últimos accesorios que usamos. En todas las alcobas, solamente en la alcoba de una hija y una nieta no encuentra nada que sea de Jorge Arturo y –como dice mi esposa- “su vaina”. En lo demás está invadido todo, yo tengo un cuarto acá en el que guardo todas las carteleras que hacen los pelados, las que yo hago incluso, y me dicen “arregla ese cuarto”, pero no puedo porque ese es mi cuarto “museo” digamos. Aquí todo está en función de mi quehacer cultural y también del quehacer pedagógico, esa es mi casa, apoderada toda por mi labor, qué le vamos a hacer. (Fragmento de entrevista a Jorge Arturo Bravo. San Juan de Pasto, junio de 2014).

Reconociendo los modos en los cuales se expresa al nivel de una experiencia inicial que se reconoce en simultánea como cotidiana, sería errático obviar las obras de “domesticidad y dulzura” que su ambiente le propicia, sin embargo, dotada de una singularidad mayor a la de la evasión (locura, encierro voluntario, desorden consentido, dulce prisión), la casa acarrea en los seres el deseo de enfrentarse a lo que para ellos aún no ha sido develado por el mundo. Un deseo por mantener cifradas las respuestas que han de proporcionarle cualquier aproximación deliberativa sobre su habitamiento.

Bien sabemos que la liberación de la subjetividad humana no es provocada mágicamente por el aislamiento en la casa, o por el “desarraigo” que puede suponer la exposición de la intimidad en el festejo, sin embargo, existe una fuerza reconstituyente y recíproca del *lenguaje*, promesa de un tiempo íntimo, que alienta tal liberación. Se trata de una posición del habitamiento respecto a la casa que sitúa y restituye en los sujetos el deseo ineludible por mantener algo cifrado para el mundo; son estos rincones de los que habla

Jorge Arturo, donde se resguardan los recuerdos, o se instalan los secretos, su análogo son los baúles, los cajones de estantes y armarios, los cuartos oscuros que albergan objetos “inservibles” en lo cotidiano. De esta manera notamos que *la casa* y su esencialidad reafirmada en lo íntimo, que para muchos atestigua salvaguardia y asilo, son expuestas a partir del “habla cotidiana” de los modos y elementos de “lo interior”, y en este caso, tal liberación, tal exposición se logra de manera efectiva con el despliegue de las emociones que en este caso me propicia mi relación, cifrada para el mundo, con el espacio y lo utensilios –elementales- del adentro. Cuando de festejar en casa se trata, Rosa Estrella, por ejemplo, identifica las divergencias que existen en el momento de componer el sentido subjetivo del espacio-lugar para lo festivo:

La diferencia es que en un lugar distinto a la casa uno no se preocupa por arreglar las cosas, uno ya sabe que va a un salón y hay personas que se encargan de eso, uno va directamente a lo que es la fiesta. En cambio uno en la casa va con ese cariño, con esas ganas de arreglar las cosas, uno hace el esfuerzo a veces si es necesario hasta de desocupar la casa para poder hacer la fiesta ahí. Ese cariño, ese afán de que las cosas salgan bien, hay una preocupación, en cambio en un salón uno sabe que con la plata el salón ya está listo y va a lo que es, no pasa nada alrededor de él. La división de tareas, la alegría de pintar las paredes, no es lo mismo hacerla fuera de la casa, no es igual. Tal vez por el espacio de las casas de ahora, pero por mí yo pienso que una fiesta debe hacerse en la casa. La fiesta es algo de la casa. (Fragmento de entrevista a Rosa Estrella. San Juan de Pasto, junio de 2015).

Es en *la morada* donde yo me encuentro con el Otro y además le ofrezco mi recibimiento, mi recogimiento, proporcionado por el deleite de saberse oculto y a la vez voluntariamente expuesto por acción del festejo. Es además el lugar donde sitúo mi límite, respecto a las condiciones que solo yo consiento. No obedece a reglas ni a cálculos de ninguna índole. En ese mismo sentido, diría Levinas, el acto del morar no implica *estar en*, significa a partir de aquí, y de muchas maneras, la posibilidad de *existir*. Existir respecto a la manera en que distribuyo, administro, reservo, o entrego “mi manera de morar”. Siempre se está compartiendo parte del *morar*, el asunto es que los eventos que propician tal ejercicio, no posibilitan en todo momento la lectura de sus signos y en ocasiones disimulan

la experiencia, dado que se juzgan como espacios de exposición restringida donde solo hay lugar para la ostentación de ciertos elementos pensados para la funcionalidad del evento:

Con el transcurso de los meses, comienza ya como que lentamente esa transformación física, esa transformación física, porque obviamente usted conoce cuando la pieza está modelada no ocupa un espacio porque tengo el espacio para esa pieza, pero cuando uno extrae la pieza ocupa un espacio físico ya, diferente al que tenía en el modelado, y usted al pasarla acá ocupa un espacio; de ahí una transformación y una transgresión del espacio y hay una descontextualización de esa escultura, porque ya no está ahí quietica sino usted ya la coloca allá, la cola en la sala, o queda en la pieza de los computadores, entonces el espacio empieza a tomar más forma y empieza a llenarse, entonces se hace más grande y uno dice ¡Ah, ya no alcanzamos a pasar!, entonces toca por ahí agacharse ya no alcanzamos a pasar y se hace más chiquita, uno llega tranquilo y se golpea con las cosas, en fin, entonces ya la parte física se transgredió, y al final ya no solo son la piezas sino la gente, vienen personas a visitar, a charlar, a conocer y al final si es el clímax, esto es lleno de gente, porque que el uno el vestuario, que el otro esto, que el otro este otro, que ya le tocó buscar el transporte, que la señora del refrigerio, que la señora que nos hace las onces, la merienda, en fin, esto se llenó de gente y se rompió totalmente las reglas: aquí ya no hay cocina, aquí ya no hay sala, aquí ya no hay ducha, todo es ocupado por algo así sea pequeñito, entonces se rompen totalmente las reglas, pero al paso de un tiempo. (Fragmento de entrevista a Pedro Carlosama. San Juan de Pasto, marzo de 2014).

Esto expresa una forma del *morar* que no la percepción de cierta realidad anónima o de una existencia improvisada, sino más bien el morar como “[...] un recogimiento, una ida hacia sí, una retirada hacia su casa como a una tierra de asilo, que corresponde a una hospitalidad, a una espera, a un recibimiento humano [...]” (Levinas 2002 p. 173). Interesa profundamente evaluar estos procedimientos y la manera cómo obran en un diálogo intrincado con el mundo cotidiano, con el despliegue de los signos del “adentro”, con la ostentación de los “bienes” de la casa, con la exposición –intencionada o no– de la cual queremos dar cuenta.

Este espacio se convierte como en una esfera donde nos desarrollamos como seres humanos –mi familia y yo-, pero porque hemos concebido esa palabra del respeto, el respeto por las paredes, el respeto por el piso, a pesar de que esto a veces este lleno de pintura, pero es bajo un compromiso inclusive estético con uno mismo y con los demás, específicamente le hablo desde el campo artístico, desde mi área. Entonces

mi relación con este espacio es bajo ese precepto del respeto, ahí es donde se conforman todas las ideas, donde se va dando forma a las mismas ideas, donde se va hasta disgustando con las mismas ideas, aunque a veces vamos rozando con mis hermanas, con mi sobrino, con mis papás, pero es una dialéctica respetuosa. (Fragmento de entrevista a Pedro Carlosama. San Juan de Pasto, marzo de 2014).

En cualquier caso, esta diferenciación de modos de habitabilidad en la experiencia humana facilita el diálogo empírico con el mundo, y agiliza metodológicamente el discurso cuando nos refiramos a la exposición de la casa, habiendo salvado de la interpretación el sentido inicial de la detención y el refugio consagrados al espacio doméstico de la morada. La situación nos permite considerar además la posibilidad de abandonar las consideraciones acostumbradas (romantizadas) que se conjuntan alrededor del término (casa). A partir de aquí entonces y hecha la salvedad, podemos abrirnos a trasladar y considerar la casa fuera del domicilio doméstico y dulce de la morada. Queremos verla expuesta en los lugares donde discurre la cotidianidad y se conjunta con la casa de otros seres que al encontrarse, conforman el diálogo de una apostasía mayor: la intimidad expandida situada al nivel de la experiencia humana y no solo así, interior o doméstica.

## Capítulo IV. Pensar y hacer la fiesta: el cálculo y la creación como metáforas festivas



Archivo familiar Orlando Estrella y Luz Alba Viveros. San Juan de Pasto

*“Conversación obligada, yo le digo: “mami ya se acerca la fiesta de San Sebastián”, vaya desempolvando la lista porque ya nos toca ponernos las pilas. Lo primero y lo más importante para nosotros es la misa, entonces ya tenemos un padre que es muy amigo nuestro y sabe cómo es la dinámica de la fiesta y de la misa, entonces lo primero es llamar al padre porque con la misa confirmada ya tenemos toda la organización de la fiesta. Luego nos reunimos con mi papá cuando llega de viaje, mi mamá, Sebastián, mi hermano y mi persona, definimos la fecha y le decimos a mi papá: “bueno usted tiene que pedir permiso esta semana porque nosotros estamos por esas fechas un poco flojos de trabajo”. Una vez esté confirmado el padre y confirmada la hora empezamos a llamar a la gente, por la lista. Entonces le decimos al que llamamos, por ejemplo, la fiesta de San Sebastián va a ser el 15 de febrero, alístese, por eso le estamos informando. Entonces la gente dice ya vamos a subir a dejarles la cuota o a dejarles las flores y efectivamente lo que pasa aquí es que se arma un desfile, antes de la fiesta esto es un desfile de carros, siempre tiene que haber alguien aquí porque la gente comienza a llegar de todas partes. Lo bonito es que antes de la fiesta, cuando ellos vienen a dejar su aporte o a dejar sus cosas, ellos traen una veladora grande y piden ver a San Sebastián para saludarlo antes de festejarlo.”*

*Fragmento de entrevista a Amanda Cortés. San Juan de Pasto, marzo de 2014.*

Puedo acordarme con claridad de las reuniones que se hacían en la sala de la casa grande uno o dos meses antes del festejo. Participábamos todos, estaba mi padre, mi madre, mis hermanos y yo, Rosa lideraba los encuentros con libreta en mano. Las reuniones se dividían principalmente en cuatro momentos: las deducciones del menú, la definición de los invitados, la discusión sobre los arreglos locativos y la asignación de roles, entre quienes tenían responsabilidad directa con la fiesta y los que por su experiencia resultaban necesarios en la organización del evento, así estuviesen por fuera del círculo inmediato del festejo.

La característica de estas reuniones era la deliberación abierta seguida por el bullicio y litigio constante entre las relaciones familiares y las actividades económicas, negociaciones que, al decir de Viviana Zelizer (2009 p. 187), a veces se daban en un clima de cooperación y a veces en medio de estallidos de conflictos. Los productos de tales encuentros eran casi siempre argumentos que desembocaban en lugares imaginados de la fiesta y se materializaban luego entre la lista de invitados entrando y saliendo de los afectos del círculo; nombres que se tachaban y otros que de repente saltaban a la memoria, como si alguien de manera súbita hubiese ido a buscarles para que hicieran presencia en el momento de la nominación. Con ello hacían su aparición las más extrañas y arcaicas figuras de parentesco social: compadres, tíos abuelos, primos políticos, madrinas, hijos no conocidos, de pronto llegaban a la lista. El tamaño del acontecimiento determinaba el alcance del parentesco o la consanguinidad del invitado. Por otra parte, menús hacían su desfile imaginario –debatándose entre el hábito culinario familiar y la innovación resultante de las incursiones más violentas de la moda en favor del “buen gusto” y las “buenas costumbres”. También ocurría la repartición de los tiempos y modos de la fiesta, una vez convenidos los papeles de quienes oficiarán los discursos de apertura, los bailes iniciales, la repartición y servicio de los alimentos, la observancia de las reglas domésticas, la ubicación y distribución de los invitados y la interpretación de los espacios de la casa respecto a las relaciones con el afuera inmediato. Todo por asegurarle al grupo anfitrión un buen desempeño en el movimiento, a fin de que los resultados fuesen equiparables a *fiestas mayores*, y que, al poseer características similares, servirían de patrón de uso para otros

festejantes, pues la intención fue siempre ofrecer la impronta entre los convidados, para demarcar los sitios de la memoria en donde habrían de alojarse los recuerdos de una “buena fiesta”. Estos cálculos iniciales, génesis de todo uso reglado del acontecer festivo, proponen la ruta hacia la comprensión de aquellas formas de *pensar y hacer*, que significan también modos de *crear y ejecutar* los saberes festivos.

Uno de los principales cálculos que orientan las políticas del festejo es la pretensión de *agradar* al otro para que el testimonio de mi deseo o mi gratitud se edifique y luego se prolongue. En medio de tales formas de comunicar las pretensiones personales o familiares del festejo, empleado esta vez en tanto signo, *un agrado* es una forma de convidar al otro a participar de mi potencia como dueño de los mecanismos de significación del vínculo, un modo de hacerle saber que estoy en capacidad de recibirle y además atenderle, como donación ocurrida en el acto de presentar a quien acude las motivaciones menos latentes del festejo, entre las que puede contarse cierta inmodestia en el gasto. Tiene razón Luz Amanda Jojoa<sup>14</sup> al decir que “el agrado, como el presente o el regalo, cumple el papel de asegurar el retorno de la atención hecha”.

De tal manera que *servir o recibir un agrado* involucra a los participantes en medio de una relación que testimonia algo, que indica, que sitúa el inicio, el entame o la continuidad de una manera de co-incidir, de co-existir y de habitar, pero especialmente de estar *obligado*, ligado a cierta devolución del bien. Iván Darío Tobar, comprende

yo creo que uno teniendo ese aire festivo la aspiración es tener una buena fiesta, por lo menos una en la vida. Si uno pudiera organizar una buena fiesta yo creo que uno ya podría dormir tranquilo. Digamos que esa es una responsabilidad que uno tiene como sujeto, hacer por lo menos una fiesta que convoque a mucha gente y que se note la responsabilidad que hay detrás de eso. (Fragmento de entrevista a Iván Tobar. San Juan de Pasto, febrero de 2014).

---

<sup>14</sup> Durante entrevista realizada en San Juan de Pasto, corregimiento de Mocondino, en marzo de 2015.

Por otra parte, Bernardo Javier Tobar (2014), desarrolla en su libro elementos de esta noción de la fiesta como ligadura de la memoria y de la creación carnavalesca<sup>15</sup>. En el contexto que cita el autor, el agrado se presenta como pieza de carnaval: escultura, carroza, comparsa, murga o devenir escénico, creación y agonía del tiempo cotidiano en el tiempo del carnaval.

“Sírvese un agradito”, decía la madre de Luz Amanda, al poner sobre la mesa un plato de papas cocinadas humeantes, ají rojo con tomate de árbol y queso fresco, mientras conversábamos sobre las implicaciones cotidianas de “vivir constantemente en fiesta”. El acto de su madre al traer frente a nosotros *su agrado*, al presentarnos también su creación, expresaba puntualmente las implicaciones materiales de esta vivencia, de la experiencia permanente de estar inmersos en el acontecer festivo, a partir de las extensiones del *agrado* en tanto bien o artefacto del mundo cotidiano.

