Noviembre, 2011

ONTEAIKEN

Boletín de Prácticas y Estudios de Acción Colectiva

Nº 12

"Prácticas intersticiales y experiencias festivas"

CIECS
CONICET
U N C

ONTEAIKEN (ISSN 1852-3854)
es una iniciativa del
Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social
CIECS - Unidad ejecutora de Conicet
onteaiken.com.ar

ONTEAIKEN es un esfuerzo de todos los miembros del Programa de Estudios de Acción Colectiva y Conflicto Social, del Centro de Investigaciones y Estudios sobre la Cultura y la Sociedad (CIECS) Unidad Ejecutora CONICET (UNC)

Director del Programa

Adrian Scribano

Consejo Editorial de la publicación

José Luís Grosso

Flabián Nievas

Carlos Fígari

Equipo Editorial

Lucas A. Aimar

Gabriela Del Valle Vergara

Lucía Budassi

Rebeca Cena

Emilio J. Seveso Zanin

Martín Eynard

Pedro M. Lisdero

Agustín Zanotti

ONTEAIKEN
CIECS CONICET UNC
Boletín sobre Prácticas y Estudios de Acción Colectiva
Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social
Director de la publicación: Adrián Scribano
Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS)
Unidad Ejecutora de CONICET (20730) - Universidad Nacional de Córdoba
Nº 12 - Año 6 - Córdoba, diciembre de 2011
ISSN 1852-3854

Presentación

Prácticas intersticiales y experiencias festivas

Por Lucas Aimar y Gabriela Vergara

Mientras nuestros mundos de la vida parecen poblarse de (y transformarse en) un conjunto de relaciones sociales en donde el disfrute a través del consumo inmediato y la sinestesia social "reinan" las prácticas intersticiales que día-a-día desmienten el régimen de verdad que aquellas visibilizan. Presentamos aquí un conjunto de escritos provisionales sobre lo festivo en tanto practicas intersticiales, textos todos que son parte del trabajo llevado adelante por el equipo de investigación del proyecto bianual (2010-2011) "Gasto Festivo y Prácticas Intersticiales" (ver resumen del proyecto) financiado por el Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Sociales –IAPCS– de la Universidad Nacional de Villa María (UNVM).

Dirigido por Adrián Scribano y co-dirigido Graciela Magallanes, este grupo ha llevado adelante desde hace varios años diversos trabajos de investigación vinculados al campo de los estudios de acción colectiva, la sociología de los cuerpos y las emociones y la crítica ideológica. Desde lo producido en el marco de un proyecto anterior, este mismo equipo colaboró con la elaboración del Boletín Onteaiken Nº6; el cual debe verse como punto de reflexión previo a lo desarrollado en la actual entrega. En aquella ocasión los trabajos giraron en torno a las políticas de los cuerpos y las emociones en las acciones de colectivos de Villa María en y desde 2001; puntualmente sobre las formas en que los mecanismos de regulación de las sensaciones y soportabilidad social operaron sobre las redes conflictuales y las acciones colectivas en la Argentina desde 2001.

En la misma dirección, pero cambiando el eje de aquella lectura, el proyecto actual explora a la *fiesta como práctica intersticial* en tanto –parafraseando a Adrián Scribano– "una acción colectiva orientada a desmentir el régimen de verdad de la economía política de la moral vigente". Por ello, los trabajos incluidos indagan a la fiesta, no por ser necesariamente rebelde, ni insumisa, ni disruptiva; sino en tanto "intersticio" que abre una brecha en las experiencias colectivas de los sujetos en la totalidad siempre fallada de la permanente reproducción del capitalismo neocolonial actual.

Sobre esta mirada, los distintos trabajos –fragmentos y lecturas diversas sobre un mismo fenómeno– dan cuenta del papel de lo festivo en base a un conjunto de registros que van desde fiestas institucionales (como festejos de trabajadores en 1º de mayo), celebraciones privadas (con el análisis de fotografías aportadas por los propios sujetos en situaciones de entrevistas) a reflexiones metodológicas en torno al lugar del

observador en las situaciones festivas. Todos ellos constituyen una lectura de aquellos *hiatos* colectivos donde los sujetos pueden (o no) escapar a la lógica de la economía política de la moral contemporánea.

Sobre estas pistas los artículos de Adrián Scribano y María Eugenia Boito exploran desde lo conceptual una lectura crítica sobre lo festivo vinculada, por un lado, a la noción de fiesta y la política de las emociones, y por otro, de lo carnavalesco en tensión con la mercantilización y espectacularización que traman a los cuerpos, las sensibilidades y las experiencias de los sujetos.

Por su parte, en la segunda sección se propone un análisis de entrevistas y fotografías teniendo en cuenta la edad de los actores. En el caso de los jóvenes –según lo presentado en el artículo de Gandía, Peano y Vergara– y de los adultos villamarienses –el artículo de Claudia Gandía– en sus relaciones con la fiesta, el gasto festivo y la expresividad.

En la tercera sección se presentan reflexiones metodológicas respecto al uso de dispositivos tecnológicos tales como la fotografía o la filmación en instancias de co-presencia, en situaciones festivas, tal como lo expresan Rebeca Cena, Federico Díaz Llorente y Graciela Magallanes. Por su parte, en el artículo escrito por Lucía Budassi, Dayana Marinzalda y Gabriela Vergara se profundiza en la técnica de observación participante y se abren líneas de interpretación respecto de los espacios físicos y sociales que conectan y rodean a las situaciones festivas. Finalmente, ofrecemos algunos enlaces de interés y novedades vinculadas a actividades de nuestro programa, revistas, congresos y jornadas.

A pesar ser resultados parciales de un proceso de investigación todavía abierto, creemos que en su conjunto, los textos aquí reunidos constituyen un interesante aporte para pensar y abordar lo festivo y lo celebratorio en tanto intersticios, fisuras en la lógica del disfrute en y a través del consumo; y de ver sólo la fiesta como mero espectáculo. Una mirada necesaria creemos, para comprender que en la cotidiana vivencia de los sujetos hay un algo más que la mera reproducción del capitalismo.

1. Discusiones teóricas-metodológicas

1. Algunas aproximaciones conceptuales a las experiencias festivas

Por Adrián Scribano

El presente trabajo tiene por objetivo sintetizar continuidades y discontinuidades entre tres maneras de expresarse las vivencias festivas encarnadas en las fiestas institucionales, los actos celebratorios y el gasto festivo.La estrategia de exposición que hemos seguido, siempre en un tono de síntesis y esquema, es la siguiente: a) abordamos algunas conceptualizaciones sobre la fiesta, b) exploramos las tres formas de expresar lo festivo en tanto momentos de una banda mobesiana, y c) volvemos sobre el lugar y consecuencias del gasto festivo en las experiencias festivas a partir de nuestro propio proceso de indagación. Finalizamos con algunas reflexiones sobre la centralidad de la temática abordada en la elaboración de una mirada crítica sobre fiesta y política de las emociones.

Leer más ➡ [Páginas 9 a 19]

2. Algunas reflexiones sobre el carnaval. Fragmentos de dos clases introductorias al Seminario de Cultura Popular y Cultura Masiva (ECI-UNC)

Por María Eugenia Boito

El presente texto es una selección de fragmentos de las clases teóricas del "Seminario de Cultura Popular y Cultura Masiva" (scpopularymasiva.wordpress.com) a cargo de la Dra. María Eugenia Boito en la Escuela de Ciencias de la Información de la Universidad Nacional de Córdoba durante marzo de 2011. En ellos, se realiza una reflexión sobre las culturas populares contemporáneas, iniciando con el reconocimiento de diversos "rostros" o "expresiones" de las mismas en distintos momentos y espacios geo-históricos. Se interrogan también sobre ciertas formas actuales de las expresiones de lo popular; las continuidades y discontinuidades en los rasgos y dinámicas que manifiestan experiencias de clase sobre las maneras de vivenciar el cuerpo/el comer/el reír/el espacio de lo público compartido. En diálogo con las otras producciones del presente boletín, este texto busca insistir y persistir sobre la importancia epistémica y política de la indagación sobre lo festivo, tensionado por la mercantilización y la espectacularización que -como tendencias sociales- traman y regulan las sensibilidades, las experiencias y los cuerpos que nos constituyen.

Leer más ➔ [Páginas 20 a 37]

2. Movimientos en acción

1. Imágenes y prácticas asociadas al gasto Festivo y Jóvenes en la ciudad de Villa María (Córdoba)

Por Claudia Gandía, Alejandra Peano y Gabriela Vergara

El artículo propone una mirada hacia la presencia de prácticas asociadas al gasto festivo en experiencias de fiestas de jóvenes de la ciudad de Villa María. Dicho propósito se canaliza a partir del análisis de fotografías seleccionadas por dichos sujetos y de los relatos que sobre las mismas realizan. Este escrito se enmarca en una investigación que se viene desarrollando en la UNVM en el periodo 2010-2011, donde el propósito general es identificar y describir prácticas intersticiales asociadas al gasto festivo, como momento de quiebre, pliegue y parte no esperada de nuestra actual estructuración social. En esta oportunidad, dicho objeto se presenta por momentos escurridizo, difícil de "capturar", por lo que aquí se exponen algunas líneas provisorias de interpretaciones sobre los relatos y fotografías seleccionadas por los entrevistados en situación de fiesta. En esta dirección se trabajan tres dimensiones de análisis: coordenadas espacio-temporales de la fiesta, cuerpos presentes y cuerpos ausentes en los retratos fotográficos y, la expresividad de los cuerpos.

Leer más ➔ [Páginas 38 a 49]

2. Expresividad y relaciones de intercambio en las prácticas festivas

Por Claudia Gandía

Desde el 2010 hasta el momento, en el marco de la investigación "Prácticas intersticiales y gasto festivo", se vienen realizando indagaciones en torno a acciones sociales vinculadas a situaciones que involucren alguna forma de gasto festivo. Las observaciones se dirigieron a distintos grupos etarios residentes en diferentes barrios de la ciudad de Villa María. En esta oportunidad, la intención del escrito es incursionar por los rasgos de lo festivo en entrevistas realizadas a mujeres y hombres entre 39 y 60 años, residentes en uno de los barrios de dicha ciudad. En consecuencia, a partir del recorrido por las respuestas a las preguntas por aquellas fiestas vivenciadas, se realiza un acercamiento a un conjunto de imágenes, sensaciones y emociones que establecen relaciones entre fiesta y trabajo, fiesta y expresividad y entre fiesta e intercambio recíproco.
Se aportan notas provisorias en torno a los pliegues y planos de las situaciones festivas donde irrumpen por momentos prácticas intersticiales, a veces diluidas, a veces con más claridad.

Leer más ➔ [Páginas 50 a 59]

3. Mirando de Re-OJO

1. El Abordaje de los Actores en Situaciones de Gasto Festivo: reflexiones metodológicas

Por Rebeca Cena, Federico Díaz Llorente y Graciela Magallanes

El presente artículo se propone dar cuenta de una serie de reflexiones que encuentran su génesis en el uso de los dispositivos tecnológicos en-manos del investigador para registrar situaciones de gasto festivo, en la ciudad de Villa María. El abordaje de lo que se conoce como práctica intersticial y la problematización de una de sus expresiones, el gasto festivo, exige poner en juego un abanico de decisiones teóricas, metodológicas y epistemológicas. Ello direcciona profundamente las discusiones que preceden, acompañan y continúan vigentes incluso luego del acercamiento al campo.
El uso de la fotografía como método de investigación posee una larga trayectoria dentro de las ciencias sociales. No obstante, las reflexiones o problemáticas a las que se enfrenta el investigador en su uso no dejan de renovarse. Por último se observarán los puntos de convergencia entre ambas narrativas, de la ciudad espectáculo a la ciudad laberinto.

Leer más ➔ [Páginas 60 a 70]

2. Gasto festivo y observación participante: los registros y las experiencias de los sujetos desde una lectura de los espacios físicos y sociales

Por Lucía Budassi, Dayana Marinzalda y Gabriela Vergara

En este artículo presentamos un primer análisis de la espacialidad física y social en una situación festiva particular, como vía de indagación para la identificación de prácticas vinculadas al gasto festivo. A partir de una caracterización de la técnica de observación participante, se exponen parte de los registros producidos a partir de la conmemoración del día del Trabajador realizada por ATE Villa María este año. Las relaciones dan cuenta de los límites espaciales y sus relaciones con los sujetos, con otras situaciones festivas, como así también con las emociones y expresividades que se despliegan en formas diversas y heterogéneas. Para finalizar, se presentan algunas pistas para seguir profundizando las interpretaciones en torno al gasto festivo, poniendo énfasis en la espacialidad física y social de la fiesta, al tiempo que se explicita la necesidad de mantener una vigilancia epistémica permanente.

Leer más ➔ [Páginas 70 a 83]

4. En la Red

Seminario de Cultura Popular y Masiva (ECI UNC) dirigido por Maria Eugenia Boito
➔ http://scpopularymasiva.wordpress.com/

"Las emociones están colonizadas por el mercado, pero hay salidas posibles", entrevista a Adrián Scribano en Suplemento Zona de Clarín. Por Claudio Martyniuk.
➔ http://www.clarin.com/zona/

La Danza en Emergencia. Encuentro de danza con temáticas sociales actuales.
➔ http://ladanzaenemergencia.blogspot.com/

➔ Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos. IIGG, UBA.
http://cuerposyemociones.com.ar/

➔ Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (CIES)
http://estudiosociologicos.com.ar/

5. Novedades del Programa

1. "Primer Encuentro Internacional sobre Vida Cotidiana, Conflicto y Estructura Social" en Joao Pessoa (Brasil)

Los días 12 y 13 de septiembre de 2011 se llevó adelante en la ciudad de João Pessoa (Paraíba, Brasil) el Primer Encuentro Internacional sobre Vida Cotidiana, Conflicto y Estructura Social. Participaron del mismo destacados profesores e investigadores de Argentina, Brasil, Guatemala, Uruguay y Perú de diversas universidades y centros de investigación.
El mismo fue organizado por "Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das

Emoções" (GREM) de Brasil y el "Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos" (CIES) de Argentina; y contó con el apoyo del Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes y la Universidade Federal da Paraíba, Brasil.

Tal como indicaban los objetivos del encuentro, los días de trabajo en Joao Pessoa permitieron un fluido diálogo de experiencias entre los participantes, potenciando las relaciones para la consolidación de las relaciones entre las instituciones y el abordaje de futuros proyectos de investigación comunes e intercambios de profesores y alumnos de los programas de grado y posgrado.

Durante las dos jornadas que duró el encuentro se desarrollaron cuatro mesas redondas en torno a temas como movimientos sociales, conflicto y estructura social; sociabilidad, subjetividad y procesos sociales; emociones, vida cotidiana y temporalidad; e Innovaciones metodológicas. Algunos de los profesores e investigadores que participaron son: Mauro Koury (GREM/UFPB, Brasil), Rogério Medeiros (UFPB, Brasil), Adrián Scribano (CIES, Argentina), Alfredo Falero (Universidad de la República, Uruguay), Remo Mutzenberg (UFPE, Brasil), Flabián Nievas (UBA, Argentina), María Eugenia Boito (CIECS, CONICET/UNC, Argentina), Manuel Rivera (Universidad de Guatemala); Sebastian Goinheix (Universidad de la República, Uruguay) Pedro Robert (UFPel, Brasil), Liuba Cogan Kogan (Universidad de Lima, Perú), Nestor Cohen (UBA, Argentina), Angélica De Sena (UBA, Argentina) Gabriela Gomez Rojas (UBA, Argentina), entre otros.

Fotos del encuentro
Acceder al Sitio del CIES
Acceder al sitio del GREM

2. Nuevo número de la Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales (ReLMIS)

El número dos de ReLMIS aparece con el nombre Complejidades sociales y abordajes metodológicos, y reúne artículos y reseñas de investigadores de diversos países latinoamericanos. Los diferentes tópicos que ellos han explorado demandaron la construcción de variadas estrategias metodológicas para interrogar los pliegues y repliegues de lo complejo. El número completo y cada uno de los artículos pueden descargarse desde el sitio web de la revista en el enlace que ofrecemos más abajo. Allí también podrá encontrase información sobre como postular artículos, la convocatoria, las normas para autores, accesos al número anterior, entre otras informaciones de la revista.

Acceder a RELMIS

3. Realización de las jornadas de "Acción Colectiva y Conflicto Social contra la Expropiación y Depredación de la Naturaleza"

El pasado 17 y 18 de noviembre de 2011 se llevaron adelante las "*II Jornadas de Debate y Trabajo Colectivo. Acción Colectiva y Conflicto Social contra la Expropiación y Depredación de la Naturaleza. Modelo de Acumulación y Ambiente en la reconfiguración neocolonial del capital*". Las mismas contaron con la participación de organizaciones sociales y académicos de todo el país que compartieron experiencias de lucha e investigación en torno a temas vinculados con los efectos del modelo productivo extractivista, así como de las diferentes maneras en que desde el territorio y de la experiencia colectiva se intenta hacer frente a este modelo.

El encuentro se organizo en tres ejes que contaron con la participación de representantes e investigadores de las siguientes instituciones y colectivos: Médicos de Pueblos Fumigados, Colectivo por los Bosques de Córdoba y el Colectivo por los Bosques Nativos, Coordinadora Córdoba en Defensa del Agua y la Vida (CCodav), IIGG, CIECS-Conicet, Universidad Nacional de Catamarca (UNCa), Núcleo Sociología del Cuerpo de la Universidad de Chile, Radio el Algarrobo (Asamblea el Algarrobo de Andalgalá), Red Nacional de Medios Alternativos (RNMA), Cachalahueca Cooperativa de Arte y Comunicación, Movida Ambiental, Indymedia Argentina, Iconoclasistas, CTA, CIFFyH-UNC, Asamblea de Punilla Despierta, Movimiento Teresa Rodriguez (MTR), Deuda Interna, Asociación Pequeños Productores Noroeste Cordobés y Movimiento Nacional campesino Indígena (APENOC/MNCI), Voz Ciudadana San Francisco, Red vs la Represión en Chiapas, Madres de Barrio Ituzaingó, Federación Mapuche Autónoma de Estudiantes (FEMAE) en CONFECH (Confederación de Estudiantes de Chile) y Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones.

Acceder al sitio de las Jornadas
(próximamente se incluirá material de las exposiciones y fotos)

4. Terceras Jornadas de Problemas Latinoamericanos, Mendoza 2012

Ya se encuentra publicado el cronograma de fechas y la convocatoria para la tercera edición de las Jornadas Internacionales de Problemas Latinoamericanos. Bajo el nombre de "Movimientos Sociales, Estados y Partidos Políticos en América Latina: (re)configuraciones institucionales, experiencias de organización y resistencia" la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina) continuará –el 28 al 30 de Noviembre de 2012– con el espacio de encuentros y debates instalados en anteriores oportunidades (Universidad Nacional de Mar del Plata en 2008 y Universidad Nacional de Córdoba en 2010).

Por el momento sólo se reciben propuestas de Simposios, Presentaciones de publicaciones y Proyectos audiovisuales que se recibirán hasta el 15 de marzo de 2012 en el correo electrónico del Comité organizador (problemaslatinoamericanos2012@uncu.edu.ar). Las propuestas de resúmenes sólo podrán ser enviadas desde el 1 de Mayo 2012 hasta el 1 de Julio 2012. Más información puede verse y descargarse desde el stio de las jornadas en el siguiente link.

Acceder al sitio

5. II ISA Forum Buenos Aires 2012: "Justicia Social y Democratización"

Como parte de las actividades previas al Congreso ISA que se realizará en Japón en el año 2014, el próximo año, entre el 1 y el 4 de agosto, se llevará a cabo el ISA Forum en Capital Federal. Invitamos a que visiten el sitio web del Foro dónde encontraran mayores detalles sobre la convocatoria y las modalidades de participación. La convocatoria para presentar resúmenes se encuentra abierta hasta el 15 de diciembre de 2011.

Acceder al sitio de ISA

Algunas aproximaciones conceptuales a las experiencias festivas

Por Adrián Scribano*

Introducción

La fiesta como práctica intersticial es una acción colectiva orientada a desmentir el régimen de verdad de la economía política de la moral vigente. La fiesta no necesariamente es rebelde, ni insumisa, ni disruptiva; es ese intersticio que al plegar y desplegar las experiencias conjuntas de los sujetos, abre un hiatus (más) en esa totalidad fallada que encarna la permanente reproducción del experimentar la vida (solo y solo si) desde el consumo mimético, la resignación y el solidarismo.

El presente trabajo tiene por objetivo sintetizar continuidades y discontinuidades entre tres maneras de expresarse las vivencias festivas, encarnadas en las fiestas institucionales, los actos celebratorios y el gasto festivo.

La estrategia de exposición que hemos seguido, siempre en un tono de síntesis y esquema, es la siguiente: a) abordamos algunas conceptualizaciones sobre la fiesta, b) exploramos las tres formas de expresar lo festivo en tanto momentos de una banda mobesiana, y c) volvemos sobre el lugar y consecuencias del gasto festivo en las experiencias festivas a partir de nuestro propio proceso de indagación. Finalizamos con algunas reflexiones sobre la centralidad de la temática abordada en la elaboración de una mirada crítica sobre fiesta y política de las emociones.

Para quien se dispone a observar un acto festivo existen, entre otros, principalmente tres problemas: a) qué observar, b) cómo observar/registrar y c) que lugar ocupar en la trama observación/festividad.

Las múltiples maneras de observar/registrar (video, grabación de audio, notas de campo, etc.) y las diversas posiciones del sujeto que pretende observar un acto festivo implican un conjunto de reflexiones que pueden variar desde el rango de "intromisión" de la cámara de video a usarse, pasando por las sensaciones que experimenta quien observa hasta llegar a la manera y oportunidad de contacto con los "festejantes". Ahora bien, tanto uno u otros problemas "comienzan a diluirse" cuando el *qué* observar, al menos, es puesto bajo actos de vigilancia epistémica y reflexividad sistemática: sobre esto intentamos reconstruir algunas pistas en el presente trabajo.

La problemática (conceptual/práctica) de qué es una fiesta debe ser "alejada" en primera instancia de dos componentes (posibles) de la doxa académica que la contextualiza: a) el que se podría sintetizar en "*fiestas eran las de antes*" dada la preponderancia de estudios sobre la fiesta en pueblos originarios, sobre la diferencias entre lo urbano y lo rural, etc.[1], y b) el que podría resumirse en la expresión "*estos son*

* Investigador Independiente del CONICET. CIECS-UE-UNC CONICET; CIES (Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos). E-mail de contacto: adrianscribano@gmail.com

[1] Con esto no queremos de ninguna manera hacer una crítica a dichos estudios; solo prevenimos ante el pre-juicio sobre los "tiempos-espacios" en los cuales se suelen naturalizar espontáneamente en la doxa académica las indagaciones sobre la temática. Solo si se escribe en el buscador de REDALYC la palabra

los rasgos esenciales de una fiesta" implicando una búsqueda, imposible, de parámetros substanciales para imputar carácter de fiesta a un evento y a otro no.

En el contexto del proceso de indagación que venimos compartiendo hemos realizado una serie de acciones que convergentemente se han propuesto explorar las formas del vivenciar una fiesta que los agentes tienen. Cuando se re-toma la palabra de los sujetos que participaron en las experiencias festivas que registramos, se abren desde su propia narración unas maneras otras de re-vivenciar lo festivo. Pero también, en un más acá de la palabra, aparecen repeticiones e interacciones que dan algunas pistas para comprender la multifacética experiencia de "vivir-una-fiesta".