El agrado puede *darse* entonces en la celebración de un sacramento, en la comunicación de un logro o beneficio personal, en el hacer de una conmemoración antigua, en el funeral de un familiar, o en el cierre de un negocio, pero también se transfiere cotidianamente en la visita al domicilio y en el encuentro solidario entre vecinos, familiares o conocidos.

Amanda Cortés Bravo, por ejemplo, nos habla de otra de las formas del *agrado* mediante la realización de un festejo que en sus orígenes tuvo motivaciones familiares y que con el tiempo ha desembocado en una fiesta barrial y comunitaria de grandes proporciones, celebrada en nombre del primer soldado romano convertido al cristianismo: San Sebastián. El acto de *agradar al santo*, como lo veremos más adelante, se presenta en el despliegue de esta fiesta a través de un doble movimiento del acto de ofrecimiento, pues en primera instancia, se ofrece como valor de gratitud a una entidad depositaria de su fe (confianza en los poderes de su creencia en el santo), su propia capacidad de gasto, su

---

<sup>15</sup> Tobar, Javier. 2014. *La fiesta es una obligación. Artesanos intelectuales del Carnaval de Negros y Blancos en la imaginación de otros mundos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

acumulación excedentaria, para que después los otros convidados, participen de un nivel subsidiario de la donación. Agradar al santo para agradar a quienes acuden a los postulados de su convicción, conjuntándose en un mismo acontecimiento la fe religiosa y las nociones de gasto y exceso. El *agrado* aquí, además de mecanismo para manifestar el reconocimiento y la donación, deviene pretexto y vehículo transitivo de la fiesta.

Nosotros hacemos una reunión con los fiesteros más cercanos, por ejemplo, lo suegros de mi hermana, mis tíos, los fiesteros de la familia y evaluamos, decimos: “el año pasado dimos el puerco hornado, qué les parece si este año lo damos frito”, pero siempre se caracteriza por ser dos marranos fritos o dos marranos hornados porque esa es ya nuestra tradición. Nos reunimos con ellos y definimos qué vamos a ofrecer, cómo vamos a agradar. Ahí si nos vamos para San Fernando, nos vamos para Catambuco a buscar los marranos, a ubicar la parte donde los conseguimos, buscamos los más grandes, los que pesan más para que alcance para toda la gente. De hecho, siempre que ha habido una fiesta nunca se ha ido nadie sin comer, porque es sorprendente, mi mamá dice: “es que San Sebastián bendice la comida”, entonces uno sirve y sirve y sirve y la comida está ahí, no se acaba. Esto pasa porque la intención primera de la fiesta es agradar al Santo y al agradar a él, estamos agradando a quienes nos acompañan en la fiesta. (Fragmento de entrevista a Amanda Cortés. San Juan de Pasto, marzo de 2014).

De este modo, si *agradar* a quien se recibe es el corolario del acontecimiento festivo, las reuniones citadas como antesala del evento, debaten ampliamente esta noción. De allí que ensayar previamente la preparación de la comida, disponer la casa a modificaciones indeterminadas, diseñar y repartir invitaciones, recorrer revistas y figurines para imaginar formas y orientar la posterior confección de los trajes, conseguir prestado el mobiliario entre familiares, vecinos y amigos o seleccionar la música “apropiada”, luego de horas de probar, retroceder y adelantar cintas, son también tareas que requieren de la definición adecuada de tiempos y personas, movimientos necesarios en las deducciones previas del evento, siempre como si se tratara de una justa repartición de bienes y saberes entre los convocados. Hablo de las rutinas que reclaman el despliegue de esos saberes no siempre visibles, *artes de hacer* que se obtienen y perfeccionan hasta volverse estables y validarse como propios entre las lógicas del adentro y los modos de significar la vida doméstica en el suroriente, la reiteración es su medida y forma en la experiencia.

Admirados en el círculo familiar, al agilizar mi propia memoria acerca de la fiesta, estos saberes festivos de los cuales unos cuantos eran depositarios, reclamaban entre los sujetos afines la necesidad permanente de actualizarse sin sustraerse de las más vigentes orientaciones del gusto. Sin embargo, por más que precisaran de la validación familiar y de la renovación periódica para mantenerse, no siempre resultaban transferibles o heredables. A Jesús Viveros, tío materno, por ejemplo, no recuerdo haberle visto ceder algo de su acumulado conocimiento en la preparación de fiestas, su legítimo oficio, considerado así entre nosotros; pareció reservárselo para que su lugar en la memoria de los allegados fuera el del más hábil festejante. Una tarde, buscando provocar la conversación, mientras comíamos en casa de mis padres, le escuché decir:

una fiesta es una forma de presentación de la vida, verídica o falsa, es la forma de decirles a los demás ‘así se vive en mi familia’. Por eso es que no hay mejor manera de hablar de uno que la fiesta. Se sirve lo que yo sirvo, pero también se come lo que no siempre yo como, en parte se sirve lo que yo desearía siempre comer o tener por más tiempo. (En conversación con Jesús Viveros. San Juan de Pasto, junio de 2014).

Él conjuntaba gran parte de los saberes requeridos para el acoplamiento del festejo familiar: agradar, gustar, degustar y experimentar, pero su rutina en el mundo del comercio de los elementos tecnológicos (reproductores de audio, videograbadoras, instrumentos musicales e insumos para la producción de audiovisuales), su vocación musical (requintista en ejercicio), además de su valorada práctica en asuntos protocolares, es decir, su acción cotidiana (su modo de agradar), hacían de su voz un decir legítimo sobre la preparación de fiestas, de modo que cualquier idea o cálculo inicial estaría siempre mediado por su opinión –si la búsqueda de resultados ejemplares era un cálculo que importara–:

lo de mi tío era eso, la organización de las fiestas. Todos confiábamos en él porque además de ser el más joven de todos los tíos, sabía de música, de luces, de sonido y tenía todos los implementos necesarios para hacer buenos montajes. Lo buscábamos porque además a él le gustaba ayudarnos, no era más que contarle cuál era el motivo de la celebración y él empezaba a dar ideas. Tenía algo bonito y era que respetaba las decisiones que se tomaban sobre las cosas, por ejemplo con el tema de la comida él simplemente decía cómo sería mejor servirla o qué cosa

combinaba con la otra, pero eso sí, nunca discutía con mi mamá sobre lo que ella quería que se diera en la fiesta. Me acuerdo que gastábamos tardes enteras alistando la música o buscando algunos temas que queríamos que sonaran, como él tenía su negocio en San Andresito, entonces toda la música, la más reciente, llegaba donde él por eso nos grababa fácilmente los éxitos que salían: música tropical, música de bailar y los vales que eran importantes, dependiendo la ocasión. (En conversación con Rosa Estrella. San Juan de Pasto, junio de 2014).

Es por eso que la antesala de la fiesta resume y concentra buena parte de los saberes de la casa en una rutina de diálogos, negociaciones e invenciones, pues al exponerlos, los potencia, los recrea y los divulga. Esto nos lleva a pensar la fiesta como un producto que denota la administración familiar de los bienes, la exposición de las posesiones, la gesta de los vínculos personales y la ostentación de los saberes. Es necesario entonces, detenerse en la ejemplificación de uno de esos saberes preponderantes en el acontecimiento festivo a fin de comprender cómo se despliega en su quehacer respecto a las consecuencias materiales de la experiencia. Hablaremos de la cocina y la preparación de la comida para la fiesta familiar.



Bernardo y Robertina. San Juan de Pasto, marzo de 2014. Fotograma: Víctor Hernández

Al referirnos al *agrado*, debimos precisar que su acción, tal y como se vio en el suroriente, se efectúa potencialmente en las inmediaciones del espacio familiar y más específicamente en el lugar que ocupa la cocina en la casa: “esta ‘pieza ardiente’ donde la familia se reúne, teatro de operaciones de las ‘artes de hacer’ y del más necesario de todos ellos, ‘el arte de alimentarse’ (Mayol, de Certeau, & Girad 2006 p. 150). Cocinar para la fiesta es, además de la organización técnica de elementos, ingredientes y la composición de rutinas en las cuales se manipulan utensilios, un tipo de cálculo y una técnica del cuerpo que ejemplifican

la transmisión de saberes a partir de cierta pedagogía de la fiesta, inmersa, siguiendo a Zelizer (2009 p. 185), en un conjunto de relaciones sociales que van más allá de las relaciones de género. La adquisición y preparación de comida involucra unos recorridos que convocan a la funcionalidad del deseo y apelan a la “oralidad del juicio gustativo (habla y gusto al mismo tiempo) cuya función es toda celebración” (Mayol, de Certeau, & Girad 2006 p. 93)

Sin embargo, mi mirada infantil había visto y memorizado acciones; mis sentidos habían conservado el recuerdo de sabores, olores, colores. Ya conocía todos estos ruidos: el silbido del agua que empieza a hervir, el chisporroteo de la grasa que se derrite, el batir sordo de la mano que amasa. Una receta, una palabra inductora bastaba para suscitar una extraña anamnesia en la que se reactivaban en fragmentos antiguos de sabores, experiencias primitivas, de las que era la heredera y la depositaria sin haberlo deseado. Me hizo falta confesarme que, yo también, estaba dotada de un conocimiento de mujer que se había metido en mí al burlar la vigilancia de mi propósito. Algo que me llegaba del cuerpo y que me agregaba al gran cuerpo de las mujeres de mi linaje, para incorporarme a su legión anónima (p. 155).

Esta memoria, a la cual se refiere Luce Giard, que desata la evocación de platos, sabores, colores, técnicas y tácticas de la preparación, deviene en vínculos con lo festivo que agencian lo que podríamos llamar *afectividad culinaria*, y que en el rigor de la fiesta, significa varios modos de decir “celebro la presencia” de quien asiste a la ostentación de mis afectos. Es decir, servir de comer para agrandar, aquello que se hace efectivo en el acto citado de “servir un agrado” y para lo cual el plato de comida, la taza de café, la copa de vino, devienen también modos de expresión de lo que en el apartado anterior denominamos *políticas de lo íntimo*. Este afecto, esta comunicación, figura aquello que Giard reconoce como el rostro festivo de la comida (Mayol, de Certeau, & Girad 2006 p. 92). Parfraseando a la autora, diríamos que la comida en la fiesta permite, muy indirectamente, saber si alguien está ‘con o contra nosotros’, por ello es portadora de una escritura social y exige, implícitamente, ser leída con rigor (p. 89).

Para la autora, el acto de hacer de comer y participar de sus resultados a otro que espera en la mesa, o en la sala, compone un aire de fiesta que tiene grandes similitudes con

el ejercicio de la escritura. Se trata de un placer cercano al “placer del texto” porque al producirse, se teje un parentesco estrecho entre la escritura de las acciones y el de las palabras, así está permitido establecer una especie de reciprocidad entre sus producciones y resultados respectivos (p.155).

Giard nos da la entrada a un modo de comprensión que promete al cuerpo, habitado por los ritmos y las artes del hacer, ser situado, sin necesariamente ser fijado, como actor/ejecutante de las prácticas y técnicas del afecto, construidas sobre la acción y los efectos inesperados del cocinar; prácticas que ella misma habría considerado como “elementales, convencionales, prosaicas y por tanto un poco estúpidas” (p. 154). Esto me recuerda porque para mi madre hacer de comer en la fiesta jamás fue sinónimo de sumisión, al contrario, siempre fue acción de poder: pura potencia, dominio del gusto y arte consagrado del cuerpo:

Para el tema de la comida hay que tener buen gusto, paciencia y fuerza, hay que afanarse y ser activo. Cuando hay una fiesta en la casa, siempre el papel de una es duro, pero eso garantiza casi que toda la fiesta salga bien, ver qué se organiza, qué cosas vamos a hacer, qué platos debemos servir, es lo más importante, porque las personas que vienen en lo que más se fijan es en la comida. Aunque otras cosas son importantes –la bebida y la música– también hay que tenerlas en cuenta, el asunto de la comida es definitivo. Una comida dice todo de una celebración, entonces el papel mío que parece que fuera como el de menor importancia, porque no salgo al baile sino cuando todo está servido, es el de más responsabilidad. Lo que más se acostumbra por ejemplo, es el hornado, que a la hora de la verdad es fácil de servir, el problema está en saber seleccionar un buen animal antes de mandarlo a hornar y después en repartirlo bien en el momento de la fiesta. (Fragmento de entrevista a Luz Alba Viveros. San Juan de Pasto, julio de 2014).

Según Bajtín (2002), la cocina y la batalla, referidas al sistema de imágenes de la fiesta, coinciden con las imágenes del cuerpo despedazado (p. 178), de modo que repartir el cerdo, por ejemplo, despedazarlo en el contexto de la fiesta –cuyas referencias prevalecen como imagen recurrente en las celebraciones del suroriente de Pasto–, supone un movimiento que vincula el discurso de la trasgresión con el lenguaje que propone la

disposición de la comida, allí donde la vida y la muerte se distribuyen también profusamente entre los participantes como parte del testimonio sacrificial de la fiesta.



“La fiesta de mi abuelo 1”. San Juan de Pasto, febrero de 2015. Fotografías: Daniel Estrella Ojeda

La tendencia a la abundancia “constituye el fundamento de la imagen del banquete popular, choca y se confunde contradictoriamente con la codicia y el egoísmo individuales y de clase” (p. 262), de allí que el afán de los festejantes por asegurar una comida abundante, generosa, contradice los principios de “la buena mesa” que dictan cierta prudencia, cierto rigor decorativo –contrario a cualquier austeridad de ornato– y total asepsia en el acto de servir y poner sobre las manos del comensal-invitado la experiencia de su propio razonamiento. Este cálculo de porciones, pesos, formas y sazón en el plato que se da en la fiesta, hace que la experiencia cotidiana transite entre el gusto, el olfato y el tacto de quien oficia la repartición, en este caso, el despedazamiento del animal que ha de servirse. El cerdo hornado se porciona con las manos, se manipula y se saborea antes de ser servido como antesala del evento, como paso anterior a la acción del comer del invitado, esto hace de este *tiempo de contacto* con la comida, un lugar de decisión sobre los significados del dar, repartir y ofrecer, pues no cuenta aquí la acción fría de disponer sobre un plato un conjunto de elementos que por el contexto en el cual se disponen resultan comestibles.

Este deseo por conseguir el mejor cerdo para la fiesta evidencia otro de los saberes centrales del festejo. Todos aquellos con quienes tuve la oportunidad de conversar a lo largo del trabajo, identificaron el cerdo como uno de los elementos constitutivos en la

celebración, “sin puerco no hay baile”, decía Ramiro Egas al referirse a las implicaciones cotidianas de la preparación festiva. Incluso Evelio Rosero recorre algunas imágenes en su novela *La carroza de Bolívar* (2012), donde la relación entre la comida del cerdo y la fiesta son fundantes:

Debajo del gran toldo de circo, las solitarias mesas yacían alrededor de una borrosa tarima: entrevió sombras lentísimas que transcurrían de un lado a otro. Una mujer flaca, sin edad, le puso en su mesa un plato del “frito”: trozos de puerco asado, rosas de maíz, papas hervidas, y, sin que el doctor lo pidiera, con un golpe de celebración, media botella de aguardiente y una alta copa de metal –como un cáliz.