En esa dirección hemos observado diversas modalidades de fiestas institucionales alrededor del 1° de Mayo en sindicatos, agrupaciones sociales y partidos políticos usando como técnica de registro el video; luego entrevistamos a algunos de los sujetos que participaron en dichas fiestas; en otra instancia le pedimos a un conjunto de sujetos que seleccionaran una foto que ellos creían reflejaba "la" fiesta de su vida y que nos dijeran por que la habían escogido, también volvimos a las fiestas institucionales del 1° de Mayo a realizar observaciones y finalmente le realizamos entrevistas en profundidad a algunos de los sujetos que ya habían participado en los momentos anteriores preguntándoles sobre qué entendían ellos era una fiesta. Este proceso entre video, entrevistas, lectura de fotos, observaciones y entrevistas nos dispuso en diversas posiciones respecto a la vivencialidad de las experiencias festivas y es desde esas mismas sensibilidades que, de un modo preliminar, queremos ahora "re-construir" algunas nociones que nos sirvan para comprender las proximidades y distancias entre fiestas institucionales, actos celebratorios y gasto festivo. Como primer paso para alcanzar nuestro objetivo conducimos un rastreo preliminar sobre algunas conceptualizaciones al respecto.

1. Tras las huellas conceptuales del fenómeno festivo

Hacemos esta breve "inmersión" en las visiones sobre las fiestas con la sola intención de "preparar" las conceptualizaciones que luego se realizarán; por ello lejos de pretender exhaustividad, busca solamente expresar algunos de los más conocidos "enfoques" sobre la fiesta. Es en ese marco que se dejan explícitamente de lado las exploraciones de los complejos contactos de la fiesta con el juego, el carnaval y la religiosidad, solo para mencionar tres de los muchos estudiados en conexión con el fenómeno que nos interesa.

¿Cuáles son las características de una fiesta, más o menos generalmente aceptadas entre los que han indagado el sentido y la experiencia de las mismas? No hay una respuesta adecuada ni que pueda agotar, al menos, una lista preliminar de rasgos que permitan asirse con una "métrica" de lo festivo. Ahora bien, en ese flujo de rasgos y caracteres posibles que una experiencia festiva tiene nos parece razonable, de modo provisional, esbozar un bosquejo mínimo sobre las aludidas experiencias.

Las fiestas denotan un "corte" entre tiempos ordinarios y tiempos excepcionales; es decir, toda fiesta es un punto de inflexión en el transcurrir de la vida en tanto manera particular de experimentar un antes y un después.

---

fiesta se podrá observar la riqueza e importancia de los estudios aludidos pero a la vez también "descubrir" ciertas "reglas" del habitus científico sobre la problemática.

Las fiestas implican procesos de continuidad/discontinuidad entre el producir y consumir, así, en las experiencias festivas se gasta lo que se ha elaborado o las mediaciones que la hicieron posibles; se extingue el producto del trabajo.

Las fiestas implican grados más o menos homogéneos de ritualización de los intercambios y relaciones sociales que en ellas se performan. Ya sea que se "brinde" una fiesta o que se "asista" a ella las "reglas" de reciprocidad, decoro y exceso (tanto por su existencia como por su inexistencia) conducen la regular resolución de situaciones de los sujetos.

Las fiestas son tributarias de experiencialidades de clase, género, edad y etnia de quienes en ellas toman parte; no hay ***una*** modalidad de fiestas, existen tantas como las posiciones y condiciones de aquellos que "hacen-parte" de ellas: sus bio-grafías, trayectorias de clase, los efectos de su historia social hecha cuerpo, entre otros, son factores que anudan las formas y "contenidos" de la fiestas.

De este modo la fiesta como experiencia colectiva entrama vivencias de tiempos, modalidades de producción y consumo, regulaciones interaccionales y las historias (colectivas e individuales) de los participantes en tanto resultados de enclasamientos diversos.

Un recorrido por algunas miradas sobre las fiestas nos pueden brindar ciertos elementos más para aquello que queremos presentar en este trabajo y que sirvan de mediaciones necesarias para una mejor comprensión del fenómeno al que proponemos aproximarnos.

Desde una mirada "conservadora", en búsqueda de poder caracterizar lo "esencial" de una fiesta, desde la filosofía y en el marco de su idea de fiesta incesante, Josef Pieper (1974:40) sostuvo que "[C]celebrar una fiesta significa celebrar por un motivo especial y de un modo no cotidiano la afirmación del mundo hecha ya una vez y repetida todos los días".

En un sentido diverso es Roger Caillois uno de los que más enfatizara el papel de la fiesta como transgresión sagrada asociando a ésta con el quiebre de reglas y re-invención del mundo. El autor sostiene que "no hay ninguna fiesta, aunque ésta por definición sea triste, que no incluya al menos un principio de exceso y francachela… (…)…Hay que darse por el gusto, hasta agotarse, hasta caer enfermo. Esa es la ley de la fiesta (Caillois 1984:110).

Más allá de las diferencias que podemos advertir en estas dos aproximaciones es posible detectar algunos caracteres que se conjugan: se celebra la vida para que esta continúe, se podría decir que no hay mundo sin fiesta; se hace la fiesta en los momentos de exceso que ella puede/debe implicar; hay una celebración por el gusto de celebrar; y el límite de exceso es la situacionalidad impuesta por el cuerpo puesto "en fiesta". La fiesta así comprendida no es solamente un corte de excepcionalidad de la vida sino aquello que liga y cementa la vida con los resultados del plus que se percibe en la exhaustividad de dicha experiencia.

Desde otra perspectiva, en uno de sus trabajos más conocidos de la década de los '80 del siglo pasado, Néstor García Canclini sostenía que la visión dualista (urbano-rural, religiosa-profana) sobre las fiestas no se adecuaba a sus estudios sobre las mismas en el contexto de las culturas populares en el capitalismo. Insistía en que los sectores populares, indígenas y obreros más que "hacer" fiestas en términos de tiempos extraordinarios en contraposición de los cotidianos, enhebraban en ellas ambos

momentos de la vida de una manera particular. La fiesta es un acontecimiento de subversión restringida. En dicho contexto sostiene que la fiesta es una

> …Obligada reinversión interna del excedente económico, catarsis controlada de lo que no puede estallar en el trabajo oprimido pero se regula también en la irrupción festiva para que no perjudique la cohesión permanente: la fiesta no es la liberación desaforada de los instintos… (…)…sino un lugar y un tiempo delimitados en el que los ricos deben financiar el placer de todos y el placer de todos es moderado por el "interés social" (García Canclini 1982:188).

También en la década de los 80 del siglo XX y con la intención de realizar una crítica al "paradigma racional iluminista" Pedro Morandé en su abordaje sobre las discontinuidades entre gasto festivo y ahorro ascético (especialmente en lo que se denominan economías cúlticas) sostiene que

> El sacrificio es en estos casos el momento culminante de una festividad solemne en donde se dilapidan de manera ritual recursos económicos, sin referencia ninguna a una utilidad productiva que pueda resultar de esta dilapidación. No solo cabe considerar como gasto festivo la destrucción física de la victima inmolada o de su sustituto simbólico, sino también el conjunto de recursos destinados a la producción de objetos explícitamente consagrados para esta festividad y que serán consumidos o destruidos durante su realización (Morandé 1984:89).

Emergen desde estas aproximaciones unos rasgos otros de la experiencia festiva: la fiesta como "compensación" y "moderación" de la desigualdad, la diferencia y diferenciación impuesta por los poderosos; la fiesta como "gestión" de las sensibilidades que hacen soportables la vida de los expropiados; la fiesta como proceso donde se incluye no sólo el "tiempo de fiesta" sino todo el continuo acumulación/dilapidación; y la experiencia festiva como acto vicario que gira alrededor de un sacrificio (individual/colectivo). Desde aquí la fiesta es una tecnología que produce unas políticas de las sensibilidades adecuadas desde el mismo borde del exceso y el gasto improductivo que ya hemos mencionado. Borde al fin que parece ser el objeto de deseo, tal vez nunca consumado (pero si consumido), como piedra de toque de toda experiencia festiva, sea en su negación y ausencia, sea en su presencia teleológicamente conducida.

En el contexto de estas convergencias y divergencias es posible que realicemos ahora una primera aproximación a las nociones que pretendemos aquí explorar en sus diferencias y semejanzas.

2. Fiestas institucionales, actos celebratorios y gastos festivos como bandas de moebio

Las fiestas implican una serie de prácticas que pueden o no advenir en todas las experiencias festivas del mismo modo y bajo la misma sensibilidad. Si se parte de una aproximación general dichas experiencias con-tienen las tramas dialectizadas y las bandas mobesianas que atan (des-atan) fiestas institucionales, actos celebratorios y gastos festivos.

Si miramos las experiencias festivas desde tres momentos diferentes pero concomitantes de una misma banda mobesiana -a la cual ellas pertenecen- pueden aparecer (aparecen): a) en tanto prácticas diferentes y diferenciales, b) en los

solapamientos que existen entre ellas, y c) en tanto "variables" cobordantes de un proceso experiencial festivo.

Busquemos ahora en las dos primeras torsiones de las bandas de moebio los procesos de diferenciación y des-diferenciación que ellas implican.

En el horizonte de comprensión de la primera de las bandas aludidas es posible entender como *Fiesta Institucional* al conjunto de prácticas que procuran solemnizar un "paquete tiempo-espacio", a través de la creación de ciertas técnicas de manejo del recuerdo cuya eficacia simbólica consiste en (y se orienta a) estructurar las narraciones posibles sobre el tiempo/espacio. Desde esta perspectiva los estados, los gremios y sindicatos, los partidos políticos, las empresas, las corporaciones multinacionales "tienen-sus-fiestas". Las fiestas institucionales son ceremonias de inmersión, producción y reproducción de un conjunto de prácticas sociales que suponen y configuran a los grupos humanos de referencia y pertenencia. Son técnicas de narración y gestión del futuro.

Los *Actos Celebratorios* conmemoran los lazos en común que los participantes de los mismos han heredado, construido y creado: su objetivo es la memoria vuelta ceremonia. En estas experiencias festivas se re-memoran con otros hechos transcendentes para los celebrantes en búsqueda de la reproducción de reconocimiento colectivo. Son ceremonias de mantenimiento performativo del pasado.

Los anclajes y desanclajes entre las escalas, intensidades y duración de las experiencias festivas pertenecen al segundo momento, desde el cual puede observarse sus proximidades y distancias en términos de constituir un despliegue otro de la banda mobesiana en la cual se inscriben. El individuo, la familia, el barrio, el pueblo, la nación y el estado tienen experiencias festivas que pujan, dialectizan y elaboran las continuidades entre ellas.

Las tensiones entre la conmemoración ritualizada, la repetición estructurante y la inmersión colectiva constituyen una de las bandas de moebio que se hacen y deshacen entre fiesta institucional, acto celebratorio y gasto festivo.

Otra experiencia helicoidal de las tramas entre las aludidas experiencias lo constituyen las modalidades de ritualización ligadas al manejo del recuerdo como acto político primordial de la historia social hecha cuerpo. Se recuerda como manipulación, como forma de destitución y como horizonte de comprensión.

Es en este marco que se puede entender cómo cuando se performa una fiesta institucional se hace todo como forma de experiencia festiva "pero" como soldadura, estaño y "re-lleno" de las fallas estructurales que hacen particulares algunos rasgos de dicha institución, que la hacen tal. Son donde lo instituido toma la forma dramatúrgica de gesto instituyente para reproducirse y producir la novedad controlada que "pro-voca" estados emocionales en tanto memorias sin recuerdos, cuya pre-ocupación no es el pasado sino el futuro, es decir, el ahora.

Revelado en el proceso aludido el acto celebratorio es un módulo experiencial -que inscripto en toda experiencia festiva- le otorga a los sujetos las posibilidades de resolver la coordinación de la acción, a partir de una repetición de estados emocionales y cognitivos asociados a las formas reconocibles de la constitución de una identidad compartida. Los actos celebratorios ritualizan unas experiencias pretéritas asociadas a la formación de aquello que se con-memora, de aquello que necesita adquirir estatuto de excepcional.