A medida que comía, en mitad de la niebla que llenaba el salón, esforzando los ojos, pudo contemplar mejor la tarima. Había una banda de músicos, descubrió, y descubrió más: todos estaban ciegos. Los ciegos eran guitarras, quenás charangos, tamboras y un violín, eran viejos y decrepitos, ciegos con seguridad, tenían que estar ciegos –comprobó incrédulo–: cargaban esas gafas verdes y pesadas, de ciegos; los que no llevaban gafas mostraban los ojos como llagas; el menor de los ciegos debía tener setenta años, ¿a dónde vine a caer?, en una de las tamboras descifró el blanco letrero: CORREGIMIENTO LA LAGUNA, ORQUESTA LOS CIEGOS (Rosero 2012 p. 279).

Más allá de la transmisión mecánica del *saber cocinar*, buscar, comprar, pelar, sazonar, preparar y servir el cerdo son acciones que detentan saber cotidiano y articulan una labor deliberadamente festiva, pues obran como vehículos que nos trasladan hacia las rutas de la celebración en el sur. Es decir, las *obras del cocinar* conectan a los sujetos festejantes con trayectos festivos otros que tienen lugar en la casa de campo en Cabrera o La Laguna, en la huerta casera en Catambuco o Mocondino<sup>16</sup>, en la plaza de mercado del barrio o en la casa del hornero<sup>17</sup> en el Lorenzo.

---

<sup>16</sup> Cabrera, La Laguna, Catambuco y Mocondino son corregimientos cercanos y anexos al suroriente de Pasto, que se constituyen en la despensa culinaria de la ciudad, al aportar con animales (cerdos, aves, cuyes) para el consumo, carnes frescas (recién sacrificadas), granos (maíz y mote, principalmente), hortalizas (lechugas y coles) y tubérculos (ollocos y papas), necesarios para la preparación de la comida festiva.

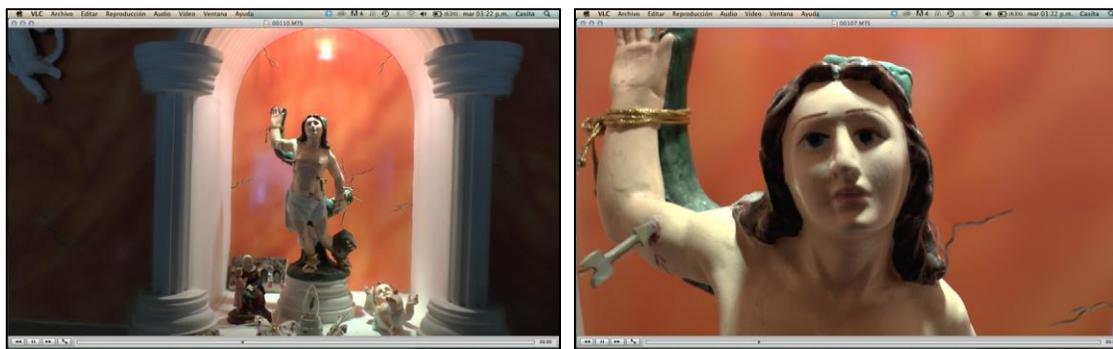
<sup>17</sup> Aún existen en el suroriente de Pasto personajes como don Vidal Astorquiza, quien en el patio de su casa en el barrio Lorenzo, mantienen vivo el antiguo oficio de preparar cerdos aliñados y asados en horno de barro, de lo cual se deriva el mencionado “plato de hornado”. Muchas de las comidas festivas del sector todavía hacen su paso previo por estos *artefactos del sabor*.

A fin de no detenernos en los orígenes medievales (Bajtín 2002), sin que tampoco sean obviadas las múltiples identificaciones de la carne de cerdo con las imágenes que suscitan el exceso, la gula, la trasgresión y la profusión grotesca de la ingesta abundante de la carne (nutrida de grasas del animal que se embarra, que se regodea en el fango y se alimenta de los desperdicios del alimento humano), las imágenes que encontramos en el suroriente de Pasto sobre la preparación del cerdo nos ayudan a identificar su vocación celebrativa en tanto seña indicativa del festejo cotidiano:

En primer lugar uno se va al mercado, aquí vamos al mercado de los lunes o a los alrededores de Pasto, luego por allá se lo hace alistar; se mata, se pela, y luego uno lo trae. O acá en el mercado de Jongovito lo compra, se paga, y allí se lo entregan listo. Si es para hornado lo entregan bien pelado, bien lavado. Luego hay que buscar una persona quien lo ase, pues hay diferentes maneras de hacer el marrano; unos lo hacen frito, otros lo hacen hornado. Nosotros lo hacemos hornado, acá arriba hay una persona que los asa, entonces uno le entrega el marrano y ellos lo condimentan o lo condimenta uno mismo -unos dos o tres días antes, porque para que como decimos nosotros “coja sazón” toca tenerlo antes unos días; un día o un día y una noche para que así mismo, según la preparación del condimento sea el sabor. Luego ya lo colocan en un horno, en una lata y lo asan. Entonces acá, en nuestro caso como es cerquita se lo va a traer y se lo mantiene caliente con una hornilla de carbón para la fiesta, por eso nosotros la tenemos aquí en el patio para despedazarlo y mantenerlo caliente. Luego se lo sirve con lechuga, con mote y papa. (Fragmento de entrevista a Robertina Quitiaquéz. San Juan de Pasto, marzo de 2014).

Aquí subsisten los deseos de felicidad (Bajtín 2002 pp. 248-249) de las obras del habitar, del agradar y festejar, la fiesta aloja a los sujetos en una especie de tregua con los sentidos de la acumulación y el utilitarismo inmediato. Hacer la fiesta separa a los sujetos de “todo fin práctico, brinda los medios para entrar temporalmente a un universo utópico”, la complejidad y el cálculo del mayor esfuerzo conjunta en las artes de hacer la fiesta, la relación cotidiana que sostienen los sujetos con la vida del cuerpo, la tierra, la naturaleza, el entorno y el cosmos, de modo que “parece incluso que existiese un ‘tiempo de fiesta’” permanente.

Ya que hicimos un paso por las *políticas del agrado* y la *afectividad culinaria*, asumidas estas como formas de expresión en el rigor de la fiesta, veamos ahora cómo las tácticas y técnicas de la organización festiva participan también de la denominación cotidiana de los cálculos del festejo.



San Sebastián en la casa de Amanda. San Juan de Pasto, marzo de 2014. Fotogramas: Víctor Hernández

Amanda Cortés, la festejante de San Sebastián en el barrio Praga –contiguo al Lorenzo de Aldana–, se prepara, como hija del fiestero<sup>18</sup> mayor, para la realización del evento que, según lo expresa ella, recoge la sumatoria de sus voluntades, deseos, afectos y aspiraciones durante el año. La fiesta de San Sebastián tiene lugar en su domicilio, fuera de la espacio-temporalidad reglada del calendario católico y reúne en la actualidad un número importante de devotos que lograron desbordar el círculo familiar de los festejantes. Los orígenes de la celebración, como se aprecia en su relato, provienen de su padre, Nelson Cortés, a quien San Sebastián pareció presentársele en el lapso liminal justo cuando el desenlace de un accidente de tránsito procuraba llevarlo a una muerte repentina y segura.

---

<sup>18</sup> La figura del fiestero en el contexto del suroriente es central para comprender las dinámicas sociales y simbólicas de la fiesta. El fiestero es una persona a quien un grupo social determinado, adscrito a un barrio, vereda o familia, especialmente, le confiere responsabilidades, deberes u obligaciones en función de un acontecimiento festivo o una celebración. El fiestero, por influjo del poder que le otorga la comunidad celebrante, posee unas características sociales que le permiten, o bien acumular o bien negociar recursos que han de ponerse al servicio de la financiación u organización de la fiesta. Se trata de una figura que adquiere relevancia social por la capacidad, virtud o voluntad de las cuales dispone para juntar los mecanismos necesarios que desembocarán en el despliegue de la fe, la motivación espiritual o la creencia. El rol de fiestero es en sí mismo *mecanismo, dispositivo* y a la vez *agente* depositario de los lenguajes de la fiesta. Esta categoría puede ser asignada, heredada, “alegada” o sorteada entre una persona o un conjunto de personas que comparecen ante el acontecimiento indicado. Su rol testimonia, profesa y administra las lógicas del festejo.

Del agradecimiento y otros sucesos “mágicos” que parecen haber determinado la relación entre don Nelson y el Santo, se desprende el oficio de una fiesta que, por sus resonancias, ha empezado a instalarse en la vida cotidiana del suroriente de Pasto. Amanda hace parte de la segunda generación que oficia la fiesta en el barrio, los vínculos “históricos” o “tradicionales” del evento no logran rastrearse antes de que la familia hubiera decidido comenzar la fiesta. De modo que se trata de una fiesta creada por don Nelson y su círculo familiar como arrebató a la oficialidad del tiempo festivo, como afrenta a la cotidianidad misma, al punto de romper el hermetismo y las lógicas de la vida doméstica para darse al barrio, a la cuadra y especialmente a la casa en donde viven.

San Sebastián entró a la casa y se quedó aquí para siempre, con su llegada comenzamos incluso a modificar lugares de la casa. Inicialmente, en la parte donde está ahora había una pared, luego hicimos un muro y lo ubicamos a él en la parte de arriba, luego tomamos la decisión con mi mamá de hacerle diseñar la gruta como usted la mira para que siempre permaneciera iluminado. Desde que él llegó tuvimos la plena convicción que iba a ocupar el mejor espacio de la casa, no iba a ser debajo de las gradas ni en otra parte donde no fuera visible. Efectivamente tenía que ser el mejor lugar de la casa donde la primera impresión que alguien se lleve al abrir la puerta sea notar que él está aquí. (Fragmento de entrevista a Amanda Cortés. San Juan de Pasto, marzo de 2014).

La preparación de la fiesta no se produce en un tiempo determinado entre los officiantes, inmediatamente ha finalizado el evento, la vida de la familia recupera, como si se abriera lugar a una nueva carencia, el ímpetu por la organización de la fiesta del año siguiente, de tal suerte que las condiciones y la propia experiencia del festejo parecen ser atemporales. Los recursos que se designan para el despliegue del evento adquieren connotaciones sagradas: el ahorro, la acumulación y el cálculo durante el año, denotan la actitud sacrificial del asunto, privarse para después celebrar en una suerte de disfuncionalidad financiera y contra racionalidad económica:

todo lo que vamos a invertir en la fiesta de San Sebastián es sagrado, los gastos ya están programados, entonces mi papá se programa y dice: “esto es para la fiesta de San Sebastián” y eso se vuelve intocable, son los ahorros que él tiene. Igual me pasa a mí, si yo puedo con anticipación ir a dejar separando mi caja de aguardiente yo lo hago, o la compro y la guardo: uno se programa. Claro uno tiene que ver la magnitud de la fiesta

y prever todo, los recursos los gastos y todo, se programa con anticipación y sabemos que a la fiesta del año tenemos que destinarle todo lo que sea necesario. (Fragmento de entrevista a Amanda Cortés. San Juan de Pasto, marzo de 2014).

Las lógicas que impone la preparación y realización de la fiesta de San Sebastián han convertido la casa de Amanda Cortés en un lugar rediseñado para la apoteosis anual, los espacios domésticos han ido ganando en funcionalidad y cediendo a la habitabilidad cotidiana, lo cual convierte cada zona en un lugar fronterizo, en un *locus híbrido* cuyas determinaciones son convenidas, legitimadas y previstas así por los habitantes. Las implicaciones simbólicas de la fiesta agilizaron un tránsito material de las particiones de la casa, al punto de redefinir las relaciones de los moradores con los espacios – la casa-salón, la cocina-restaurant, la habitación-pista de baile, el comedor-altar dan cuenta de tal apropiación. La casa se recobra en su versión menos estricta, pues habitar y festejar son aquí intersecciones del mismo argumento.

Estos ajustes locativos se conectan con una visión de la fiesta que concuerda con los relatos de abundancia, amplitud, generosidad, holgura y profusión tácticas descritos por otros festejantes en sus discursos sobre lo festivo a lo largo del trabajo, sin embargo, en el caso de la experiencia de Amanda, esta visión se potencia y se radicaliza. Ella misma diría que pronto llegaría el momento en el que fuera necesario disponer los medios para ampliar su casa a un ritmo mayor; aquí el sentido de lo festivo se orienta por la relación específica que se establece entre la prodigalidad de la fe y las lógicas del barrio, pues lo que ella determina como propósito de su creencia está influido, en gran medida, por el texto empírico donde ésta se expone. El salón comunal, por ejemplo, propiedad del barrio y adyacente a la casa de Amanda, empieza a albergar posesiones de la familia que poco a poco se van volviendo prescindibles en la vida cotidiana, no porque hayan perdido su uso, sino porque la significación de la casa se ha visto alterada –cada vez más casa-templo de San Sebastián– y en consecuencia precisa de aditamentos y utensilios distintos.

Se desarman las camas de la habitación del primer piso, todo se saca para el salón comunal, estos muebles, todo lo que puede verse aquí y se

habilita cada espacio de la casa. El comedor, la cocina y un patio grande que tenemos, que precisamente lo hicimos arreglar –le hicimos colocar cemento pensando en la fiesta– tiene su hornilla grande para cocinar, o traemos una estufa industrial para la comida que se prepara. Todo gira en torno a la fiesta, por eso hemos comprado ollas muy grandes, todo lo que sea más grande y más cómodo para poder preparar los alimentos. (Fragmento de entrevista a Amanda Cortés. San Juan de Pasto, marzo de 2014).

En medio de esta relación, los roles y lugares que ocupan los miembros de la familia en el clímax festivo, en la experiencia de presentarse ante el montículo de su celebración, indican también una acción de interpelación a la vida cotidiana. Aunque no es fácil apartarse de la determinación de los roles, en el contexto de la fiesta, asociados a las cuestiones de género (mujeres que cocinan, hombres que organizan), Viviana Zelizer (2009) nos ayuda a comprender cómo la designación de estos roles que involucran actos, cálculos y negociaciones en la cotidianidad familiar pueden comprenderse interceptando los discursos del género, pero a la vez considerando que las responsabilidades de la fiesta dan cuenta, más de la exposición y ostentación de saberes en tanto prolongación (afectación) de la influencia que estos ejercen en el estatus público de sus miembros (p. 248), que de los modos de operación de las relaciones sociales internas respecto a las de otros hogares.

Amanda Cortés, por ejemplo, repara con agrado y a la vez sorpresa sobre los modos en que esa división tácita y sobredeterminada de los roles cotidianos parece abrirse en el ámbito festivo. Según ella, es extraño que lo ocurrido en la fiesta, en función de la designación de actividades según las indicaciones de género, se suspenda en favor de acciones que no están más regladas. La preparación y servicio de la comida, el cuidado de los niños, el ejercicio del afecto en sí mismo, son interpretados aquí como signos de la labor exclusiva de la mujer en la vida cotidiana, lo interesante es notar cómo estas asignaciones pueden interrumpirse o quebrarse en el contexto festivo, pues tampoco la ebriedad, el sobresalto, la bulla o la risa están cifradas o son levantadas como interdicto frente a las mujeres. Ahora, a fin de no posar de crédulos respecto a la omnipotencia trasgresora del festejo, es probable que esta ruptura se deba al ejercicio propio de las deducciones de la fiesta y sea leído tal movimiento como una más de las formas de cálculo ya expuestas, de

allí que lo que buscamos proponer sea la duda y en ese lugar dejar que se sitúe la sospecha de que la fiesta actúa en favor de esta acción disruptiva respecto a discursos fijados y cristalizados.

En otra conversación con Bernardo Tobar, habitante del barrio Lorenzo de Aldana y consagrado festejante, también se ejemplifica esta necesaria labor de cuidado y afecto que reclama la fiesta y que en esta condición es asumida por el padre:

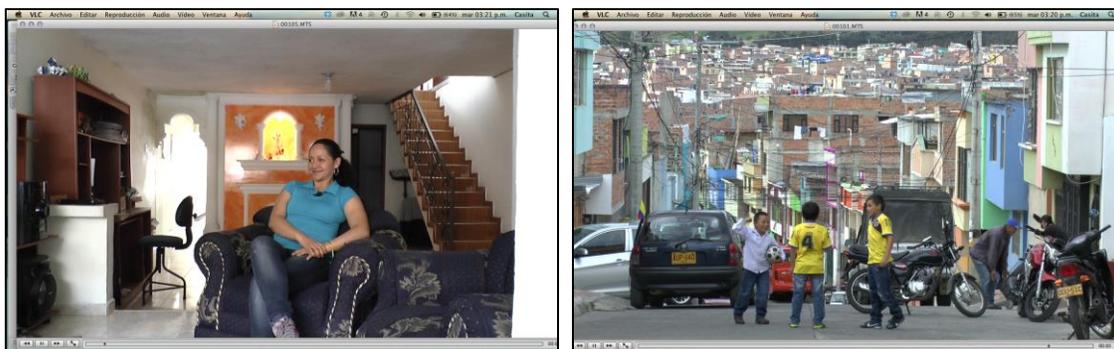
Aquí mi labor es andar viendo de un lado a otro, mirando a quienes están cocinando, ayudándoles a servir y todas las cosas en las que se pueda colaborar en la cocina. Lo importante que es el arreglo de la casa lo hacemos con mi esposa. Para hacer una fiesta hay que tener bien acomodadita la casa, pintarla, encerar, todas esas cosas, que quede lista para nomás de hacer la fiesta, de eso me encargo yo, pero también si hay que ayudar a acomodar, ayudarles a prender el carbón, yo lo hago, porque como yo tengo el estilo de prender el carbón, entonces de eso me encargo yo. Y ya después cuando ha comenzado la fiesta, se comienza a bailar, se emborrachan, entonces yo tomo poco, y me encargo, más bien, de ayudar a mirar que no hayan problemas. Yo doy vueltas y tengo cuidado que no se vayan a caer por ejemplo, ese es el total de mi labor. (Fragmento de entrevista a Bernardo Tobar. San Juan de Pasto, marzo de 2014).

Cerrando este lugar de la enunciación, es necesario indicar con Zelizer (2009) que existen dos áreas importantes de intersección entre el consumo y la vida en el hogar: la vivienda, en donde se ejemplifica la existencia, y el vínculo con los bienes y los servicios adquiridos. A partir de ello, nos arriesgamos a agregar una tercera área de intersección: la de los afectos que se despliegan en la fiesta.

Ante estas circunstancias, debemos decir que el festejo al cual nos hemos referido, también está determinado ampliamente por las condiciones materiales de la vivienda, a lo cual se suman el lugar del barrio, el lugar de la casa dentro de la cuadra del barrio y la resolución fundamental respecto a las relaciones que resultan de la coexistencia con los vecinos. Si algunos de estos eran invitados a una de las fiestas hechas en el domicilio, dicha “comuniión” denotaría cierta vinculación con las lógicas del barrio, pues quien en primera medida y cotidianamente resultara extraño al círculo del domicilio, ahora estaría integrado

a una efectiva forma para señalar el afecto en el barrio. Por ello, innegablemente, festejar en el suroriente, así como prepararse para el festejo, contienen una mediación empírica que se conecta con la vinculación de los sujetos al espacio y una mediación simbólica que se presenta a partir de la comunicación del afecto. Esto probablemente tenga relación con la adquisición misma de determinada clase de vivienda, pues tal elección:

[...] entraña una serie de importantes compromisos conscientes o inconscientes. Conlleva un programa de identidad y actividades para el hogar. También afecta profundamente la ulterior imagen propia y las relaciones sociales fuera del hogar, además de las interacciones cotidianas dentro del hogar. Al alquilar o comprar un lugar para vivir en una ubicación determinada, los miembros del hogar se están insertando de una manera práctica y simbólica en una red de vínculos sociales. [...] la administración y el uso de la casa implican negociaciones, que incluyen problemas tan distintos como qué actividades se realizan y en qué espacios; quién tiene derecho a la privacidad; quién debe limpiar, refaccionar o mantener qué aspectos de la vivienda y qué tipo de decoración es apropiada o inapropiada, y dónde. (Zelizer 2009 p. 249).



Amanda, San Sebastián y el barrio. San Juan de Pasto, marzo de 2014. Fotogramas: Víctor Hernández

Ahora bien, desde los modos que se han propuesto para comprender las implicaciones políticas, ideológicas, cotidianas y afectivas de los sentidos que se le otorgan a lo festivo en el suroriente, damos rápidamente con una variación de los acontecimientos cuando el análisis está mediado, como en este caso, por categorías que lo sitúan espacial y socialmente en un lugar de la enunciación. Si la fiesta, acudiendo a la voz de Amanda Cortés, contribuye a terciar entre las aspiraciones humanas, los deseos, la voluntad y el poder ideático de la fe, tal operación se produce como tramo dialógico en el despliegue de

formas de adhesión, defensa, compromiso y solidaridad humanas. Hablamos de cierta comunalidad del festejo auspiciada por el hecho de que los participantes, usuarios, fiesteros, se saben copartidarios de un rasgo común:

Ha sido bonito porque con el pasar del tiempo los fiesteros nos hemos ido consolidando como una familia alrededor de la fiesta, entonces qué pasa si en el transcurso del año, por ejemplo, tienes un problema, la gente se solidariza con las personas y vienen acá a pedirle a San Sebastián que les devuelva la salud, si hay alguien enfermo, o vienen también en acción de gracias, vienen a dejarle por ejemplo una velita porque alguien salió bien en una cirugía. Es algo que se mantiene durante todo el año, ellos están vigentes ahí con su fe y su devoción. Si ellos tienen algún problema, algún inconveniente vienen a visitar a San Sebastián y se hace una cadena de apoyo. Entonces la fiesta se ha convertido, precisamente, en ese punto de encuentro para darle gracias por todos los favores recibidos durante el año, para agradecerle porque uno tiene su trabajo, tiene su salud y para poner en manos de él todo lo que viene durante el año. La fiesta a nosotros nos identifica como comunidad. (Fragmento de entrevista a Amanda Cortés. San Juan de Pasto, marzo de 2014).

Pero ¿cómo es que en la percepción de estas imágenes sobre lo festivo, en la experiencia señalada que viene a dar cuenta de la agregación consciente de individuos a una tarea, a un oficio, a una obra o a una acción colectiva en el festejo, se advierten rostros, voces o cuerpos que en una cuestión singular nos remiten velozmente a una experiencia de lo comunal –sobre la cual además se cierne un juicio soberano y democrático–, hecha sin restricciones para los sujetos que componen o acuden al grupo, a la masa combinatoria? ¿Cómo llegamos a dicha cuestión?

Apoyados en Jean-Luc Nancy (2001), nos interesa notar los quiebres que en esta noción de la comunidad en fiesta se originan y suscitan en los individuos que ejercen como participantes de dicha combinatoria, una sumatoria de individuos integrados que a su vez sojuzgan la fiesta. Bien, si en la noción misma de individuo surge la primera cuestión polémica y si éste no es más que el residuo de la experiencia de la disolución de la comunidad, tal como lo diría Nancy (p. 17), es este mismo quien “revela ser el resultado abstracto de una descomposición” por cuanto en el nivel de la experiencia, e incluso en el de las imágenes sobre la fiesta, el actuar de los sujetos no propone una figura distinta a la

de la inmanencia consumada. Es decir, efectúa como principio y fin, como totalidad y univocidad, la experiencia de los sujetos.

Tomados “como origen y como certeza” (2001 p. 17), los efectos comunales de la fiesta se desagregan en el momento en que la comunidad se percibe a sí misma como la sumatoria principal de individuos colocados, apoyados, inclinados sobre los motivos sustanciales de cierta agregación que responde a los movimientos festivos. En ello, Nancy nos invita a proyectar el desborde y advertir que los riesgos de apreciación comunal de la fiesta acontecen en la percepción inmanente (unívoca) de la misma, es decir, en la narración exclusiva que sobre sus signos elementales se elabora. Más específicamente, en la narración sobre el evento, en el relato sobre las implicaciones conscientes, además descifradas, del momento situado de la fiesta, luego, sobre el espectáculo propiamente dicho.

La pregunta entonces por quién o quiénes se instalan en la experiencia festiva como antesala a su realización misma, nos remite a la búsqueda de la acción de los individuos que comparecen ante esta comunidad, entre quienes se reportan ante ella pero no necesariamente dan testimonio sobre ella, dado que puede que solo comparezcan y acudan para el desciframiento y diferenciamiento de la comunidad que detentan. Es, para Nancy, aquello que se deshace en su devenir y no en su origen, en la nivelación de las fuerzas constitutivas del sujeto vivo en la experiencia cotidiana, a partir de esta agregación, espontánea o no, de individuos que al dejarse notar en el *clinamen*<sup>19</sup> de la fiesta introducen un argumento físico para justificar su acción libre como individuos agrupados, y por tanto, acostumbradamente visibles en comunidad. Pero, ¿no está presente en dicha argumentación la postura clásica sobre la cual se cimienta el concepto de la comunidad?, ¿no es esta la lectura inicial que viene a nosotros cuando damos lugar a la representación ideática de lo comunal: agregación voluntaria, sumatoria consentida, masa acumulada con una cierta inclinación? En definitiva, no.

---

<sup>19</sup> A partir de Nancy, podemos entender este término como la desviación espontánea de la trayectoria rectilínea que experimentan los átomos para explicar su agregación con otros átomos. El *clinamen* es la espontánea desviación de los átomos que rompe la cadena causal determinista de su nacimiento, introduciendo así un fundamento físico para justificar la acción libre en los seres humanos y en el azar.

Entonces, ¿a qué intentamos referirnos, con Nancy, cuando decimos *comunidad en exceso* y que en el presente abordaje situamos en la comunalidad de la fiesta? Pues bien, advertir una intención abiertamente trasgresora en el margen de los hechos que pretenden ser enunciados desde fuera de las imágenes festivas, representa por ahora la oportunidad de traer al diálogo estos vacíos, estos hitos/huecos que se refieren sólo al acontecimiento comunitario como rupturas del lenguaje continuo, que para comodidad de muchos tendría que existir por pura secuencia lógica o por pura inmanencia. Los bordes liminales que no expresan, que no dicen nada por ausentes, así como las voces que no se oyen ni se comunican entre sí, son los elementos que permiten en este contexto previo a la fiesta, en la antesala misma que señala más arriba Amanda, entablar una conversación sobre la comunidad. Comunidad discontinua, percibida o recién vista ser sobre los resultados que ha de entregar la propia experiencia cotidiana.

Pero al retornar a la inmanencia de la propuesta inicial, al hacerse visible en lo comunal, es donde precisamente se anula, se aniquila la comunidad, donde diríamos que la comunidad se excede, aun cuando aquello que está o se descubre excedido de la comunidad en las imágenes sobre la fiesta, sólo se percibe o se entiende como perdido, o mejor, extraviado, en el sentido en que una ‘pérdida’ se experimenta como posible en la manifestación plena de la comunalidad total. Plena, inmanente, donde la comunidad misma sólo puede perderse a sí misma en la percepción de la sumatoria de sus individualidades. Diríamos, anterior al movimiento festivo, es decir, circunscrito a cierta espacio-temporalidad previa a la percepción o visualización del montículo festivo (fiesta, celebración, carnaval).

La fiesta entonces, no anula mágicamente el tiempo o la historia anterior a la experiencia del hito, por el contrario la traslada, la hace discontinua, la desplaza. Sin embargo, en ello radica nuestro interés, en la percepción, en el análisis de los modos de dicho desplazamiento, en una forma, o bien de retornar o bien de instalar una nueva sensación de comunalidad. Iván Tobar lo entiende como el sentido nómada de la fiesta:

para mí lo festivo desborda la misma fiesta o lo festivo, porque lo festivo yo lo veo como algo que está interno en uno, que uno lo puede despertar cotidianamente. Uno podría despertar eso festivo que uno lo tiene, yo lo podría descifrar como un continuo andar. Ya sea en la casa, en el barrio, en el mismo trabajo. Lo festivo no necesariamente debe estar ubicado, yo no le encontraría temporalidad [...] el lenguaje que uno visibiliza en lo festivo es esa posibilidad de transitar, para mí lo festivo es más, si se quiere, nómada, no localizable. No necesariamente se necesita de un acontecimiento para ser festivo, el mismo lenguaje que hace que la misma festividad no muera, algo que sea constante en ella, que se mantenga. Por eso entre quienes compartimos lo festivo, el tiempo de la celebración puede prolongarse o encontrarse en cualquier otro momento. (Fragmento de entrevista a Iván Tobar. San Juan de Pasto, febrero de 2014).

Esta sensación está nutrida por un lenguaje que vuelve atemporal la condición del festejo. Un lenguaje que vehiculiza la fiesta hacia un agregado de condiciones que revelan su inestabilidad temporaria, su desapego a las estructuras –hablamos de un poder de instauración que resulta útil a la vida de los sujetos. Hablamos de la relación que se gesta entre la creación y la fiesta: crear para vivir, vivir para festejar.

La historia nos ha acostumbrado a esas temporalidades, linealidades, por ejemplo viene diciembre, arranca enero y luego lo festivo como se lo lee siempre desemboca otra vez en diciembre y en carnaval, en esas temporalidades que de alguna u otra forma marcan lo festivo, pero yo creería que no hay una diferencia radical entre lo cotidiano y lo festivo. Para mí hay una imbricación de las dos cosas que se manifiesta por ejemplo en el mismo hecho de oír música ecuatoriana en un día que no sea festivo y vibrar en la escucha, querer armar la fiesta ahí mismo, para mí es un hecho de que ya se visibiliza lo festivo, o el hecho de que uno coma hornado en casa en un día cualquiera, allí también se registra ese afán por vivir lo festivo. Allí entonces ya hay, de algún modo, creación y vida. No necesariamente tiene que esperar uno que llegue diciembre para que se hagan estos actos, sino que se los vive cotidianamente, para mí no habría como tal una separación tajante entre lo cotidiano y lo festivo, por ejemplo, por esa disposición que tenemos acá para abrir la fiesta en cualquier momento. (Fragmento de entrevista a Iván Tobar. San Juan de Pasto, febrero de 2014).

Se trata en este caso de un tiempo-espacio en el que la vida deja de ser imaginable para volverse vivible, diríamos con Blanchot (1970), inenjaulable, irresumible a lo estrictamente cotidiano. El acto de crear en el cual, según Bajtín (2002), la fiesta no sería la resulta de la forma puramente artística del espectáculo teatral o de la representación

canónica, señalaríamos, ni tampoco el pacto representacional del dominio exclusivo del arte. Por hallarse situada en las fronteras entre el arte y la vida ordinaria, la creación cotidiana se vuelve también sacrificial y nos da a entender su carácter dinámico (p. 13) que influye en la propia experiencia del medio (surorientado). Este dinamismo hace la vida más flexible, mutable y también teatralizable.