En el contexto que venimos siguiendo (y retomando) las expresiones y experiencias por nosotros reconstruidas en las narraciones de los sujetos que han participado en nuestras indagaciones, podemos observar una torsión más de la banda mobesiana de las experiencia festivas.

a) Las fiestas institucionalizadas y el acto celebratorio como la eficacia de lo festivo

Las fiestas son inexplicables desde una lógica de racionalización de la acción. No hay mucho que ex-plicar, no hay mucho que des-enrollar en los actos celebratorios; están todos sabiendo que se puede esperar. Saber que se hace y esperar que el otro haga lo que debe hacer para que existan ciertos resultados y no otros, es el componente mínimo de celebrar: casamientos, divorcios y nacimientos; para recordarse exigen la performatividad de las prácticas y las narraciones a ellas asociados. La ritualización se desarma en el preciso momento que debe ser explicada. La iteratividad para que "*todo salga bien*" es la condición de posibilidad de las experiencias posibles.

b) Las experiencias festivas como acto del recuerdo en tanto re-vivencia de lo experimentado

Las experiencias festivas se hacen para recordar. Para recordar que hay algo que celebrar, recordar lo experimentado y recordar que eso pasó "como tenía que pasar". Las situaciones de interacción, las fotos, los invitados, los actores centrales y lo "que-pasó" es una fuente de vivencias del (en el) futuro. La fiesta es mirar a la vez hacia atrás, hacia el hoy y hacia el mañana.

c) Conocer, re-conocer y "poblar" el tiempo

La experiencia festiva es un acto de apropiación del tiempo que en las fiestas institucionales condensa la persistencia de la acción humana sobre el fluir de la vida. La experiencia festiva permite conocer "otras cosas", "otras personas" y "otras sensaciones". En relación directa con lo anterior, la fiesta institucionalizada es un momento de reconocimiento y hetero-reconocimiento: los de siempre, los que esperamos nos saluden, los que esperamos para compartir.

En las porosidades de estas bandas mobesianas es posible comprender cómo la presencia del *Gasto Festivo* tensiona las formas y modalidades de experienciar el mundo como futuro y como pasado. Ahí donde lo inexplicable del hacer toma las riendas bajo el supuesto que la ritualización se desarma en el preciso momento que debe ser explicada; ahí donde la presentificación anuda los paquetes tiempo-espacio y la fiesta es mirar a la vez hacia atrás, hacia el hoy y hacia el mañana; ahí donde acaece la dialéctica de la identidad (fallada) en la experiencia festiva del reconocimiento y hetero-reconocimiento; donde aparecen los de siempre, los que esperamos nos saluden, los que esperamos para compartir, adviene el gasto festivo.

Estas tres "unidades de experienciación"[2] se entrelazan, se amoldan, se sueldan entre sí pero a la vez permiten una acción de observación que orienta la pesquisa de las sensaciones, la búsqueda de las emociones, el re-encuentro con las vivencias. Experiencias que no están debajo o por detrás: lo que pasa es "lo-que-pasa" según lo narra el sujeto que vive. Así es posible des-enmadejar lo que ocluye la primacía de la palabra como única vía de acceso al exceso, pues el sujeto vivencia la narración como una "totalidad" experiencial que incluye no solamente su incompletitud sino (y

[2] Para una exposición de lo que aquí entendemos por unidades de experienciación CFR. Scribano (2011).

centralmente) aquello que al ser experimentado, queda hecho cuerpo en la piel, la imagen y en el movimiento. La fiesta se narra a través de las sensaciones que se han vuelto carne y susurran desconectados actos del habla desde donde se transciende la palabra pintando una imagen particular del mundo.

Volviendo ahora sobre el gasto festivo podemos recuperar lo que en él hay de las experiencias festivas en su hacerse helicoidal y en su situacionalidad de vivencias cobordantes.

3. Las "resistencias" del (y el) gasto festivo y las complicidades festivas con lo dado

Uno de los rasgos del gasto festivo lo constituye su aparecer en tanto proceso cobordante de las fiestas institucionales y actos celebratorios pero bajo el entendido que dicho advenimiento no es ni "necesario" ni "inherente" a esas dos experiencias festivas.

En otro lugar (Scribano, 2009) hemos expuesto lo que para nosotros constituyen los rasgos básicos del gasto festivo.

El gasto festivo es una acción ***destituyente*** del gobierno de las cosas sobre los hombres; prácticas que rompen la reproducción de una vida condenada a la dialéctica entre abstinencia, necesidad y acción reparadora.

En la lógica tensional del gasto festivo con el consumo mimético aparece otro campo de la disposición moesiana que opera intersticialmente: la ***destrucción***. El acto de consumo de un bien o recurso en contextos festivos; su apropiación mediante la eliminación del carácter mercantil. La mercancía queda al desnudo, su halo mágico se desvanece al ser gobernada y destruida por el hombre.

El gasto festivo es una in-versión que ***des-regula*** las sensaciones. Cuando el gasto, en tanto acto destituyente de lo que hay de mimético en el consumo, adquiere la tonalidad de festividad que da paso a la expresividad se produce un doble proceso: a) uno relacionado con las energías puestas en juego, y b) otro constituido alrededor de los dispositivos de las sensibilidades.

Desde la perspectiva apuntada el gasto festivo se puede entender como la actividad que contrapone, pliega y des-pliega la expresión contra la disciplina y el ahorro ascético. Al ex-presar(se) en "situaciones de gasto festivo", los sujetos redefinen las conexiones posibles entre lo estético y lo político, modificando identidades y subjetividades.

Justo ahí donde las experiencias festivas se transforman en espacios y estados cobordantes en sus tramas de aproximación y distanciamientos, emerge el gasto festivo como la experiencia negada pero siempre presente de las fiestas.

En el borde, en el "vértice" de la torsión, en el "re-paso" helicoidal asoma, despunta y afirma el gasto festivo contra toda técnica de gestión de las emociones, contra toda sacralización de lo dado, contra toda forma de sutura de las desigualdades. El rostro que ya no es máscara, el rostro que ya no es una cara; aquello que por suprimido, olvidado y ocluido gana las afecciones de toda práctica pornográfica de sacrificialidad racionalizante, dando un rodeo pero siempre como un "estar-ahí para el fruto". En el gasto festivo como acto de destrucción del valor mercantil de una historia contada por desfondamientos subjetivos y colectivos en tanto consagración de lo dado, se re-arma y desarma la memoria y el recuerdo.

Si volvemos al entramado de las bandas mobesianas ya descriptas encontramos al gasto festivo como resultado del plus dialéctico entre exceso y excedente. Pero también se expresa su cualidad de acto de despliegue de otras prácticas: la persistencia de su estar ahí, su potencia de hacerse para estar con (y en) otros, y su capacidad de pintar el mundo desde el propio acto de enceguecer.

a) "El sol siempre está": el gasto festivo en tanto intercambio recíproco como una banda cortada de otra cinta intersticial

El gasto festivo aparece como límite de las experiencias festivas institucionales que hemos explorado. La idea de límite implica aquí un cobordismo: es la variable que se des-dobla de la celebración, que se percibe desde la torsión de lo festivo institucionalizado, como revés de lo ritualizado. La reciprocidad del gesto que "des-acapara" los excedentes en forma de gastos, enfrentando a la prodigalidad/abstinencia.

b) Los próximos: los lazos familiares, de amistad y de compañerismo como pivote de la exterioridad cotidiana que desmiente lo puramente mercantil

El gasto festivo en tanto acto destituyente y en cuanto práctica que desmiente el régimen de verdad de la economía política de la moral anidando en las relaciones fraternales, desmercantiliza las relaciones sociales. El próximo, el que está al lado, el que comparte y con el cual se parte, son figuras recurrentes de las narraciones y re-vivencias de lo festivo. La hermana, el compañero de trabajo, los hijos aparecen -una y otra vez- como los autores de una relación social que empuja hacia un más acá de lo estrictamente celebratorio en la fiesta institucional.

c) El enceguecimiento que colorea unas miradas "otras"

La acción como lo irrepresentable en tanto un "estar-siendo" que no puede ser encarnada en un solo verbo, es puesta en acto en el gasto festivo. La simultaneidad, cotidianidad, naturalización y transparencia enceguecedora del "estar-en-una-fiesta" hace experienciar el ir y venir, entre anuncio y promesa de una vida otra. En el gasto festivo anida lo fulgurante que enceguece como acción de re-colorear el mundo, más acá de lo aceptable y aceptado. Es esa sensación de "pérdida" en la que se gana lo que hay de "más" en la dilapidación y en lo improductivo de una práctica excesiva.

El gasto festivo en tanto momento cobordante de las experiencias festivas adviene como práctica en los intersticios que -tanto las fiestas institucionales como los actos celebratorios- dejen entre-ver en sus momentos de "asociación" con el consumo mimético y la resignación.

El gasto festivo como espacio cobordante de las experiencias festivas es ese punto de torsión por donde emergen unas geometrías de los cuerpos y gramáticas de las acciones otras.

A modo de cierre: fiestas y política de las emociones

Todas las sociedades elaboran sus momentos festivos como parte del proceso de construcción del conjunto de prácticas ideológicas que constituyen sus políticas de las emociones.

Es en este marco donde el gasto festivo adquiere su condición de práctica intersticial que al quebrar, desplegar y recuperar exceso y excedente, desmiente la

economía política de la moral sostenida por la normalización de la sociedad en el consumo inmediato de la fiesta como mercancía.

Ahora bien, una vez establecido el lugar y vivencia del gasto festivo como procesualidad espacio-temporal cobordante a las fiestas institucionales y actos celebratorios, es importante revisar críticamente las tendencias a cosificarlo y re-mercantilizarlo bajo subsunción de dichas prácticas festivas. Dicha revisión es una necesaria alerta epistémica para impedir la modelación espontaneísta que duplica lo real en la conciencia como forma de las astucias de la razón vuelta estetización del poder.

Las sociedades contemporáneas (en especial las del Sur Global) se caracterizan por su normalización en el consumo guiado por el disfrute inmediato, convirtiendo a la vida de todos los días en una búsqueda permanente de exceso.

En el siglo XXI el acto fundante de la experiencia festiva consiste en sacralizar la parte maldita del exceso mercantilizada como disfrute inmediato en el consumo. Esto es, se hace en tanto exceso pero en cuanto lo que en él hay de fetiche. Se "produce" una modalidad excesiva de gasto siendo éste, precisamente, la mercancía. Ahora bien, en las ruinas de esa mercancía consumida llamada exceso se "entre-abre" el hiatus de la improductividad del gasto festivo que revela en su propio carácter de "necesario-manipulado" el estatuto de la imposibilidad del capital de soldar un todo totalmente en tanto jaula vivencial de los sujetos.

Las fiestas se convierten por esta vía en verdaderos altares donde las ruinas de lo sacrificial gestiona el excedente como fantasía de un estado de éxtasis puesto al servicio de una economía política de la moral que se re-inventa, ya no solamente como prácticas puestas en palabras sino también con emociones vueltas sensibilidades adecuadas.

La burocratización de la fiesta en términos de su pura gestualidad en la gestión obscena y pornográfíca de las desigualdades, en la apropiación de excedentes, acecha las condiciones de instanciación del gasto festivo.

Sin embargo, si ya no hay generosidad gratuita tampoco se configura el valor de la plena utilidad de la prodigalidad destructiva. Por lo tanto, la estructura escurridiza del deseo vuelto simple consumo de cosas para el exceso nunca alcanza, ni termina, ni se consuma: ahí la revancha del gesto destructivo del gasto festivo pasa a cobrar por la ventanilla del intento de gestión de la vida, en el preciso lugar donde ésta se convierte en una incesante fiesta mercantil.

Exceso y excedente, destrucción y disfrute, destitución e institución se unen (y separan) en las experiencias festivas que implican gasto festivo. La improductividad de un gasto que al borde de la ceremonia se torsiona como lo esperado pero no nombrable.

Lo que “ex – cede” se sale de su lugar, se transforma en algo irreconocible desde su lugar designado, lo que queda “de más” se invierte en un plus de sentido: se pone patas para arriba y se re-acumula en otro registro de valor.