En una visión deliberadamente exterior al orden cotidiano pero interior al sujeto que se posiciona en la fiesta, el autor/a-creador/a, que antes habíamos identificado como fiestero/a o festejante, al emplear su vivencia en el desarrollo de la obra (preparación de la comida, de una pieza musical o del discurso inaugural para el festejo), se sitúa dentro de la obra aludida y se le opone a la vez, al ser esta un producto de la experiencia cotidiana. Esto se refiere a la multidimensionalidad de la creación festiva, haciendo de esa creación-actuación un hecho ambivalente, una opinión expresa sobre una situación en evolución en la cual están involucrados los sujetos que expectan y los que participan de la creación simultáneamente. No siendo aquello visto como un mero ejercicio de relacionalidad entre la idea hecha obra y el juicio estético, diríamos, de involucramiento voluntario, sino además percibido en tanto codicia de la imagen como fuente de todo exceso vivencial. Imagen de la fiesta que se mueve como elemento que incluso se antepone al tiempo festivo.

El ser festivo no quiere decir que usted está bailando en todo momento, pero le voy a decir porque sí somos festivos, con el final de la fiesta no se acaba la fiesta, eso no muere allí porque hay una convicción muy fuerte y bastante arraigada en mí, esa formación hace que no termine, sería como ilógico que termine en ese momento, termina como la emoción, como el enfrentarse a tanta gente, pero no termina, uno como que descansa un ratito y sigue buscando nuevas alternativas, nuevas ideas y sobre todo en el campo del hacer, del quehacer, no de manera angustiada, tampoco así, pero uno llega a ese punto en que analiza qué es lo próximo por hacer, porque uno dice: ya toca ir pensando, y ese ir pensando se vuelve un pensar a diario, un pensar de todos los días en función de lo festivo, pensando en otras propuestas. Uno está haciendo ciertas actividades pero uno ya está maquinando ciertas cosas por acá, maquinando, revoloteando [...] Fragmento de entrevista a Pedro Carlosama. San Juan de Pasto, marzo de 2014).



Lugar de la creación. San Juan de Pasto, abril de 2015. Fotografías: Cristian Estrella.

De allí que la experiencia de la creación para cualquier actor-ejecutante en el contexto cotidiano en el cual se desenvuelve, representa un acumulado de sentimientos que sella su actividad creativa y forma parte constitutiva de su imagen, de su estilo, lo cual evidentemente resultaría indisociable de cualquier movimiento estético. Lo estético, como producto, se vuelve eticidad del ejecutante, del sujeto innumerable, al decir de Michel de Certeau (1996), al punto que la vinculación afectiva necesaria entre el creador y su obra (otra manera de decir artefacto para la fiesta), es desbordada por una noción de compromiso con el Otro al provenir de su orbe íntimo cotidiano. Hay desprendimiento, renuncia y donación en ello. Se refiere, de otra manera, a lo referido respecto a la comunalidad anterior al tiempo festivo. Esto en razón de que sitúa al sujeto-creador en una experiencia distinta a partir de la cual comparte con otros su posibilidad interpretativa del mundo cotidiano. Es decir, no se agrega al sentido de lo comunal únicamente en el espacio en el cual comparte, o comparece con otros en el momento de la fiesta, en el desfile, en la celebración o en el espectáculo, pues este sujeto-creador ya se encontraba antes compartiendo con los otros desde el inicio su proceso creativo, cuando le definió un destino final a su artefacto, es decir, le entregó la responsabilidad de presentarse ante los otros en el momento de la fiesta, aun al haber logrado referirse y situarse en la fiesta mucho antes de producirse el espectáculo, mucho antes de presentar su obra y presentarse como obra.

Aquí el cuerpo anfitrión, dispuesto como elemento depositario de la obra, es anfitrión a la vez de otros cuerpos, esto para disipar la idea de una composición integral sujeto-obra en una visión del cuerpo mismo como elemento expansivo de la fiesta. La responsabilidad

del sujeto-creador con la fiesta, obra como mecanismo de vinculación ética entre el motivo y el usuario. Es decir, en una forma de comunicación que envuelve al cuerpo y a sus funciones, –la voz y el oído (el audio), las imágenes y el contexto (las visualidades), la danza y el ritmo (el movimiento), los textos gestuales, literarios y musicales (el lenguaje) – con sus propias posibilidades creativas.

Si entendemos la fiesta en un sentido plural, distinto a la celebración efectiva en una temporalidad conocida (carnaval, celebración o fiesta situada en el calendario), y consideramos que la ambivalencia entre el mundo cotidiano y el mundo íntimo en el cual obra es la clave de su estructura, veremos que tal coexistencia no se resume a la limitación de oposiciones binarias que establecen límites entre sí. Pensaríamos no en un *continuum* en tanto cronología de la fiesta, sino un continuo de labores creativas, ideológico-rítmicas, corporales e íntimas en el momento del contacto, del enfrentamiento no cerrado con otros/as. Sobre esta creación que al ejecutarse se confunde y causa conflicto con la vida, Jorge Alberto Arthuro indica:

Le doy gracias a mi familia, a Cristina, ella no me pone ni el más mínimo obstáculo a nada, ella sabe por ejemplo que yo en diciembre me gasto una buena plata en el vestuario, en todo lo que es carnavalito, y ella me dice palabras que yo a veces repito: “esa es tu vida, gasta lo que tengas que gastar”, y de verdad, esto es mi vida. Por ejemplo yo escribo algunos libros de personajes, ya voy escribiendo con el del año pasado trece libros, trece libros y esos los publico sin pedirle un peso a nadie, mis libros no salen con ninguna publicidad de nadie, yo no me imagino uno de mis libros con una presentación o un prólogo del alcalde, que lo que hace es tenernos al pueblo del cuello, al director de cultura que solamente se la pasa en un micrófono. Yo me endeudo, voy a publicar un libro y me endeudo, hago un préstamo para dar la inicial, sale el libro y trato de venderlo hasta pagar la deuda en la editorial y los libros van saliendo de uno en uno. Alguna vez un amigo escritor decía, ya no vamos a robarle más a la familia, y de pronto tenga razón, pero qué haría yo sin escribir, qué haría sin salir en el carnavalito por dejar de gastarme unos pesos, pues van a extrañar los niños que siempre salen, voy a extrañar yo mismo, va extrañar la familia, todos vamos a extrañar, entonces, sigamos adelante. (Fragmento de entrevista a Jorge Arthuro Bravo. San Juan de Pasto, junio de 2014).

Al sujeto creador, que se divide en ejecutante cuando crea, inventa, moldea y reviste, y en obra cuando porta, lleva sobre sí su propia creación al situarse en la obra desde lo cotidiano; su acción le implica actuar desde dentro del sistema festivo hacia un sistema más amplio del que participan otros creadores-observadores. Allí es cuando lo festivo, como encarnación de movimiento, locomoción del cuerpo social, danza y ritmo por un lado, e ideologías estéticas por el otro, conforma un saber *heteroglósico* que se asienta sobre la cotidianeidad para dar lugar a formas de invención de sentido que, de ser circunscritas a la fiesta, correrían el riesgo de extraviarse y migrar de manera controlada a otros polos - instituciones, aparatos y estéticas homogeneizantes- por los cuales precisamente existe en forma de oposición. Es aquí donde una política de uso de la creación funciona como agente de dislocación de la fiesta, en la medida en que la designación de sus propias leyes, ritmos y lenguajes son anteriores al tiempo mismo de la fiesta, pues no solo el acto de festejar detenta los signos de lo festivo – la creación designa un espacio, un lugar y un tiempo en los cuales celebrar y crear se confunden:

en un principio si no hay una transformación física hay una transformación interior, cuando alguien llega y pregunta por Pedro Carlosama y le dicen “él está trabajando para la fiesta”, entonces ahí viene la transformación, no la transformación física sino la transformación del concepto de Pedro Carlosama, ya no está descansando, ya no está pintando, ya no está modelando para otras cosas, de pronto ya no está decorando, o haciendo cualquier otro trabajo, sino que está trabajando para exponer el producto de su propia fiesta, desde ahí comienza la transformación, una transformación más retórica. (Fragmento de entrevista a Pedro Carlosama. San Juan de Pasto, marzo de 2014).

## **Coda. La minga y el juego en el barrio: vehículos de la celebración**

*“El juego es pues un medio en el que al menos una de sus funciones es hacer visible el ‘tiempo del deseo’.”*

*Mayol, de Certeau, & Girard (2006 p. 101)*

Unos meses antes de haber comenzado la escritura de este apartado, caminando precisamente cerca de mi antiguo domicilio, presencié en el barrio Santa Bárbara un hecho que resolvería la idea de aproximarme a otros vehículos de la celebración, distintos a los que había contemplado y que de manera habitual, siendo tratados con cierta suspicacia, quizá no lograrían referirse a los sentidos de lo festivo. Lo cierto es que, al comprender las asociaciones que logra producir con la fiesta, este movimiento incidental de la experiencia terminaría siendo para mí revelador.

En una de las casas que hace tiempo, incluso desde el momento en que surgiera el barrio Santa Bárbara, había sido levantada en un solo piso, conservando el modelo original de las construcciones del suroriente, se reunían muy temprano hombres y mujeres que a juzgar por sus indumentarias eran trabajadores de la construcción. Bajaban de vehículos que además de transportarles, traían consigo los instrumentos que seguramente habrían de acompañar una sostenida jornada laboral. No fue difícil notar que en ese lugar ocurriría un esperado acontecimiento, un movimiento familiar que suspendía la experiencia cotidiana del barrio. Era necesario esperar para ver qué posible desenlace tendría, pues los ajeteos de personas que iban y venían, entraban y salían de la desvalijada casa, simulaban la antesala de una gran celebración. Como se trataba de una acción no calculada entre mis rutinas de observación, no tuve conmigo los medios para registrar el evento, así que simplemente me dediqué a presenciarlo, a participar de la visualidad que de él se desprendía, sentado afuera en una de las tiendas de la cuadra.

La jornada fue inaugurada por la instalación de un par de tremendos bafles que amplificarían la música para amenizar la obra. Acto seguido, lo primero en oírse en la prueba de sonido fue el nada convencional albazo “Pajarillo”<sup>20</sup> en voces del dueto ecuatoriano Benítez-Valencia: “Pajarillo que cantabas/ una mañana serena/ y una mañana serena/ a unos das el alivio/ y a mí me aumentas la pena/ y a mí me aumentas la pena”. Solo el alto volumen aseguró la fidelidad del sonido y la efectividad de las tramas del cableado hechas por un muchachito que tejía con gran habilidad, además de subir y bajar aparatos para disponer con gracia el fondo melódico de la fundición. Revelado el detalle sígnico de la faena y habiendo descartadas las implicaciones implícitamente celebrativas del acontecimiento, había decidido salir del lugar.

Pero cómo no quedarse a oír de corrido más albazos, yaravíes y valeses que seguramente seguirían al anuncio rítmico de la primera melodía de prueba, bastó con recordar una alentada noche acompañada de musicalidades del sur en la que mi padre en una conversación nutrida nos reveló los asuntos del festejo, con los que narraba los preparativos de lo que sería una jornada similar en su propia casa: al verle alistar con destreza los elementos, al sentir su afán por asegurarse un buen número de convidados y garantizar abundantemente la comida y el licor, regularmente, un gran cerdo que él mismo buscaba, compraba y pelaba y mucho aguardiente sin anisar, necesarios para el despliegue acostumbrado de familiares, vecinos y amigos, comprendí entonces que las similitudes que este evento mantenía con la fiesta eran enormes; guardaban con excepcional parentesco rutas de expresión que le eran equivalentes: reuniones anteriores para la definición táctica de roles y menú, cálculos siempre sobredimensionados del gasto, tensiones y disputas familiares por la inversión prudente o excesiva, movimientos angustiosos del grupo anfitrión y adelantamientos consagrados a nimios detalles de la ordenación del espacio.

Era necesario quedarse a presenciar por más tiempo el ejercicio, más ahora cuando había comenzado a reconocer que el locus de origen y resolución del festejo que tenían

---

<sup>20</sup> La canción puede escucharse siguiendo este link: <https://www.youtube.com/watch?v=AVX6P4WJfig> . Consultada el 25 de junio de 2015.

lugar afuera de la casa eran una seña distinta, contraria a la espacio-temporalidad acostumbrada de la celebración, pues ocurría en el lugar que en el futuro sería la casa de habitación de los anfitriones, es decir, se alzaba sobre las bases de una idea, de una ilusión, pues la excusa empírica del festejo aún no estaba dada ni acordada, era, desde ese momento, la promesa de una celebración mayor, era el lugar de una fiesta por-venir.

En el instante, no había modo ni tiempo de preparar con recelo y preservación los lugares de estancia de los invitados, ni las lozas que recogerían elaborados y bien presentados platos, tampoco estarían los invitados perfectamente vestidos para la gala, pues componían aquí más la mano de obra que aseguraría el resultado final del convite, que el contingente celebrativo del festejo. Sin embargo, aquello que el producto mediado por la pretensión de apoyo al dueño de la obra, reclamaba, al final de todo examen, era la necesidad de recibir a cambio una parte de la celebración, el festejo auspiciado por la comilona y la sostenida tarea de la libación. Era suficiente notar como se confirmaban cuatro elementos que en el momento eran definitivos para advertir la potencia del festejo: la excusa para el encuentro (el trabajo colaborativo), la música para otorgar el ritmo (trama musical del sur), el licor para encumbrar los ánimos y el grupo de convidados para resolver el convite.

Pero mientras observaba y escribía, hizo su llegada quien al parecer era el dueño de la futura casa, o al menos, el responsable financiero de la obra. Bajó del baúl de su carro dos cajas con cerveza, algunas botellas de aguardiente y varias ollas, que a juzgar por el tamaño y el hollinado asiento de los trastos, tendrían adentro la comida lista –bien frita a fuego de carbón o leña– para los obreros-comensales. Todo indicaba que habría en ese lugar una gran celebración, pero bien podría tratarse de una más de las obras acostumbradas en el barrio: ¿qué podría tener entonces de distinta la fundición de una placa de concreto en una casa de la cuadra, a otras obras de su misma naturaleza?, ¿por qué valdría la pena quedarse a presenciar el hecho?

Habiendo comenzado el trabajo de mezcla de los materiales (cemento, piedra triturada, agua y arena), dispuestos ya en sus lugares los “invitados” y definidos los roles por el capitán de obreros, en un extremo de la calle –cerrada ahora al tráfico para efectos de no interrumpir el libre transcurso de la obra y apoderada la cuadra entera por el pleno ruido de la música ecuatoriana–, el dueño de casa salió a recibir a quien parecería ser uno más de los invitados. Llegó el padrino, se oyó decir en el susurro de la señora tendera, mientras el hombre gritaba grandemente: “Si ve, ahora le tocó a usted compadre” al bajar de un carro acompañado de su esposa y dos de sus hijos. Uno de ellos, al parecer el mayor, traía en sus manos una canasta cargada de “cuetes”, serpentinas y voladores –“es para el cierre Don Miguel, aquí le mandó mi abuelita” – dijo el muchacho.