La magia social de la fantasía de un exceso iterativo conjura los fantasmas de tener que vivir en la penuria del trabajo permanente. Por eso cuando re-aparece el gasto festivo en toda su amplitud toma por detrás a la manipulación institucional y a las intenciones celebratorias, pues destituye a esa fantasía de su poder de sacralizar los eternos fantasmas por los cuales se hace la fiesta.

El gasto festivo implica, en tres direcciones convergentes, una acción de perdida[3]: (en tanto desplazamiento) de los límites de la acción mimetizados con las cosas que la gobiernan, (en tanto degradación) del estado anterior al mismo (corpóreo/material) tanto de quien consume como de la cosa consumida y (en tanto destrucción) de las suturas de las identidades anteriores al gasto. Así frente a la transparente emocionalidad pornográfica del disfrute inmediato como sucedáneo (y reemplazante) del exceso que exorciza los fantasmas de la aceptación de las penurias desigualmente distribuidas, el gasto festivo acecha intimando a la experiencia a receptar las ganancias que "con-llevan" las pérdidas que él involucra, so pena del regreso de lo real como horroroso, del fin de la fiesta.

Ni la manipulación, ni la gestión, ni la coagulación de la vida (en) y a través de las fiestas anulan totalmente el gasto festivo, cuya impronta corre por los pliegues inadvertidos de las tramas relacionales entre unos hombres que performan en el exceso de la fiesta, la gratuidad de la vida ausentificando ausencias.

[3] Hacemos pie aquí en el ensayo sobre el gasto de Bataille (1986), más allá que no lo sigamos enteramente.

Bibliografía

BATAILLE, George. (1986) *Visions of Excess, Selected Writigns 1927-1939*. Minnesota University Press, EEUU.

CAILLOIS, Roger. (1984) *El hombre y lo sagrado*, FCE, México.

GARCIA CANCLINI, Néstor. (1986) *Las culturas populares en el capitalismo,* Editorial Nueva Imagen, DF México.

MORANDE, Pedro. (1984) *"Cultura y modernización en America Latina"*, Cuadernos del Instituto de Sociología. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.

PIEPER, Josef. (1974) *Una teoría de la Fiesta*, Rialp, Madrid.

SCRIBANO, Adrián. (2009) *"Sociología de la felicidad: el gasto festivo como práctica intersticial"*, *Yuyaykusun.* N° 2, Departamento Académico de Humanidades de la Universidad Ricardo Palma, Lima, Perú ISSN 2073-6150, pp. 173-189.

_____ (2011) "Vigotsky, Bhaskar y Thom: Huellas para la comprensión (y fundamentación) de las Unidades de Experienciación". *RELMIS, Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*, Nº1, Año 1, Abril - Sept. Argentina, pp. 21 - 35.

Algunas reflexiones sobre el carnaval. Fragmentos de dos clases introductorias al Seminario de Cultura Popular y Cultura Masiva (ECI-UNC)

Por María Eugenia Boito[*]

Introducción

A continuación presentamos una selección de las clases teóricas –todas ellas dictadas durante marzo de 2011– del "Seminario de Cultura Popular y Cultura Masiva" (www.scpopularymasiva.wordpress.com), que se dicta en la Escuela de Ciencias de la Información, Universidad Nacional de Córdoba. De esta instancia fundamentalmente participan alumnos de las Escuelas de Ciencias de la Información y Trabajo Social, pero también han asistido como vocacionales estudiantes de otras Escuelas y Facultades de la UNC y de otros centros educativos universitarios.

En este espacio, la reflexión sobre las culturas populares contemporáneas se inicia reconociendo diversos "rostros" o "expresiones" de las mismas en distintos momentos y espacios geo-históricos; así la interrogación sobre ciertas formas actuales de las expresiones del carnaval hace posible interrogar algunas continuidades y discontinuidades en los rasgos y dinámicas de estas prácticas, que manifiestan experiencias de clase distinta sobre las maneras de vivenciar el cuerpo/el comer/el reír/el espacio de lo público compartido.

Las exposiciones y diálogos que presentamos en este apartado tienen una doble finalidad: por un lado hacer circular, más allá de las aulas, ciertas reflexiones sobre lo popular (como particular estética/política de clase) que toman por objeto prácticas que se despliegan en el complejo escenario de configuración simbólica y de estructuración de clases que caracterizan a nuestro presente y, por otro lado, dialogar con las otras producciones del presente boletín, insistiendo y persistiendo sobre la importancia epistémica y política de indagar sobre lo festivo, tensionado por la mercantilización y la espectacularización que –como tendencias- traman y regulan las sensibilidades, las experiencias y los cuerpos que nos constituyen.

1. Carnaval(es), vectores espacio-temporales y dinámicas de participación: una cuestión de clase

E[1]: Después de la lectura del artículo periodístico sobre el carnaval en Rio de Janeiro y del carnaval al norte de nuestro país, creo que lo primero que podemos decir es que no hay algo así como "el" carnaval, sino que, si nosotros queremos conocer ciertos fenómenos tenemos que situarlos e historizarlos para poder comprenderlos pero

[*] Investigadora Asistente de Conicet. CIECS UE CONICET / UNC. Docente UNC. E-mail de contacto: meboito@yahoo.com.ar

[1] Para facilitar la lectura, los nombres de las personas que intervienen en los distintos momentos han sido reemplazados por letras. Cada una de ellas corresponde a las siguientes personas: E: María Eugenia Boito; B: María Belén Espoz (Adscripta); M: Mara Remondegui (Adscripta) y A: Alumno/a.

también contextualizarlos y ver que no solamente el carnaval, si estamos estudiando esto, va a cambiando a través del desarrollo del vector temporal, sino que en un mismo instante coexisten en diferentes espacios formas distintas de lo que se vivencia y se experiencia por carnaval; pero también que en el mismo fenómeno que estamos indagando podemos reconocer que hay posicionamientos y maneras distintas de acercarse a vivir ese carnaval. (…)

Entonces. Volvamos, me parece que lo que fueron diciendo ustedes, lo que hace necesario es que agudicemos la mirada cuando vamos a reconocer actores y esos actores son los que van imprimiendo ciertas dinámicas al carnaval; pero acá también es interesante tener en cuenta cuestión histórica, que aparece en el artículo de Martín Caparrós sobre el carnaval de Rio y el carnaval de Humahuaca que estamos trabajando, cuando marca quiénes eran en otro tiempo y dónde están hoy los protagonistas del carnaval en la ciudad de Rio de Janeiro. Ahí Caparrós lo que plantea, haciendo una experiencia olfativa del carnaval, donde dice que en el lugar se siente perfume francés, lo que va diciendo es que los sujetos que en algún momento, en otro contexto eran los protagonistas de ese espacio, hoy o están trabajando ahí, trabajando en un trabajo muy particular, recogiendo la basura generada por el consumo. Los que están allí son los turistas y el perfume francés.

Quienes no están hoy y en otro tiempo sí estaban presentes, pueden estar -dice Caparrós- "mirando por TV" desde los morros el espectáculo televisivo del carnaval, o bien puede ser que lo estén celebrando en otro lado, que a lo mejor no está planteado en la nota. Pero digo, me parece que habría que volver a mirar el texto y reconocer *que la historización del fenómeno nos ayuda a mirar las ausencias*; en este caso, con relación a los actores que ahí están indicados de alguna manera por Caparrós. No vemos que las clases más pobres de Río estén ahí, o los vemos haciendo tareas como juntar latas pero no eran estas las tareas ni eran estos los protagonistas del carnaval en otro momento. Entonces otros actores que a lo mejor ni siquiera habíamos nombrado como son los sponsors, como son las organizaciones económicas, seguramente muchos tuvieron que ver en la forma que hoy tiene la experiencia del carnaval de Río, porque si es un espectáculo que se va montando para ser mostrado, no solamente a escala local sino a escala regional e internacional, también va a haber criterios para elegir quién merece estar en la escena mediática representando ese carnaval. Quiero decir, hay caras, hay cuerpos con determinados patrones estéticos que son los que pueden ser y son televisados. (…)

A: Después me parece que interviene también la familia en el de Humahuaca, que es algo que no está presente en el de Brasil sino que los participantes lo hacen al nivel de individualidad. En cambio en el otro se da a nivel familiar, comunitario, en grupo. Y participan dando vino, haciendo cosas, prima la generosidad, el derroche de compartir mientras que en el otro lo que se busca es la ganancia, el lucro. Intereses muy distintos: por un lado interés comunitario y por el otro interés de lucro.

E: ¿Y eso como sería? ¿Como indicaríamos eso que usted señala? como lógicas distintas que predominan en cada caso… Forma de participación dice la compañera. Bueno, yo les diría, revisen lo de actores, acá me parece que deberíamos dar cuenta por un lado el carácter de pluralidad, heterogeneidad y de desigualdad. A ver, ya vamos a ver esto de la forma de participación. Pensemos la dimensión temporal, nos acerquemos ahora desde los tiempos del carnaval. A ver, si estamos analizando un fenómeno como el carnaval, cualquier fenómeno que queremos pensar, uno tiene que dar cuenta por lo menos si se trata de una experiencia, de qué características tiene el espacio en que se

desarrolla esa experiencia y que características tiene el tiempo en que se desarrolla la misma; experiencia supone por lo menos considerar el espacio y el tiempo. Entonces, si uno quiere acercarse a un fenómeno y un fenómeno se va desplegando en un vector temporal, tengo que ver en qué escenario se sitúa y cómo esta dinámica de los sujetos en ese territorio da cierta forma y en qué tiempo cómo se transforma ese tiempo y si hay una o varias temporalidades, entonces le "entremos" al carnaval por los tiempos. Qué hay en los tiempos de uno y del otro.

A: En Humahuaca hay una relación del sujeto con el espacio. Digo, hay una apropiación por esto de lo comunitario, porque hay una experiencia en común en relación al lugar, al espacio y en relación al de Brasil, la complejidad de sujetos que hay no solo participando sino trabajando, el que está viendo de todas partes del mundo, en esto de televisar el carnaval se pierde la experiencia en común y la idea es generar algo heterogéneo para vender. El sujeto que participa de Humahuaca, al participar se ubica en un tiempo, espacio, está como… se ubica, se apropia y tiene relación con el rito, con la puesta en escena que lleva a cabo, que se rompe con el de Brasil. Las diferencias de actores y participación que existe… la persona que está trabajando no se siente parte del carnaval, sino que le está dando otro tipo de uso.

E: Caparrós habla del carnaval y habla de clases. Nosotros no estamos muy habituados a hablar de clases, y eso es algo que vamos a tener que empezar a oír, ojalá fuera recordando, y si no es recordando… tratando de empezar a pensar en clave clasista. Caparrós habla directamente de posiciones desiguales y de posibilidades diferenciales de las clases en el carnaval y habla de una posibilidad de estar o no estar; por eso yo decía que hay que interrogar las ausencias en ese fenómeno, y habla de las posibilidades de estar o no estar de otras clases. Y ya vamos a ver, el lugar central que tienen las clases para pensar lo popular. Antes y vamos a ver si ahora también, esta consideración encontraba un lugar fundamental en los acercamientos reflexivos sobre la experiencia de participación en el carnaval. Acá el compañero dijo algo interesante en relación a lo sujetos que me gustaría enfatizar que por ahí no aparece tan fuerte en el carnaval de Río. A ver, estar en una comparsa en Río involucra muy fuertemente el poder estar ahí de ciertos sujetos para participar del espectáculo. Pero como dice Matías, en Humahuaca es el grupo familiar ampliado el que aparece interpelado hacia la participación. En el carnaval de Humahuaca hay una interpelación a un tipo de interacción que es la familiar comunitaria, porque también el carnaval implica un momento para volver a tramar lazos familiares y comunitarios. Pero, a ver, volvamos a la cuestión del espacio. Voy a hablar de una cuestión de la ciudad de Córdoba para que hagamos un salto y volvamos. Se acuerdan cuando Juez (Luis Juez, intendente de Córdoba) tuvo la idea de "traer" los corsos al Parque Sarmiento. Arregló esa calle principal, la avenida del Dante, entonces se llenaba de vallas, se armaba un espectáculo y había una configuración del espacio particular para establecer la lógica de interacción en esos corsos. Seguramente Mara algo nos podría contar porque por ejemplo, en su tesis de grado, ella trabajó sobre las culturas populares y la expresividad de las murgas. Fíjense, ese gesto de la vuelta de los corsos o devenir de los corsos al centro, implicó para muchos grupos que hace generaciones que vienen organizando el carnaval que hicieran dos cosas: "Está bueno, vamos a ir allá pero sin embargo vamos a seguir manteniendo ciertas formas y lógicas que tenía en el espacio del barrio". O sea, se hace una puesta en escena para pasear por la avenida del Dante en el Parque que es distinta a las formas de realización que se siguen haciendo en los barrios (por ejemplo, San Vicente) Entonces volvemos a la cuestión del espacio. En el carnaval de Río hay un espacio limitado que es re-cortito para que circulen quienes pueden ser vistos por TV

como participantes del carnaval. Hay una línea recta y hay un orden que va pautando el orden de salida y el tiempo de las interacciones y la presencia frente a la cámara. Si algo se construye para ser televisado se supone que ciertas formas y ciertos tiempos van a ser planificados en relación de eso otro, entonces el carnaval de Río hay un desplazamiento hacia un lugar, que eso no lo vemos en Humahuaca, hay un recorte físico de un hasta acá y hasta acá y hay un conjunto de reglas que va pautando una forma de interacción en ese espacio.