Después fueron los vecinos del festejante los siguientes en llegar, al notar sus trajes, vi que traían gorras, sombreros, overoles y ropas desteñidas, y herramientas que les acompañaban, baldes, cubetas y palendras, supe que venían en son de ayuda. Fue extraordinario reconocer que lo que presenciaba en ese momento, era, a una cuadra de mi antigua casa, el acto sólido de una vieja práctica que conserva una asombrosa vigencia entre nosotros los del sur: estaba observando el entame de una *minga* o *minka*, como dicen en quechua. El trabajo de varios para beneplácito de algunos, pero con beneficios y gracias para los convidados en una suerte de compromiso del retorno y el don prestado.

Una vecina le decía a mi mamá que las papas que sembramos no nos iban a alcanzar para todos, entonces ella le dijo: puede que no nos alcancen para todos, como antes, en abundancia, pero la satisfacción de compartir lo sembrado entre todos eso es lo importante. En la minga por ejemplo uno dice yo voy a llevar el ají, otro dice, yo voy a ayudar a sembrar, otro dice, yo voy a ayudar a deshierbar, porque como en el contexto de la minga cada quien aporta un poco de lo suyo, no siempre hablamos de cosas materiales, por ejemplo un vecino dice una Loa, otro dice una Retahíla, un amigo dice un chiste, otra dice una chanza, eso los hace vivir nuevamente a ellos y se está viviendo nuevamente a través de la minga la vida de “adelante” como decían nuestros abuelos. La minga que es trabajo, convivencia y lenguaje. Entonces, mire que lo festivo está adquiriendo entre nosotros nuevamente un sentido fundamental, esa ventaja que tenemos de saber de dónde venimos y qué es lo que celebramos, eso nos hace reconocernos entre los mismos, entre nosotros. (Fragmento de entrevista a Luz Amanda Jojoa. San Juan de Pasto, marzo de 2015).

Lo interesante del suceso fue reconocer, como en el ejercicio de una de las prácticas del habitar en el barrio, de vivir en el suroriente, se conjuntan con vigencia los signos de la fiesta, fuera de los ciclos habituales y permitidos de la celebración. No hablamos aquí del carnaval, de la fiesta patronal, de la fiesta del barrio o del cierre del año –elevaciones conocidas del discurso celebrativo– hablamos de la obra cotidiana, de la creación doméstica, del ingenio innumerable de las artes de hacer, definir y crear el espacio, del recurso del trabajo que celebra los vínculos entre vecinos y revela las ligas familiares y legitima las formas menos convencionales de las componendas patriarcales como el compadrazgo, reúne en un mismo acontecimiento, formas de la celebración dotadas de lenguajes y modos de expresión cotidianos que nombran en favor de la edificación de afectos, compromisos, aspiraciones, promesas, prácticas de solidaridad y revelación intimidades, hablamos entonces de los sentidos de lo festivo en el suroriente de Pasto.

Antes, en una de las primeras conversaciones que tuve con Ramiro Egas, caminando con uno de los más veteranos habitantes del barrio Lorenzo de Aldana, ya se me había advertido la importancia del citado movimiento:

Aquí había una cuestión muy especial, el barrio se construyó con un sistema de autoayuda, *la minga* o la mano prestada fue la principal labor que permitió que la vecindad se organizara y se conformaran grupos de trabajo para el beneficio de todos. Es decir, lo que hay aquí es un ingenio y una creatividad para la solidaridad que se constituye en un método altamente singular que sirve para ayudar a otros y disfrutar en el acto. Primero porque quien quiere trabajar ayudando a quienes están atrasados en los trabajos de construcción de sus casas, lo hace sabiendo que después él recibirá beneficios, por eso cuando trabaja a la vez celebra. Quienes conocen un poco de algunos oficios son quienes orientan a quienes lo desconocen, hay grupos de albañiles, grupos de carpinteros, grupos de pegadores de baldosa, grupos de personas que sacan tierra, pero hay quienes dirigen y quienes orientan a quienes no tienen experiencia, ellos son prácticamente, los maestros que ofician el acto. Así es como se ayuda a construir muros, a pegar ladrillo, a enduelar, a pavimentar el interior de las casas. Por supuesto que después de la minga, la terminación de la obra era lo mejor, porque allí, después de la labor cumplida, venía la bulla y sin miedo se encendía la fiesta (Fragmento de entrevista a Ramiro Egas. San Juan de Pasto, marzo de 2014).

Después de un tiempo, como si se tratara de un regalo del recuerdo, de una mágica pasada de la memoria, mis padres liderarían un proyecto familiar que requirió de los mismos oficios que antes había presenciado. No puede estar allí, pero el hecho, retratado por mi sobrino, entraría a corroborar, quizá como herencia de haber vivido en el suroriente y como práctica de la memoria, heredada de las formas más antiguas de participar a los otros, el carácter festivo de convidar a vecinos, familiares y amigos en un acto de comunicar con eficacia los triunfos, las vicisitudes y los dolores más sobresalientes de la vida que se corroboran sin temor en la fiesta.



“La fiesta de mi abuelo 2”. San Juan de Pasto, febrero de 2015. Fotografías: Daniel Estrella Ojeda

Sin embargo, al inicio de este apartado anunciamos dos elementos que vehiculizan la celebración en el suroriente, el primero, ya expuesto: la minga en tanto retorno festivo del trabajo y actitud solidaria del festejo, con fines prácticos en la elaboración de otra de aquellas obras del habitar el barrio y la experiencia cotidiana. El segundo es el juego como práctica disyuntiva en la habitabilidad cotidiana. El asunto será cómo notar que el ingreso a los sentidos de lo festivo puede darse también por la vía del juego. Para agilizar la experiencia, será necesario volver a mi padre.

¿Pero qué testimoniar él podría sobre este aspecto, si más allá de su labor cotidiana de comerciante asiduo, sus únicas diversiones, hasta donde yo lo supe, se ceñían a los deberes paternos y a las celebraciones entre familiares y amigos? Yo nunca había visto a mi padre sentir emoción o desplazar su oficio por una actividad de la que sacara provecho su deseo, su afición y dejara alimentar su vibración de lo que el cuerpo le propusiera a modo de sacudón, zarandeo o sobresalto. Su aspecto lúdico era para mí quizás el más cifrado de sus rostros.

Pero un día, al caminar con él por el suroriente, buscando que me contara historias sobre el barrio, y esperando que sus referentes fueran prevalentemente los del *buen comer*, de los cuales, entre otras cosas, había aprendido importantes referencias sobre sus formas de festejar, se detuvo sobre un gran lote vacío del barrio Lorenzo, a un costado de la cancha de fútbol de don Mauro López, y me dijo: “esto es lo que más extraño del barrio”, indicando con la mano el lote contiguo, y como por acción misma de la privación que le produjo el estruendo de un golpe seco de mano para seguirle el rastro por los aires a una pequeña bola de goma, despedida con violencia por un hombre zurdo, corpulento como él, se detuvo, sin pactarlo, a presenciar *el juego de la chaza*.

Lo siguiente que dijo fue: “ese tipo tiene fuerza, se necesita tener mucha fuerza en las manos y tenerlas bien curtidas para pegarle así. Se nota que lleva tiempo jugando, debe tener esas manos callosas, y debe estar bien comidito. Después supe que siendo joven en sus años de vida en el pueblo de San Lorenzo, al norte de Nariño, participaba cotidianamente del juego “a mano limpia” de la chaza. Luego, al trasladarse a la ciudad, solo los primeros años de estancia en el barrio Mercedario le habían permitido dedicarse durante los fines de semana al “juego del sur”, al “tenis pastuso”.

El juego al que se refería mi padre no precisa de elemento alguno para practicarlo, aunque existe otro juego con la misma denominación que requiere de una raqueta cubierta en cuero templado, una suerte de bombo andino, para golpear una bola de tamaño mayor a la utilizada en el juego a mano abierta. Se juega sobre un terreno abierto, plano, que es

demarcado empíricamente por los participantes del evento para simular las áreas y medidas de una cancha. En la actualidad es ampliamente practicado, incluso con fines competitivos, en países del sur como Ecuador, con el cual, al parecer, se comparte el origen de la afición en el sur de Colombia, y en países europeos como España por la similitud con otros deportes de su interés. Pero no daremos aquí ni las definiciones, ni buscaremos los orígenes históricos, ni indagaremos en las maneras con las cuales se asentó en la ciudad y logró convertirse en un escenario de tanta afición entre los pastusos, particularmente en el suroriente de la ciudad.

Queremos hallar en esta práctica, algunos signos de la fiesta, de los cuales pudimos sospechar a partir de la conversación con don Orlando Estrella. El juego, al decir de Michel de Certeau, como práctica específica de una sociedad se refiere a una operación productora de acontecimientos que diferencian, dan lugar a espacios donde las jugadas son proporcionales a las situaciones bajo las cuales se desempeñan, los juegos formulan y formalizan no solo sus propias jugadas, sino que además constituyen formas de la memoria que almacenan y clasifican esquemas de acciones que se autorregulan por estar separados de los “combates cotidianos que prohíben ‘descubrir su juego’ y cuyas apuestas, reglas y jugadas son de una complejidad demasiado grande.” (Mayol, de Certeau, & Girad 2006 p. 27).

Jugar en este contexto siempre ha sido mucho más que practicar un deporte. Las apuestas que se elevan, las comidas que se consumen durante el juego, los espectadores que participan y animan, las bebidas que se surten, los negocios que se transan y los encuentros que se producen, hacen del juego de la chaza en el suroriente una práctica diferencial: “Este es un juego bonito -seguía explicando mi padre-, lo primero es tener un buen grupo de atajadores que no dejen pasar la bola al tercio de la cancha de uno, yo no era tan bueno para eso porque se necesita agilidad y yo siempre he sido pesado. Yo era buen sacador, eso sí, por el tamaño de las manos y por la fuerza que siempre he tenido en los brazos. Los que atajan tiene que ser como los bailarines, ágiles y propios para dar brincos.” (En conversación con Orlando Estrella. San Juan de Pasto, junio de 2015).

Mientras hablábamos, comíamos trozos de fritada con yuca (carne de cerdo adobada y frita en grandes pailas a cielo abierto) y tomábamos cerveza. Las casetas y toldos que se levantan a un lado de la “cancha”, además de ofrecer permanentemente sopas de arroz con carne de res, sancochos de gallina de todos los precios, empanadas de añejo y de harina, tostado (granos de maíz capia fritos con pequeños trozos de carne de cerdo), café con tortillas y papas cocinadas con queso, entre otras delicias locales, despachan aguardiente y cerveza en grandes cantidades. La música que se escucha suele estar compuesta por las más conocidas variaciones de los ritmos tropicales y en especial las cumbias peruanas y ecuatorianas que se fugan y se confunden entre toldos y casetas. La cuestión entonces, propone una escenografía que concuerda profundamente con la plaza de mercado y la plaza pública, juntando en el juego, la comida y el encuentro, actos del celebrar que desbordan el rigor mismo de los movimientos cotidianos, pues se juega chaza en días ordinarios, fines de semana y festivos. El juego reglado y competitivo, a excepción de quienes lo practican, termina siendo solo el telón lúdico que propicia el festejo y auspicia el encuentro, las apuestas, el comercio de vehículos e inmuebles, además de la firma invariada resultante del acontecimiento: la borrachera antes de ser levantados los negocios y finalizado el último “chico” de chaza. Allí lo carnalesco figura en un sentido adjetival y no necesariamente como acto de pura exposición del goce en tanto “espectáculo ordenado” en medio de su acusada insubordinación.

A mi comadre Rosita,  
ya no se le ve por la casa, ay no,  
solo se la pasa en El Ejido,  
por el estadio o por la plaza,  
su marido siempre se le escapa,  
se la pasa jugando chaza.

Que por la mañana,  
sale y se le va,  
pelotica en mano y con su raqueta  
se va a jugar (Bis).

Con la olla, con la olla  
de la chara, de la chara.  
Con la olla de la chara buscando a su marido  
en la chaza está (Bis).

Por arriba, por arriba,  
por abajo, por abajo.  
Por arriba, por abajo con la olla de chara,  
buscando a su marido que en la chaza está (Bis).

Ya no hace, ya no hace  
colaciones, colaciones.  
Ya no hace colaciones, por arriba, por abajo con la olla de chara  
buscando a su marido que en la chaza está (Bis).

Ni panuchas, ni suspiros,  
ni panuchas ni suspiros, ya no hace colaciones  
por arriba, por abajo con la olla de chara  
buscando a su marido que en la chaza está (Bis).

[...] Chaza y a jugar chaza,  
se le sale de la casa,  
ya ni siquiera la abraza,  
y ya no come en la casa (Bis).<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Canción “La Chaza” compuesta e interpretada por el conocido grupo nariñense Sol Barniz. Puede escucharse siguiendo este link: <https://www.youtube.com/watch?v=62RQrbJfTvE>. Consultada el 25 de junio de 2015.

## SALIDA

*Cómo dicen que no se goza,  
que no se goza, que no se goza,  
ay ay ay, yo gozo mejor que el dueño,  
ay ay ay, yo gozo mejor que el dueño.*

*Qué bonito corre el agua,  
debajo de los almendros, así correría mi amor  
si no hubieran malas lenguas.*

*Dame de tu boquita, de tu boquita  
lo que tú comes,  
como dan las palomas ay, ay ay  
a sus pichones.<sup>22</sup>*

*Ricardo Mendoza*

\* \* \*

Los sentidos de lo festivo en la producción de corporalidades y las políticas de lo íntimo, transitando en la cotidianidad del suroriente de Pasto, son las categorías fuertes de este análisis al obrar como interfaz a lo largo de la experiencia. Las cristalizaciones visibles en el tiempo cotidiano provocadas por lo festivo en intimidades y cuerpos, las ritualidades cotidianas que funcionalizan y agencian los acontecimientos, así como sus implicaciones en la experiencia humana, hicieron que me aproximara a la *heterogénesis de lo íntimo*, puesto el énfasis en trayectos disímiles que se mueven entre la cotidianidad de la vida y la atemporalidad del festejo. Habitantes y antiguos moradores de esta zona de la ciudad expresaron y tramaron para mí los sentidos de lo festivo entre lenguajes que bordean las acciones de la memoria, que defienden el ritmo y agencian las imágenes narradas por sus modos de habitar, de vivir la casa, andar el barrio, cifrar la cuadra y ocupar el andén. Ellos/as construyen, alteran, evocan y crean sus espacialidades festivas.

---

<sup>22</sup> Canción: ¡Así se goza!, albazo escrito y compuesto por Ricardo Mendoza, interpretada en la versión citada por los Hermanos Miño Naranjo. Puede escucharse siguiendo el link: <https://www.youtube.com/watch?v=12QGC4GQJVE>. Consultado el 25 de julio de 2015.

Este movimiento ayudó a componer un ejercicio que, al ser narrado *desde adentro*, facilita al lector/a saberse inmerso/a en la reiteración y la rutina, para ser “imbuido/a” por el “interior” de un relato que hace parte de una historia vital expresada en ámbitos de la intimidad y el cuerpo expandidos. La casa y el barrio ayudaron a forjar esta escena sobre la cual se narra.

La resulta en el enfrentamiento con lo festivo reclamó un discurso interpretativo, de tal manera que ni los elementos que le son inherentes, ni aquellos a los cuales se conjunta para componer el análisis (los eventos o los signos materiales de la fiesta) le fueran a la vez estatizables o reconocibles en el contacto o la “obturación” de la máquina que produce la “fotografía” del espectáculo. Por el contrario, se buscó más bien que lo festivo se moviera para distorsionar, para “cotidianizar”, pues su locomoción compone el decir del acontecimiento festivo desde la producción de unos signos que viajan, se fugan y retornan al proceso de su producción.

\* \* \*

Respecto a las conclusiones de orden metodológico hay que partir de las que se relacionan con el trabajo de campo. El ejercicio principió como excusa en la necesidad de regresar a un espacio del cual tuve que salir, sin embargo, el afán, el deseo de volver como recompensa de la memoria, hizo de este retorno una excusa personal y por ende política, para componer un modo de *decir-nos yo-nosotros/as* en fiesta.

En lo festivo convergen saberes múltiples de la cotidianidad, prácticas del espacio y del cuerpo en el suroriente de Pasto que indican varias maneras de experimentar la vida (la fiesta como experiencia), no necesariamente mediadas por la percepción sensible del sujeto feliz, o del sujeto en fiesta, sino que se hallan envueltas en acontecimientos mediados por la nostalgia, la creación y la vida. En ese ejercicio por situar el problema de investigación, se privilegió la propia versión de quienes recorrieron conmigo en la intención de comprender el funcionamiento de la condición intimidad-fiesta. Al obrar entre distintas espacialidades,

distintas formas de leer el suroriente, la indagación por el contexto no se hizo de modo situado, como si nos plantáramos sobre un espacio que está quieto. Por ello caminamos, recorrimos -circulamos física y simbólicamente-, recurrimos al recuerdo, a la memoria, para transar los significados. Desde las caminatas que hacía con mi familia, con mi padre, siendo niño, hasta esas sensaciones o emociones que se vinieron a mí cuando mencionaba la palabra fiesta, se desprendieron maneras de narrar el ejercicio. Fue necesario caminar el suroriente, recorrerlo, recordarlo, fotografiarlo, filmarlo, mirarlo desde una visión panorámica, soñarlo. Alejarme de él, entrar a él, volver a moverme por la cuadra donde crecí, reconocer las caras de quienes fueron mis vecinos, mirar distantes aquellos rostros que ya no me conocen, bordear esas espacialidades donde antes jugué y desde donde hoy tejo el discurso que aquí queda.

La tienda del barrio, la cancha de fútbol, el parque, la cuadra, el andén, el umbral de entrada a la casa grande, todos estos lugares que refuerzan y potencian esta noción de lo festivo al hallarse dotados de saber y de memoria, pues cuando hablo de fiesta es indisociable la relación que se forja con el espacio. Entonces, aunque se recurra de manera sostenida a lo largo del trabajo a la idea de lo festivo auspiciada por la fiesta familiar, vemos que esta noción misma se excede en el espacio, excede el espacio del domicilio y de la casa y se recobra en la calle.

Es presentar maneras otras de acceder a la experiencia sobre la cual intenta edificarse un discurso académico. Narrar y ser narrado por el trayecto, por la propia acción del caminar, ser interpelado tanto por el espacio, a modo de recuerdo del barrio, como por las prácticas del comer, saborear, probar, excederse y aguzar el propio cuerpo al rigor del festejo en el suroriente. Sara Pink (2007) me ayudó a comprender la utilidad de estas rutinas. Bailar con ellos/as y desequilibrarse para hallar el propio ritmo, el tono, el pulso del ebrio que dice con “dejito tristón”: ¡volvamos a la fiesta!

El trabajo de campo funcionó en la medida en que hizo de estos vínculos, formas útiles para acceder al relato antes que al concepto. No alejarse del afecto, de la emoción, de

la gracia del recuerdo y la nostalgia consagradas, movilizaron la indagación y le otorgaron cuerpo al trabajo. Esta situación táctica del ejercicio en la tarea por la comprensión, hizo que las sensaciones tomaran partido y retornaran la experiencia a modo de escritura en el texto. Fue incluso la propia fuerza de la cotidianidad con la que volví a conectarme, la que me hizo que dejar de lado mis habituales rondas musicales para ceder espacio a sonoridades que dicen y cuentan del suroriente sus ritmos y sus prácticas del vivir cotidiano. En cuestión de músicas, regresé tanto a Don Medardo y sus Players como al Dueto quiteño y a los Hermanos Miño Naranjo. Volví a Sol Barniz, Trigo Negro, Afrosound, Los Mirlos, Pastor López y al Trio Fronterizo para untarme, otra vez, de grandiosos pulsos festivos del sur. Los duetos Valencia & Aguayo y Benítez & Valencia, Julio Jaramillo, Azucena Aymara, el grupo Néctar, Olmedo Torres y Juanita Burbano, inauguraron la escritura y me acompañaron en el camino de largos y constantes viajes que hice desde Bogotá hasta mi natal Pasto. Todos/as me acompañaron a guisa de cómplices que me auspiciaron en la negativa a desprenderme de los afectos que me proporciona el suroriente. Aunque ahora mismo se devuelvan como una pesada melodía y un terco verso, sin duda comprometen hoy mis análisis y los resultados de este trabajo. Sin embargo, es un gran alivio acertar, que esta aprobación, este “pase” académico, devienen un gesto político en la comprensión y en la vida cotidiana.

Narrar, acudir a la metáfora, al relato, a la voz llana, son recursos que definen y marcan esta investigación.

Debe reconocerse también el reto que significó hacer uso de la visualidad como lenguaje y como método para dejar de suponer que lo visual y las visualidades de los lugares, contextos y personas, revisten accesorios de la investigación, o sirven solo como apoyos que refuerzan o ambientan los discursos. Siento por ejemplo que, al mirar la pieza audiovisual que acompaña este trabajo, el tono, el ritmo y el destiempo que lo componen dicen su propio discurso y elaboran un genuino relato sobre la noción que logré construir alrededor de lo festivo en el suroriente.

En el mismo sentido, el papel del video y la foto fija en la administración de los signos de la fiesta y la función de éstos como artefactos para la recordación, por ejemplo, indican, entre otras cosas, aquello que se quiere recordar y hacer recordar a los usuarios, es decir, definir qué es lo recordable (grabable) y qué es lo mostrable de la fiesta. Esto era una práctica habitual entre las familias del suroriente, invitar de nuevo a los más cercanos a presenciar extemporáneamente alrededor de la grabación de la fiesta. Al mirar el video, el registro, los espectadores/as tenían la posibilidad de ver desde otro lugar los sucesos, podían reeditar su versión de la fiesta, aunque el control (lugar) del significado de esta, de cierto modo ya hubiese sido acordado en el ejercicio de la edición o el retoque.

Las fotografías, el uso de éstas en la provocación del discurso y la memoria o el descubrimiento de viejos videos familiares en el servicio que prestan cuando el relato se agota, indican el poder creativo de estas herramientas. Recuerdo que entre el record de videos familiares asociados a las fiestas y paseos, hay uno en particular que ofrece buenas posibilidades para comprender los modos y lenguajes a través de los cuales se relaciona una fiesta “ajena” con el barrio. El no estar invitado no siempre resultaba un problema para conocer algunos detalles, los básicos del asunto, suficientes como para armar un relato sobre la fiesta. Bastaban algunos detalles que saltaran a la vista y luego fuesen susceptibles de ser zurcidos a las imágenes o sonidos de la noche, a la madrugada o al día siguiente: los carros parqueados fuera de casa y conducidos por hombres, mujeres ebrias o adolescentes sobrios e inexpertos, los reductos de botellas en el umbral de la puerta, incluso, la compra de helados, gaseosas, analgésicos, cervezas, o líquidos para calmar la sed de la resaca en la tienda de la esquina, testimoniaban al exterior los signos más reveladores del festejo. En el video de la fiesta de matrimonio de la segunda de mis hermanas, por ejemplo, se alcanza a ver, luego de la llegada estridente del carro familiar -atados a la defensa trasera tarros y latas vacías que anunciaban el arribo de la pareja de recién casados- a dos vecinas y un par de niños asomarse desde afuera por el antepecho de la ventana principal de la casa, para presenciar la reacción de los invitados ante la joven pareja de esposos, que hacía su ingreso a la sala atiborrada de gentes que usaban trajes brillantes. Quizás esto habría sido suficiente para que la fiesta se desplegara imaginariamente entre los vecinos del barrio, ajustándose al

relato todo tipo de detalles, inventados incluso para reafirmar, enaltecer o ridiculizar el acto.

La escena deja ver cómo el impedimento por ingresar a la fiesta era un interdicto apenas formal y fáctico, un detenimiento irreal que no cifraba del todo la experiencia del *estar adentro*, ni impedía la trasgresión del lenguaje con el que se archivaba el recuerdo. La intimidad recelosamente guardada por los oficiantes, se fugaba otra vez al exterior entre quienes no poseían la “boleta” de entrada al espectáculo. Cómo me habría gustado que una de aquellas mujeres, o el niño que husmeaba aupado en hombros de la madre me contaran su versión de la fiesta. El relato quizá sería más completo. Por supuesto, no logré hacerlo en ese momento, pero lo concreté varios años después en una conversación que tuve al visitar el barrio con una de las mujeres de la escena. El diálogo informal se selló con la valiosísima y definitiva pregunta: ¿Todavía hacen fiestas en su casa?

Siguiendo a Pierre Mayol “La exterioridad (en este caso, el barrio) se interiorizó, y de pronto el interior se exteriorizó en este espacio que se reapropio, pues se convirtió en una exclusividad, es decir, en algo que cobra sentido por oposición” (Mayol, de Certeau & Girard 2006 p. 52), es decir, precisamente por estar afuera de la fiesta y no al interior quienes no fueron invitados, además de administrar su propia versión sobre los hechos de la fiesta, recrearon, interpelaron, impugnaron y pusieron en duda la eficacia de la noción de la intimidad al deslegitimar su poder de clausura. Solo la fiesta en el barrio logró tal exposición.

\* \* \*

Hay otro grupo de conclusiones que están estrictamente relacionadas con las categorías del trabajo: *la intimidad y la fiesta*, cruzadas por *el cuerpo* e intervenidas por *la creación* cotidiana. La pregunta por qué o quién me arrojó hacia este ejercicio es respondida por los mismos fragmentos de lenguaje expuestos y urdidos en el texto,

pertenecientes a quienes crean, preparan, organizan, interpretan y ejecutan la fiesta; aquellos/as creadores/as innumerables, inventores/as de fiestas y mundos.

Para ello necesita primero concluirse que el trabajo tiene una intención por evidenciar el poder trasgresor de la fiesta respecto a la fiesta misma en el contexto en cual se produce. Esto en la medida en que el carnaval de Pasto ha logrado recoger un gran número de acepciones, sentidos y significados alrededor de lo festivo, cosa que es perfectamente posible, no obstante, la idea y la propuesta del trabajo pretenden hacer que la noción misma de fiesta se fugue de su propio concepto, se le escape al poder y al dominio del binomio fiesta-carnaval y nos ayude a comprenderse a sí misma en el contexto de la creación cotidiana. Hay momentos o puntos en los que naturalmente fiesta y carnaval coinciden, convergen, se confunden, pues no queremos hacer de la fiesta una categoría mayor que contenga, por ejemplo, al carnaval y a otras celebraciones quizá menos masivas, lo que se pretende es que la noción de fiesta planteada en el trabajo, se fugue de la noción eventual, de la eventualidad misma de la fiesta, y se concentre, se condense en la *restancia* (Cragolini 2007) de este hervidero cotidiano. Esto quiere decir que la fiesta, para mí, además de condensar prácticas y saberes cotidianos, tiene una profunda fuerza trasgresora que se supera a sí misma, que se hace política dentro del contexto en el cual se desenvuelve.

Lo que quiero concluir es que estas formas de vincular la celebración con el triunfo, con el deseo, con la aspiración, el afecto o el agradecimiento, hacen que los sujetos en el suroriente desplieguen una cantidad de formas de expresión que no necesariamente desembocan en el carnaval. El cerdo hornado, la preparación del cerdo hornado, la compra del animal en pie, la búsqueda de los ingrediente alrededor de la comida, la preparación técnica de los lugares donde se hará la fiesta, los rasgos de solidaridad que se tejen en estas escenografías, coloquiales o cotidianas, hablan de estos saberes y formas de expresión irreductibles que podrán aparecer en el carnaval, pero que se han deslizado hasta este a partir del vivir cotidiano.

No solo el acto de festejar detenta los signos anunciadores de lo festivo, la creación cotidiana designa un espacio, un lugar y un tiempo en los cuales celebrar y crear se confunden. Por eso asumo lo festivo como un lugar en disputa y evitar que el carnaval, en tanto evento, al ser potentemente expansible coopte o logre hegemonizar del todo el significativo “fiesta”. En esto se plantea la seña de una sospecha.

Iván Tobar, por ejemplo, uno de los personajes del relato, ingresa al carnaval mediante los afectos y los vínculos celebrados con los amigos del barrio. Es decir, el ingreso al carnaval se da para Iván a través de mecanismos distintos al evento, al espectáculo, relacionados más con la cotidianidad del barrio que con el deseo de la contemplación estética. Esto es interesante en la medida en que pone en evidencia otras vías de entrada al acontecimiento carnaval, mediadas en este caso por la pertenencia a un espacio determinado de la ciudad, lo cual puede expresar de los participantes de la fiesta, vínculos distintos al celebrativo, es decir, al mero goce que propicia asistir al desfile del carnaval. Los vínculos que muestra Iván con el carnaval parecen estar mediados por lo afectivo, primero, porque habla del vínculo y la entrada que tuvo al carnaval a través de procesos de investigación con un miembro de su familia y segundo, porque representa la posibilidad de coincidir con sus amigos de barrio que están por fuera. La celebración abre paso allí al reencuentro, a la convergencia entre seres queridos. Allí es cuando la fiesta rompe su carácter, al parecer indisciplinado, arrojado fuera del plano afectivo y concentrado puramente al goce y se sitúa en un nivel de vida donde se es preciso existir en simultaneidad con alguien, coincidir con alguien que se encuentra ausente en el espacio de lo cotidiano. La fiesta promueve los afectos y permite concentrar en ella motivaciones otras que llevan a los sujetos a celebrar o participar al festejo, más allá incluso del goce del cuerpo y los sentidos. Prueba de ello es también la fiesta de San Sebastián de Amanda Cortés.