M: Quizás la diferencia más marcada entre San Vicente y los carnavales que se hacen en el Parque Sarmiento, es que esa disposición espacial de las barras, del orden de los grupos que hay en Río también. Y en San Vicente lo que hay es: se hace una previa de la largada del desfile en la calle principal, se hace una previa en la plaza, la plaza se llena de gente y los grupos empiezan a tocar, y donde empiezan a tocar, la gente se va acercando al grupo y arma como la ronda. Cuando el grupo termina, inmediatamente empieza otro grupo, pero se va dando espontáneamente entre los grupos de carnaval que están ahí y la gente se va trasladando a medida que los grupos van tocando. Y esa gente después… digamos, eso termina como un acuerdo entre los actores y el público se trasladan sí a la calle principal y ahí arman el puente, que se le dice en la calle, entre una vereda y otra se pone la gente y empiezan a pasar… esa es como una diferencia entre la disposición espacial y la participación o la relación entre el actor y el público.

E: Para poder reconocer qué pasa con los espacios, tenemos que ver como se han planteado las interacciones entre los actores que van ahí y cómo hay una historicidad que va haciendo que los espacios no siempre sean iguales. Volvamos al tiempo del tiempo. Para analizar un fenómeno tengo que ver sujetos, sujetos en interacción, en determinado espacio temporal con cierta dinámica. *Espacio, tiempo y actores*.

¿Qué pasa con el tiempo? A ver, ustedes se imaginan en Humahuaca, más allá de que tampoco está ausente la cooptación de los gobiernos locales y creo que también de eso se puede hablar, ustedes se imaginan que alguien diga “Bueno, el carnaval empieza a las 19:30, vamos a tomar hasta las 22:15, después comemos algo hasta las 00:30, estaremos bien desmayados como hasta las 5.00 y después bueno”. Uno no puede pensar a esa métrica del tiempo para un festejo que tiene que ver con el carnaval. Ahora, en Río está construido temporalmente en función de la lógica del espectáculo y la mercancía. Cada uno de los que participa como sujeto que es televisable, tiene un tiempo para estar ante la cámara pero también un tiempo para estar ante… otro actor que no nombramos que dicen “cuál es el mejor”. En Río hay básicamente una lógica de la competencia, todos quieren ganar. Hay una lógica por ser… quién tiene la mejor ropa, la mujer más bella. Ahora, históricamente, la lógica de la competencia hace un chirrido muy fuerte con algún sentido que tuvo en otro momento el carnaval.

A: No sólo la lógica de la competencia, sino que da tanto dinero, y eso es lo que les va a dar recursos para que en el otro año tengan los mejores disfraces, materiales para poder competir con los otros.

A: Igual, no es solo dinero, porque acá también lo hacen por plata, y las comparsas en general lo que hacen es una gran comida, o un asado para todos, y ahí se va toda la plata.

E: Miren yo ahí en relación al espacio diría una cuestión. En uno de los textos que ustedes tienen, hay una lógica del espacio ordenado, lineal; hay una clara separación en el espacio de quienes participan danzando y moviéndose y quiénes están mirando. Por el contrario, si una pudiese reconocer diferentes espacios y formas de interacción, la interacción carnavalesca justamente es la interacción donde no hay algo que se

construye para una mirada de otro sino que es una experiencia en la que todos participan. Voy a hacer una comparación.

Uno podría ir mirando -y esto no lo ha hecho uno, lo han hecho muchos antes- cómo va variando la participación de los sujetos en diferentes formas de interacción. No es lo mismo participar de un carnaval, participar de una obra teatral, participar mirando televisión (estoy siguiendo a González Requena, en sus consideraciones sobre las transformaciones en la relación espectacular). Si uno pudiese mirar como se va configurando este tipo de relación espectacular, parte del grado cero del espectáculo que es participar sin ningún espacio privilegiado en el espacio del carnaval, donde todos participan, hasta las transformaciones que vamos viendo, desde el teatro, donde algunos participan y otros miran, hasta llegar a la televisión, que es la escena más espectacular, donde uno mira un espectáculo construido mediáticamente y hay una distancia con ese otro. Fíjense ahí, en esa lógica del espectáculo como los cuerpos se van separando. De esta escena grado cero del espectáculo del carnaval, donde los cuerpos interactúan entre sí, a la escena teatral, donde hay algunos que son protagonistas, y otros que observan eso, (pero todavía aquí hay un cuerpo) hasta la escena televisiva donde hay una mediación tecnológica y un cuerpo construido en términos de imágenes electrónicas. Fíjense el actor de teatro como posición tiene homologías con la tarea docente: por más que uno sepa la obra, cada puesta (cada clase) es un nuevo comienzo. Cuando uno da la clase, ve como transpiran los alumnos, como transpira el docente, cual es la materialidad corporal que está presente, cómo se quiebra la voz, cómo alguien se enoja, cómo alguien se queda pensando, todo eso le va ocurriendo al cuerpo en interacción.

Entonces fíjense, si volvemos al tema del espacio, la participación en el escenario del carnaval, es un tipo de participación donde podríamos decir, todos participan, todos están ahí. La lógica de otro tiempo del carnaval que a lo mejor uno todavía puede encontrar en algunas cuestiones de Humahuaca o en otro contexto, es que lo importante es que todos participen, por eso el turista no se puede negar. No hay afuera del carnaval, la lógica del carnaval es que no hay afuera. No puede haber alguien que diga “Siga, siga soy antropólogo” No, todos son parte. No hay una lógica que lo piensa como escena para ser mostrado para otro porque no hay una mirada privilegiada para lo que se construye sino que el sentido es “estar ahí junto con” con la familia, haciendo los topamientos de comadres y compadres, más al norte.

Pasemos en limpio. *Para conocer un fenómeno también tenemos que interrogar las ausencias.* Porque vamos a ver que para lo popular, interrogar quiénes no están, que tipo de actores hoy no están, es una pregunta fundamental. Y hemos dicho en relación a los sujetos que son heterogéneos, que son plurales, pero también que hay desigualdad por lo menos en una de las imágenes que estuvimos trabajando. Yo les decía que para pensar lo popular vamos a tener que pensar en términos de clases. Y eso no es la opinión generalizada hoy, entonces antes de avanzar con esto quiero hacer una pequeña salvedad así volvemos al carnaval. Yo quiero que juntos, vayamos viendo como hay ciertas construcciones ideológicas no solamente en el sentido común, sino en las lecturas sociológicas que tenemos a mano, donde no se habla de clase.

Hoy, muy pocos hablan de clases, y tenemos un flor de problema para pensar lo popular sin hacer referencia a la estructuración clasista. A ver, voy a ser bien grosera. Quiero decir: voy a retomar un fragmento del discurso de los medios. Vieron que los medios masivos, una y otra vez van construyendo nuestra manera de representarnos la sociedad en términos de “la sociedad de la gente”. Donde hay gente “humilde” o gente “trabajadora” -ese es el lexema que se utiliza- y los “malvivientes” por fuera no solo de

las clases sino de la humanidad. Pero esto no es solo una cuestión de la imprecisión/más bien trabajo ideológico mediático/: muchas veces no buscamos/encontramos sociológicamente como pensar la posición de los sujetos en las estructuras sociales e incluso usamos definiciones poco precisas como "sectores populares" o a veces también hasta decimos "clases bajas, clases empobrecidas" pero en general poco hablamos de clase. A mí me parece que acá hay un lugar donde tenemos que disputar teórica y políticamente para ver cómo pensamos que es la sociedad de la que somos parte ¿Me explico? Paréntesis y volvemos a lo que señalaba antes.

Pensemos en términos de clases a ver que está pasando, y los actores que vamos a ir viendo nos van a ayudar a pensar que pensar a los sujetos en su posición en términos de clase, no es simplemente en trazar una línea entre quiénes son propietarios o no son propietarios, sino que es necesario mirar cómo la dimensión cultural va configurando diferentes experiencias de clase. Y que esas experiencias son las que nos permiten entender las dinámicas de los actores. Acá vamos a ver que son los historiadores los que nos van a tirar algunas pistas para ver cómo juega a nivel cultural la posición que tienen los sujetos en la estructura pero las expectativas culturales que heredan, que van configurando un margen de acción posible y deseable.

Entonces vuelvo, en relación a los actores para pensar lo popular, vamos a ver que necesitamos pensar en términos de clase, y de ahí se nos va a hacer un poco problemático, porque no es lo mismo en nuestro presente que en la Edad Media, que estudiaba M. Bajtín (La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais) Es un texto que tienen para trabajar más adelante, pero en el tiempo que interroga Bajtín lo carnavalesco refería, expresaba a una clase campesina, una clase que se distinguía fuertemente de otra por el tipo de trabajo que hacía, porque trabajaba en la tierra, porque tenía una cultura oral e iba transmitiendo oralmente a las nuevas generaciones los saberes sobre cómo cuidar la tierra. Se distinguía de otra cultura letrada, vinculada a saberes vinculados a la palabra, con otra experiencia cultural. Vamos a ver que a medida de que nos acerquemos a nuestro presente, la reflexión sobre lo popular se vuelve un poco más compleja. Pero vamos a ver que es necesario una y otra vez hacer alguna referencia, porque si tomamos el texto de Caparrós que es un artículo periodístico, vemos que en esos textos aparecen las clases también. Que vivir el carnaval en sociedades como las nuestras es desigual según el lugar que ocupemos en la estructura social.

2. Mijail Bajtín, estética, cultura y prácticas

E: …Entonces, ustedes tienen el capítulo uno *(La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*), son 50 páginas para llegar a nada menos que al planteamiento del problema, ese recorrido para llegar a preguntarse, cómo es, qué características tiene, cuales son los rasgos que la define, y cuál es la dinámica de la cultura popular. Llega a eso después de plantear antecedentes, de construir teóricamente. Pero ese planteamiento del problema es bastante rico y con eso tenemos bastante para trabajar, hasta que nos veamos de vuelta. (…)

Analizar el carnaval como punto de partida para el seminario es quizás lo menos recomendable que uno podría hacer, porque es un fenómeno complejo… Es una de las expresiones populares que a lo mejor hoy desde nuestro sentido común y nuestra experiencia aparece como muy fuertemente referido a…, pero tiene una complejidad definitoria, en si mismo. Quizás uno podría haber elegido cualquier otra fiesta, menos el carnaval. Pero ya esta. Sigamos. Veamos algunas cuestiones sobre qué y cómo vamos a

trabajar, qué vamos a tratar de hacer en el seminario. Se los de yo o no, traten de buscar alguna cuestión biográfica de los autores, no porque la verdad del sujeto está en la biografía, sino porque es una dimensión de análisis que junto con el contexto de discusión de la época y junto a las condiciones sociales de producción nos ayudan a entender a esa obra en tensión con otras.