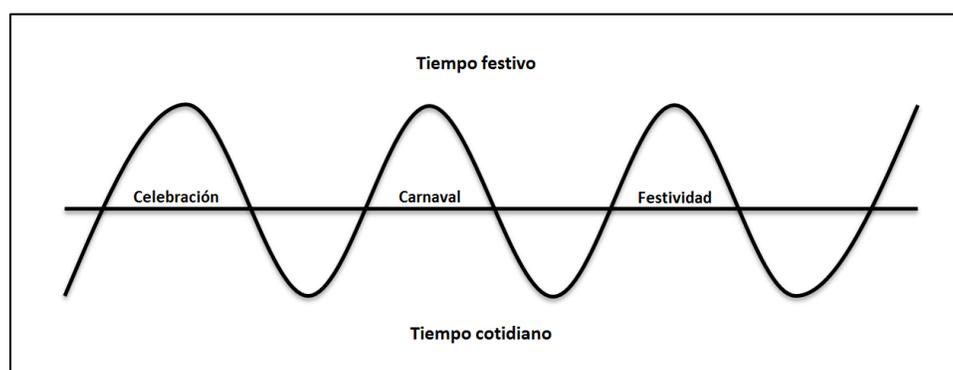
Es por ello que resultan tan poderosas nociones como la del fiestero/a. Esto hace alusión a la responsabilidad entregada a un habitante del barrio, miembro de un grupo, de la parroquia o del conjunto social, a quien o a quienes les son conferidos deberes en torno a la

preparación, disposición u organización de la fiesta. El fiestero/a adquiere visibilidad social como agente que propicia el evento, que tiene responsabilidades adquiridas, transmitidas y conferidas, quien además debe reconocer el saber entregado, dar testimonio de él a manera de don y como relación conferida de poder respecto a la fiesta. Es interesante ver como este tipo de figuras subsisten o coexisten con otras formas en el suroriente de Pasto. Subsisten y se resisten a desaparecer a expensas de una figura hoy quizá más habitual, la del organizador/a de fiestas.

Hablar con un fiestero/a es hablar con un narrador/a, con un creador/a de mundos que se nutren de sus saberes cotidianos, su lucro no es otro que el del exceso, del gasto y la celebración, muy pocas veces el de la acumulación.

Sin dejar de reflexionar sobre la carga antropológica que pueda tener el término fiestero, especialmente por el tratamiento que se le ha dado en el contexto mismo de describir la fiesta y los roles de algunos personajes en ella, su potencia se considera en el análisis pues hace gala de su carácter de noción de frontera cuando nos remite a prácticas asociadas con el mundo rural que están vigentes en el suroriente de Pasto.

Si quisiéramos representar la experiencia, el siguiente gráfico podría dar cuenta del modo en que tuvimos que movernos respecto a los sentidos de la fiesta sobre los cuales se indagó. Nos movimos por debajo de los montículos, elevaciones o hitos de lo festivo, pero también nos encontramos con ellos para extraer elementos de análisis en estas “erupciones” controladas de lo ritual y lo festivo.



Fuente: esta investigación.

Claramente, esta es solo una manera de ejemplificar el ejercicio, pues esta dicotomía *tiempo festivo-tiempo cotidiano* no funciona en el suroriente de Pasto. Esta idea nos permite contrastar, en el nivel de la experiencia cotidiana, con *momentos otros* en los cuales no es visible o explícito el sentido de lo festivo; esto teniendo en cuenta que la investigación no se centra en la “radiografía” de los eventos (carnaval, celebraciones, festividades) pues lo que se muestra es precisamente el análisis de los deslizamientos, filtraciones y/o trasgresiones de lo festivo en el ámbito cotidiano.

\* \* \*

La fiesta es una aspiración, un compromiso, un lugar de conmoción donde la fuerza espiritual, el deseo y el don parecen encontrarse, ya lo decía Iván Tobar que “el día en que hagamos una buena fiesta, ese día tendremos el derecho a dormir tranquilos”. Se trata de un lugar no exento de reglas, contrario a lo que quisiera pensarse. Responde a unos atributos a partir de los cuales se juzga su utilidad, su continuidad, su importancia, su permanencia en la vida de los seres, que parecen desplegar y en ocasiones ejemplificar formas de lo cotidiano.

La fiesta obra como mecanismo de presentación de los festejantes ante el mundo social -ante el barrio, ante la familia extensa-, de los seres que han alcanzado ciertas características etarias, sociales, académicas, sacramentales que los vuelven susceptibles de ser entregados al mundo social, llevando mensajes de disponibilidad laboral, de vocación espiritual o posicionamiento social para ser usados en el mundo cotidiano. Contiene elementos del ritual de paso que comunican la adquisición de un marcador de posiciones de sujeto. La fiesta señala, indica, enseña, muestra a lo sujetos, pero también los localiza y los fija en el mundo social.

Tomando como referencia el espacio del suroriente de la ciudad de Pasto, uno de los sentidos de lo festivo logra situarse en modos y formas de la vida que son perceptibles en el mundo cotidiano y que suceden como antesala, o simplemente como expresión de la vida

de los sujetos. Es posible despertar lo festivo cotidianamente, lo cual puede hacernos suponer que existen momentos o acciones que, sin ser reconocidas como evidentes sobresaltos de la cotidianidad, logran hacer que lo festivo se exprese más allá de la conducta humana. Lo festivo no debe estar ubicado temporalmente, esta localización espacial, tácita de lo festivo, es aquello que precisamente interpela el trabajo, pues reconozco de la fiesta su carácter liminal.

Situarse, localizar la fiesta tiene connotaciones relacionadas con el orden que asegura la existencia de los sujetos en un mundo cotidianamente normado, atemporal a lo festivo. La fiesta, revisando a Bajtín (2002), ha cumplido históricamente el papel de válvula de control en las sociedades, significando el lugar que permite ser de otros modos y abrirse a modos de vida contrarios a los cotidianos, con juegos e intercambio de roles en el ya clásico "mundo al revés" bajtiniano. Es por eso que el trabajo busca, por el contrario, dar pistas para comprender otros modos a través de los cuales puede expresarse lo festivo en el mundo cotidiano que desbordan la circularidad temporal y eventual de la fiesta. Podemos ver cómo opera esto en el lenguaje, en testimonios de los participantes al referirse a las sensaciones y desbordes subjetivos que ocasiona el acto de escuchar música ecuatoriana (haciendo referencia en particular a la música tropical de grupos como Don Medardo y sus Players, el Duetto quiteño, el Trio fronterizo, entre otros), por ejemplo, o el de consumir alimentos que están cargados ceremonialmente, como el caso de la carne del hornado o del cuy.

El proceso narrado por doña Robertina, por don Bernardo, por mi padre (Orlando) y mi madre (Luz Alba) para la preparación de "comida festiva" ejemplifica otro grupo de saberes. Preparar la comida, servir la comida en un orden que solo obedece a las lógicas familiares, contrarias al parecer, a las normas del protocolo situado en ordenes socioeconómicos donde se expresa con claridad un discurso sobre la clase, así como disponer y preparar los espacios de la casa para la fiesta, definir incluso los lugares donde determinado grupo de personas pueden ubicarse dentro de la fiesta, distinguiendo lugares para adultos, jóvenes o niños, representan lugares cotidianos en el suroriente donde el

discurso sobre la fiesta está presente. La economía de la casa y economía de la fiesta concuerdan profundamente con estos saberes. Los cálculos del festejo y los de la vida doméstica se parecen entre ellos por el dominio del litigio que se instaura y los movimientos que ocasiona en la acción de los participantes al efectuar las negociaciones de las cuales precisa.

\* \* \*

Entre otros de los saberes que respaldan la existencia de la fiesta, está la creación cotidiana como un elemento que permite considerar y prolongar lo festivo. El espacio, la condición, la excusa creativa del sujeto cotidiano le permiten relacionarse con argumentos que pueden dan con la idea del festejo por fuera de la fiesta. En la medida en que la explosión creativa, como exceso mismo de la subjetividad humana, expone la "apertura" de lo íntimo, narrada por ejemplo por Pedro Carlosama, quien deja ver la manera en que la creación de su obra para la fiesta modifica ciertas condiciones espirituales y materiales de su corporalidad. Habla de la manera en que subjetivamente se construye su condición de cuerpo respecto a la preparación para el evento festivo. Es lo que él mismo llama la transformación del concepto Pedro Carlosama en una constitución material-simbólica del cuerpo. Cuerpos significantes que al comer, beber, bailar, rezar, crear se involucran en el rigor de la fiesta, dado que “[...] persiste siempre cierta autonomía de las prácticas [...] y cierta irreductibilidad de la materialidad del cuerpo a la omnipotencia del lenguaje, [...] donde reconocemos una capacidad creadora propia en lo corporal.” (Citro 2004 p. 7).

Es muy interesante la descripción que hace del proceso de transformación de su espacio de habitación, allí deja notar la manera en que se relaciona espacial y empíricamente su obra, pensada para el evento festivo, con la casa y la manera de habitarla cotidianamente. En estas relaciones entre creación-cotidianidad-intimidad parece existir un compromiso y una vinculación fuerte con la dimensión "empírica", material, de la casa en uno de los sentidos de lo festivo, aquello que Pedro Carlosama define como el compromiso estético con la casa.

La desestructuración de los espacios de la casa ofrece una mirada a la irrupción de lo festivo como argumento creador de espacialidades otras. Él mismo le otorga características festivas a su espacio de habitación por la "ruptura" o separación que se dan frente a la interpretación acostumbrada de la casa como un espacio ordenado, definido. Es decir, la ubicación espacial de los elementos cotidianos de una casa (sala, ducha, baño, habitaciones, concina en su lugar) respecto a la trasgresión que agencia la creación de su obra nos da una idea de lo que Pedro Carlosama está entendiendo por lo festivo. Él introduce un elemento que denomina "libertad" en la expresión respecto a la ubicación de los espacios de la casa, que en su arbitrariedad, nos dan pistas sobre la como lo festivo se experimenta también en la ruta de deslocalizaciones respecto a los espacios. Esto sin duda hace eclosionar el sentido habitual, doméstico, de la casa y dice de ella su ambivalencia como lugar de salvaguardia y de quietud.

\* \* \*

Aunque no me siento muy cómodo con la formula barrio = comunidad = vida comunitaria = solidaridad, los/as participantes parecen coincidir en que los modos de vida de los barrios del suroriente donde habitan guardan formas de asociación, comunalidad o familiaridad, son clave para pensar lo festivo. Las relaciones entre vecinos en el barrio podrían ser, entre otras, una forma de vehiculizar lo festivo como ruta de acceso a la socialidad, mediada a partir de las relaciones de familiaridad, solidaridad y cercanía que propicia el habitar en el suroriente, que intersectan más de una categoría, por ejemplo cotidianidad, experiencia y barrio, expresadas en asociaciones como barrio, casa y la plaza de mercado, que además dan cuenta de la ruptura de la idea tradicional de lo íntimo en el hogar.

\* \* \*

Sin embargo, aún quedan situaciones por indagar pues el trabajo también muestra sus propias aperturas, grietas por donde se cuele la emergencia de otros significados. Quedan pendientes por profundizar al menos dos elementos importantes en la investigación para

comprender algunos movimientos de lo festivo, el primero se encuentra contenido, en este caso, en una modalidad del trabajo comunitario, la minga. Espacio de convergencia de agentes de la vida social de un barrio en el cual se suman voluntades, fuerzas, saberes y experiencias para alcanzar objetivos específicos, y en la mayor parte de los casos, resolver necesidades materiales, algunas veces con fines privados y otras con fines sociales, diríamos, funcionales a una comunidad. Este acontecimiento encierra prácticas cotidianas y de la experiencia que involucran maneras de ser, vivir y celebrar en el barrio, además designan hitos o temporalidades en la vida cotidiana de un grupo social que son útiles a ellos mismos en función de los resultados obtenidos con la labor conjunta, el trabajo mediante la autoayuda y la mano de obra prestada. Aunque con menos proporción que en la zona rural, la minga en el suroriente incluye elementos festivos asociados a la preparación de alimentos, de bebidas y modos de celebrar. La minga y la fiesta o la minga como fiesta se plantean como ruta de ingreso a nuevos y sostenidos análisis al respeto, pues las dos, parafraseando a de Certeau (1996 p. 38), metaforizan el orden dominante para hacerlo funcionar en otro registro.

El segundo elemento viene a ser lo musical como elemento central para comprender lo festivo. Nos interesan, a futuro, las relaciones que se producen entre la música “festiva” y la vida cotidiana, presentadas a manera de sensaciones vinculadas con el cuerpo, no solo en su componente lúdico, sino como vehículo que ayuda a movilizar otras categorías como la nostalgia, la alegría y particularmente el carácter fronterizo de lo musical.

Es fundamental acercarse no solo al sentido de lo musical en el contexto de la fiesta, que entre otras cosas puede resultar evidente, sino a las sonoridades que agencian estos movimientos de la nostalgia, la alegría, la evasión, citados así por varios participantes del trabajo en relación a la música tropical del Ecuador, la misma a la que en este contexto viene a llamársele "música ecuatoriana". Puede indagarse en las tramas de estos ritmos para lograr reconocerlos, no solo como insumo técnico, sino como fuerza que pone en escena emociones y subjetividades. Es preciso conocer los contextos, las circunstancias en las cuales se usa y las connotaciones que puede tener en determinados eventos de la vida

cotidiana. Qué evoca, qué permite, qué moviliza, qué oculta, qué suscita entre quienes la escuchan.

\* \* \*

Si bien dar por terminada una tarea o concluir un ejercicio no siempre implica cerrar, obstruir el paso a nuevas indagaciones o clausurar el sentido y abstenerse de fraccionar el significado, concluyo aquí este ejercicio y les invito a partir.

¡La última y nos vamos!



Archivo familiar Orlando Estrella y Luz Alba Viveros. San Juan de Pasto

## REFERENCIAS CITADAS

- Academia Nariñense de Historia de Pasto. 2006. *Manual de Historia de Pasto, tomo VIII*. Pasto: Edinar.
- Bajtin, Mijaíl. 2002. *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento. El Contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza.
- Béjar, Helena. 1987. Autonomía y dependencia: la tensión de la intimidad. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (37/87): 69-90.
- Benjamin, Walter. 2008. *El narrador*. Santiago de Chile: Ediciones/metales pesados.
- Bataille, Georges. 1986. *El erotismo*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Blanchot, Maurice. 1970. *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Ávila editores.
- Citro, Silvia. 2004. *La construcción de una antropología del cuerpo: propuestas para un abordaje dialéctico*. En: VII Congreso Argentino de Antropología Social.
- Cragolini, Mónica. 2007. *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires: La Cebra.
- Cruz de Amenabar, Isabel. 1995. *La fiesta, metamorfosis de lo cotidiano*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- De Certeau, Michael. 1996. *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México D.F.: Universidad iberoamericana, Instituto tecnológico y de estudios superiores de Occidente.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. 1994. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_ 1988. *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Florián Buitrago, Maribel. 2013. Cartografías de la intimidad en la Colombia de la década de 1960. *Tabula Rasa* (18): 199-210.
- Levinas, Emanuel. 2002. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Mauss, Marcel. 2009. *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires; Madrid: Katz

Mayol, Pierre, de Certeau, Michael & Girard, Luce. 2006. *La invención de lo cotidiano 2. Habitar, Cocinar*. México D.F.: Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

Mejía Navarrete, Julio. 2014. Individualismo y modernidad. Aspectos teóricos de lo público y lo privado. *Investigaciones Sociales* 2(2): 179-196.

Nancy, Jean-Luc. 2001. *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena libros.

Pink, S. 2007. 'Walking with video'. *Visual Studies*, 22(3): 240 – 252.

Rosero, Evelio. 2012. *La carroza de Bolívar*. Buenos Aires: Tusquets Editores.

Tobar, Javier. 2014. *La fiesta es una obligación. Artesanos intelectuales del Carnaval de Negros y Blancos en la imaginación de otros mundos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Wittgenstein, Ludwig. 1988. *Investigaciones filosóficas* (trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines), edición bilingüe alemán-castellano. Barcelona: Crítica.

Zelizer, Viviana. 2009. *La negociación de la intimidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.