Este texto de entra en tensión con la estética oficialista de la URSS de ese momento, donde el tema de cómo es la estética de la revolución no era algo menor. Se trataba de cómo construir imágenes de la revolución en colores, en sonidos; esa experiencia política revolucionaria que se estaba desarrollando tenía que encontrar sus expresiones en lo estético. Estético como aquello que implica una forma de impactar en las sensaciones; el primer sentido de estética quiere decir eso. La etimología es "lo que percibe el cuerpo a través de las sensaciones". Entonces, esa cuestión de cuál era la estética adecuada, era un tema político en sí mismo. Entonces lo estético no refiere solamente a la imagen /que nosotros hoy asociemos estética-imagen habla de nuestra matriz de experiencia contemporánea/. Para nosotros estética es imagen, como primera definición. Volvamos al carnaval. ¿Qué podemos decir, en esta idea de que ambas experiencias de carnaval lo central tiene que ver con la liberación y qué sería esto de liberarse? Las compañeras dijeron esto, ¿acuerdan, desacuerdan?

A: Vendría a ser romper con la rutina a la que estamos acostumbrados y permitirse ser otro… Nosotros algo que encontramos que tiene que ver con eso, era lo que queda después del carnaval. El carnaval de Río no es tan positivo, todos decimos, bueno, después del carnaval se verá. En cambio en el carnaval de Humahuaca lo que quedaba era esperanza, la esperanza de la buena suerte.

A: por ahí se habla de liberarse, hay que ver el tiempo porque dice que el carnaval de Río empieza por ridiculizar una burguesía, digo eso también es una diferencia importante, capaz que se perdió el sentido inicial de liberarse. Era liberarse los sujetos, ahora es exactamente lo contrario, se dio vuelta la tortilla, antes ridiculizaban a alguien y ahora el carnaval es un circo que se arma para ese alguien.

E: Muy interesante la pista que usted indica, uno puede rearmarlo como pregunta. A ver, si nosotros dijimos en la primera clase, si antes era más fácil distinguir ciertas expresiones y ciertas prácticas de lo popular y hoy se hace mucho más difícil. ¿Podemos seguir pensando en lo popular?, ¿dónde queda lo popular? Usted está diciendo "pero si el carnaval históricamente tenía que ver con un momento donde se suspendían las jerarquías sociales, donde se invertían los roles", entonces los esclavos podían usar la ropa de los amos, los trabajadores se podían disfrazar de sacerdotes y burlarse de ellos. Bueno, digamos, como marcas y símbolos de la cultura oficial y ahora es al revés, dice usted. Entonces ahí vendría la pregunta: ¿Será que tendremos que ver y aprender a reconocer ciertas tendencias dominantes de "plebeyización" de la cultura, una especie de reconocimiento multicultural de las diferencias que nos harían caer en una trampa? Eso lo veremos más adelante, pero su pregunta es muy interesante, porque instala la conflictividad para leer analíticamente lo popular. ¿Por qué no va a ser popular esto, podría decirle alguien, si a la vez implica toda una serie de sentidos vinculados a lo conflictivo que algunos actores activan en esos escenarios? Enmarcado en este contexto de época que no es la sociedad de la Edad Media. Bueno, voy a decir una cosa de Bajtín: para que ustedes vean, el carnaval hoy como dato de experiencia contemporánea, ya es un feriado nacional… eso es algo muy interesante para seguir pensando cómo se constituye.

B: Por eso, siempre es necesario hacer un poco una revisión del contexto de producción del autor, no solamente rastreando su biografía sino otras producciones teóricas que tenga en el campo que le compete. Capaz que ya estuvo circulando esta pequeña biografía de Bajtín que nos ayuda a pensar este Bajtín que está presente en esto que están viendo, y es un autor que ha sido fuertemente tomado por la crítica literaria y se conoce más esa faceta y no se lo reconoce tanto como un analista materialista de la cultura, que es un poco como está siendo tomado desde la perspectiva que se da en el seminario y también retomando una lectura diferente, anclándolo en el contexto socio histórico en el que produjo este autor. Es un autor que nace a fines del siglo XIX, formado en Letras y Filosofía, y en medio de lo que era la predominancia del objetivismo abstracto. Era una concepción de la lengua más vinculada a la tradición de la filología, no tanto de la lingüística o la semiótica como la conocemos ahora. Entonces, Bajtín en ese contexto forma un círculo con otros pensadores y en contra de esa perspectiva que pensaban más a la lengua como una abstracción, un sistema autofundado y que tenían normas idénticas a sí misma; en cambio estos autores pensaban fuertemente la relación entre acción, lenguaje y pensamiento y el circulo se configura en torno a lo que se denomino filosofía de la acción participativa.

Entonces lo que postula este círculo, es primero una perspectiva materialista del lenguaje, que volviera a anclar los simbolismos como un sistema, a todos los actores que utilizan esas palabras en la vida cotidiana y cómo esos efectos de esas palabras están determinados de alguna manera por la posición que ocupan en la estructura social. Hay como un primer momento, cuando escribe su tesis doctoral del carnaval, sobre la cultura popular en la edad media, que es rechazada por el contexto socio histórico que lo lee como si fuera una especie de ataque al régimen estalinista ¿no? Por eso la primera obra que se va a conocer de él es la *Estética de la creación verbal*, y él después de años de exilio retoma el texto, lo vuelve a publicar recién en la década del setenta. Pero de las muchas líneas de investigación de Bajtín que luego fueron retomadas por otros pensadores, predomina fuertemente la más vinculada a las formas estéticas y no así a la forma sociológica de poder pensar el lenguaje en un sentido materialista; es decir, cómo el signo está imbuido de las prácticas de los sujetos, y cómo de alguna manera esas prácticas van determinando las formas simbólicas, mediante las luchas simbólicas por medio de las cuales los sujetos se figuran el mundo, entendida la cultura como una especie de la materialidad del mundo de la vida. Yo lo que había traído para dar pie, es cómo entiende Bajtín la cultura. A pesar que la cultura no tiene que ver con una esfera autónoma, desarraigada de la vida material y la definición que él dice es ésta:

> No se debe representar la esfera de la cultura como un cierto todo espacial que tiene fronteras y también un territorio interno. La esfera de la cultura no posee ese territorio: está ubicada sobre fronteras que pasan por todas partes, a través de cada momento suyo, y la unidad sistemática de la cultura se extiende a los átomos de la vida cultural, reflejándose como un sol en cada una de sus partes. Todo acto cultural vive esencialmente sobre fronteras: en esto radica su seriedad y significación. Abstraído de éstas, pierde el terreno, se hace vacío, arrogante, degenera y muere (Bajtín, 1986:30).

Me parecía que esta expresión de Bajtín da cuenta no solamente de pensar los conceptos de una forma relacional, sino pensar también la lógica conflictual que en la esfera de la cultura, tienen los simbolismos zonas de tensiones como son las zonas de frontera.

E: Bueno, después de lo que estaba planteando Belén retomo algunas cuestiones. A ver, si uno piensa en Bajtín, en esta gran biblioteca aparece vinculado a los estudios literarios, aparece como alguien que hace sus aportes vinculado a las discusiones en literatura, haciendo aportes en relación a la teoría de los géneros, haciendo aporte en relación a la novela, etcétera. Desde acá lo que vamos a tratar de mostrar, es que hay una perspectiva de de un sociólogo materialista muy importante. Que va a mostrar e indicar esta materialidad desde cómo va pensando las relaciones entre cuerpo, lenguaje, acción. ¿Sí? Entonces, más que un crítico literario o un estudioso, o alguien que ha realizado aportes a la teoría literaria y demás, desde ese lugar, leemos a Bajtín como un sociólogo materialista que en este gran campo que hemos dibujado acá de aportes para pensar la cultura como no reflejo de la dominación social, es un autor que ha aportado en ese sentido. Mostrando una noción ampliada de cultura y también fuertemente referida a la complejidad de la vida social. Entonces, más que un crítico literario, él aparece como el sociólogo materialista que va a pensar cuerpo, lenguaje, acción. Fíjense que esto es muy interesante: la ubicación de la obra del autor en determinado lugar de la biblioteca, orienta la lectura y produce apropiaciones hegemónicas. Si yo solamente lo pienso como un crítico literario, voy a hacer ciertas lecturas de la obra de la obra de Bajtin. Si lo empiezo a interrogar también sociológicamente voy a tener otra forma de acercamiento al texto. Volvamos a este pensador.

2.1. Lo popular en la edad media: risa, inversión y ambivalencia como apuntes teórico-metodológicos para pensar las culturas populares

Bueno, ¿qué tienen ustedes ahí? Tienen el capítulo que se llama *planteamiento del problema*. Yo en la exposición voy a hacer una referencia a este capítulo y a lo que no vimos. Para que tengamos de alguna manera una visión un poco más completa. ¿Cuál es el propósito de en su tesis doctoral? Él quiere lograr expresar en los rasgos, las características y la dinámica de la cultura popular. En este capítulo plantea el problema: ¿qué hace en ese planteo? Para llegar a mirar la cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento, no va a buscar fuentes documentales, sino que, también como estudioso del campo literario, va a tomar una obra extraña, de un autor que para él no es entendido por los contemporáneos, que es Rabelais. Él es aquel autor que le hace ruido a los estudios literarios de la época, y que interpreta como un portavoz de la cultura popular.

A ver. ¿Qué le da Rabelais a Bajtín? Con sus textos literarios, a través de algunos personajes como Gargantúa, va a encontrar en Rabelais ciertas imágenes de las culturas populares. Ciertas imágenes que van a ir mostrando que lo popular tiene una forma económica, una forma estética, una forma ética distinta y en tensión con la cultura dominante. En el texto de Bajtín, lo que vamos a ver es que el autor va a mostrar que hay una cultura dominante que se llamará cultura oficial, que hay cultura dominada que tienen que ver en este caso con las culturas populares que se expresan muy fuertemente en el momento del carnaval y que cada una de estas clases se han generado simbolismos distintos pero que están en interacción. ¿Sí? Y esto de otorgarse simbolismos distintos desde instancias distintas que organizan las prácticas se va a observar en maneras heterogéneas de pensar, de sentir, de vivir, el cuerpo el sentido de la fiesta, del banquete, el tiempo.

Va a encontrar en la obra de Rabelais, algunas expresiones de lo popular en la Edad Media. Él va a tomar sus obras, como algunas referencias a Gargantúa y Pantagruel, etc. Él va a encontrar en obras de Rabelais, imágenes de lo popular. Ustedes van a ver que Bajtin da un rodeo para ver lo popular. O sea, quiere ver la cultura

popular en la Edad Media y el Renacimiento. Por supuesto, no le puede ir a preguntar periodísticamente a los actores. Pero tampoco va a buscar algunos textos en clave documental, sino que va a buscar ciertas construcciones paródicas donde juega el exceso que dice representar lo popular para pensar lo popular, fíjense esta vía indirecta para pensar lo popular. Se lo digo ahora en el primer texto, porque vamos a ver que diferentes pensadores van a decir que como lo popular se constituye por una relación de dominación, no va a ser tan fácil poner el micrófono y "que hable lo popular".

Desde el principio lo popular tiene que ver con el ejercicio del poder. Por lo tanto, las vías de acceso a algunas inscripciones de lo popular son oblicuas, no directas. Entonces, pareciera ser que hay cierto rasgo esquivo, como pareciera que siempre estamos llegando tarde, o de manera desubicada para poder pensar lo popular. Fíjense por ejemplo cuando hablemos de Bourdieu más adelante, él va a decir, que es una ilusión suponer que para hablar de lo popular uno tiene que preguntarle directamente a quien supone como portavoz de lo popular. Esto también lo vamos a ver más adelante cuando veamos por ejemplo a alguien como Ginzburg que para pensar lo popular se va a trabajar con los archivos de la Inquisición en la interacción del representante eclesiástico con aquel molinero al que se le ocurrió decir que la generación del mundo era como el queso y los gusanos; cometió semejante atropello, fue interrogado por las autoridades y ahí Ginzburg, en esos archivos de la inquisición, va a encontrar las expresiones de la cultura popular, unas expresiones de un sujeto en particular, él nunca generaliza donde empieza a confluir una matriz oral junto con la lectura. Alguien que empezó a leer muchas cosas y tenía ganas de darse una explicación de algo que a nosotros ya no nos interesa más. ¿Cómo se generó el mundo, cómo hizo Dios para generar esto? Son preguntas que no están en nuestro horizonte. Bueno, este hombre, en esa época en el siglo XVI, interrogó esas cuestiones.

Pero vuelvo a la cuestión metodológica, una vía indirecta de acceso a lo popular. Marcada por la relación de dominación a partir de la cual eso se constituye en objeto. Entonces Bajtin toma a Rabelais, como portador de la cultura popular, toma sus textos como ciertas imágenes, fotografía sin cámara, imágenes que Rabelais logra inscribir de lo popular. Una cuestión: el carnaval en la Edad Media y el Renacimiento es un momento particular donde la segunda vida del pueblo se hace pública, una segunda vida que está fuertemente transformada, que se ha modificado históricamente para Bajtín, por el desarrollo de la sociedad de clases y el Estado. Esos son aspectos fundamentales que van a ir transformando a lo popular, no solamente clases en el sentido capitalista, sino antes también.

Entonces en estos simbolismos, vamos a ver cuestiones conflictuales porque hay formas distintas que entran en tensión. Vamos a un ejemplo. Si solo en el momento del carnaval aparece como posible un tipo de burla hacia ciertas figuras, esto lo que está planteando es que hay una lógica de conflicto, ese conflicto lo que está evidenciando es que hay valoraciones distintas. En tensión, en pugna. Entonces volvamos a Bajtín: hasta acá lo que nos ha planteado es un acercamiento a lo popular por una vía indirecta, a través de la literatura. A través de un texto extraño. Se podría haber pensado como un texto menor, un texto para divertir, pero que sin embargo, en la lectura de Bajtín ahí hay imágenes que exponen un determinado momento de la cultura popular. Eso es lo primero que nos dice. Pero a la vez nos dice que esas imágenes remiten a un tiempo de lo popular donde el carnaval ya se ha configurado en una segunda vida del pueblo. A ver, en el carnaval se puede poner en un espacio-tiempo restringido, esta dinámica, estas características que particularizan al modo de vida popular. Pero lo que marca Bajtín es que este modo de vida ha sido objeto de sucesivos recortes y transformaciones. La

mirada que puede obtener de la Edad Media mediante Rabelais, expresa que la cultura popular se ha transformado fuertemente. Y esa transformación siempre va a tener que ver con las relaciones entre las clases, y el lugar del Estado en la relación entre esas clases.

En el texto, Bajtín va a hacer una idea y vuelta. De esta imagen, "foto" de la Edad Media va a remitir hacia atrás, dando cuenta de lo que supone toda una serie de transformaciones en la vida popular pero también mirando hacia adelante va a indicar cómo lo popular se transforma con el desarrollo del capitalismo, que va reconfigurando las relaciones entre las clases. Si hay algo que caracteriza a la perspectiva de Bajtín por lo menos desde mi lectura, es que siempre mira y nos hace notar cómo hay encuadres ideológicos cuando nos acercamos a pensar algo. Entonces por ejemplo, una y otra vez dice, a Rabelais no lo entendieron porque están leyendo las imágenes que él plantea sobre lo popular desde la experiencia presente. Por eso la necesaria historización…

Pero vamos directamente a ese objeto que él se plantea conocer. ¿Qué características tiene la cultura popular? La primera característica, que titula la primera versión del texto, es que la cultura popular es *cómica*. Acá nosotros también tenemos que deshacer los encuadres ideológicos desde los cuales estamos pensando nosotros. Digo, la idea de lo cómico que está planteando Bajtín tiene que ver con un tipo de lectura que aparece muy asociada al cuerpo y a la risa, y a la fiesta. Y al disfrute. Y al ciclo de la vida en una temporalidad de nacer, crecer, morir en vinculación con los procesos de la tierra. Nacer, crecer, morir. La cultura cómica tiene que ver con esa celebración más inmediata de lo que brinda la tierra a partir del trabajo humano. Entonces esa fiesta del carnaval que en la Edad Media tiene algún nivel de reconocimiento social, remite a prácticas anteriores donde los sujetos festejaban, después del trabajo en el campo, lo que habían hecho esperando que ese trabajo le diera sus frutos más adelante.

Fiesta, cuerpo, carácter cómico, comer, junto con otros con aspectos, se van a ir reconfigurando a medida de que la cultura popular vaya perdiendo entidad como simbolismo de diferenciación para estas clases. Acá esta bueno retomar un pensador como Elías. Norbert Elías, que también vaya uno a saber por qué no es tan leído hoy, lo que va mostrando es cómo esta idea que tenemos de individuo, es algo que se fue construyendo socialmente. La sociedad conformada como sociedad de los individuos, es una experiencia que tiene que ver con un determinado Estado, con un determinado estado de las relaciones entre las clases. Nuestra experiencia es una sociedad de individuos, pero esto se fue configurando históricamente. En la imagen que muestra Bajtín a través de la obra de Rabelais, en ese/espacio tiempo, la cultura popular suponía una forma de socialidad donde uno no podía pensarse fuera del nosotros. La cultura popular implicaba una forma de interacción y desde esa interacción colectiva se moldeaban identitariamente los sujetos. Eso era una forma de participación en la vida social que configuraba la identidad de cada sujeto, que no se podía pensar fuera del nosotros. Esta experiencia es muy distinta a la nuestra. Bueno, en esta imagen que toma Bajtín de este momento de lo popular aparece muy fuertemente que lo colectivo es un cuerpo. Y el sujeto no puede pensarse como miembro separado de ese cuerpo. Cuerpo popular, cuerpo colectivo.

Para que podamos hablar de una cultura popular, para que podamos hablar de simbolismos diferentes, tenemos que hacer lo que hace Bajtín, tratar de ver cuáles son los rasgos de esos simbolismos que se diferencian de los otros. Cómo se vive el cuerpo y cómo el cuerpo tiene que ver con la identidad, es uno de esos puntos. La cultura

oficial era una cultura letrada, era una cultura basada en la abstracción y la escritura; mientras que la cultura popular era una cultura fuertemente oral que tenía que ver con formas expresivas que involucran el cuerpo, la palabra, la voz, la entonación. Una clase atrás les decía, cuando hablábamos de películas y de libros, el texto o la película *El nombre de la Rosa*. ¿Qué hay ahí? Hay una cultura oficial que fuertemente controla la circulación de ciertos textos, las culturas populares tienen una experiencia y los miembros de la cultura oficial tienen otra. Y miren como se visten, como huelen, como se mueven en el espacio de manera distinta los miembros de cada una de estas clases. Entonces el cuerpo es un lugar de mostración de la diferenciación que existe entre estos simbolismos. Entonces el cuerpo es un lugar de diferenciación entre simbolismos. Pero los simbolismos, no son superestructura. La noción de cultura que estamos viendo con, no es un conjunto de prácticas en el sentido restringido, es la organización de la vida.

Lo que el autor hace es un planteo materialista que incluye en su reflexión al cuerpo mismo. El cuerpo mismo es una materialidad donde se van tramando las relaciones entre las clases y los simbolismos. Cuándo te podes reír. Qué es lo máximo que podes hacer. El cuerpo mismo es objeto de esta consideración materialista. Dice, las expresiones discursivas "me cago en ti, mierda para él", remitían en otro momento a prácticas, donde eso que aparece como expresión lingüística se refería concretamente a tirarse mierda. Pero esto también fue objeto históricamente de regulaciones hasta el punto que una práctica extradiscursiva se transformó en una práctica discursiva y se sedimentó como lenguaje. Entonces hay una lectura materialista del lenguaje mismo y como el lenguaje se conecta con el cuerpo. En los carnavales, el diablo pobre, era el pobre diablo de las clases subalternas que esos días podía salir a hacer lo que quería. Y Bajtín juega con eso… reconoce y marca esas situaciones. Que podían hacer ciertos pillajes en esos momentos específicos.

Entonces fíjense, el cuerpo y la relación con lo colectivo, con la tierra. La jerarquización de otras zonas del cuerpo más alejadas de la cabeza como centralidad de la vida. Ese cuerpo que está configurado históricamente expone en esas formas de reír una determinada relación entre los simbolismos y las clases. No es para nada inocente la pregunta "¿Y usted de qué se ríe?". Porque está tan naturalizado nuestro reír. Cada vez que Bajtín va planteando algunos cambios en esta forma estructural, siempre remite a las clases, al papel del Estado, pero fíjense, no de una manera mecánica, sino siempre haciendo referencia a mediaciones para dar cuenta de estas transformaciones. Decíamos que lo popular se encuentra fuertemente en el cuerpo en todas estas dimensiones que fuimos diciendo, y también en un sentido… en el cuerpo como lugar de inscripción y uno de los rasgos que se va perdiendo pero que es parte de lo popular es el carácter ambivalente. La cultura cómica implica una relación ambivalente con la vida y la muerte. Porque esta separación que nosotros tenemos hecha carne entre el nacer y el morir, aparece significado en otra lógica. Uno nace, crece, muere. Nosotros que nos pensamos como individuos tenemos las fechas del tiempo de la biografía inscripta en el cuerpo. No solamente no nos pensamos en un colectivo, sino que tenemos la idea del tiempo como una línea. Para esta experiencia que se va centrando en la cabeza, que se va separando de la naturaleza, se va produciendo no para la fiesta y el consumo sino que empiezan a existir algunas prácticas de acumulación, etcétera, no hay ambivalencia posible. Una cosa es una cosa u otra cosa, es otra cosa. Esto de separar vida y muerte, bello y feo, noble y vulgar y de que no haya para nada porosidad en las fronteras, es una marca fuerte de la experiencia que se va a ir configurando en el desarrollo del capitalismo, como desarrollo de la experiencia como individuo, etcétera.

Ese carácter ambivalente es lo que Bajtín va a marcar como el rasgo fuertemente asociado al cómico. Las cosas son y no son. Uno nace y va muriendo, uno va creciendo y va envejeciendo. No es blanco o negro. Entonces hasta acá dijimos: lo popular tiene que ver con otras maneras de vivir el cuerpo, otra manera de sentir la risa, otros espacios centrales, que son los espacios de la plaza, de lo público, de encontrarse con otros, como espacio central que otorga sentido a la vida. Y después más adelante, una y otra vez, Bajtín marca la relación de lo popular con la comida y con la guerra. Hay una frase que se las quiero leer:

> …en la tradición de la fiesta popular (y en Rabelais), las imágenes del banquete se diferencian netamente de las que guardan relación con el comer en la vida privada, de la glotonería y de la embriaguez corrientes, tal como aparecen en los comienzos de la literatura burguesa. Estas últimas son las expresiones de la satisfacción y de la saciedad concreta de un individuo egoísta, la expresión del disfrute individual y no del triunfo del conjunto del pueblo. Están aisladas del proceso de trabajo y lucha, desligadas de la plaza pública y encerradas en el interior de la casa y de la habitación («abundancia doméstica»); no es la «gran comida» sino un pequeño refrigerio doméstico con mendigos hambrientos en el umbral; si estas imágenes son hiperbolizadas, no expresan sino la codicia, y no un sentimiento de justicia social. (Bajtín, 1989: 271).

Esa experiencia de ese mendigo en la puerta es una experiencia inexistente en el carnaval. Ahí se puede ver todavía como los diablos pobres o los pobres diablos tienen por ese día el día libre para hacer lo que quieran. Para poder entrar, para poder comer. Pero hay además prácticas de solidaridad entre los iguales. Comer con otros. Por qué no se cerraban las puertas de los carnavales de Jujuy, de Salta. Cómo va a haber un festejo de carnaval aún hoy. ¿No? En ese lugar a donde se mantienen algunas prácticas, con las puertas cerradas. La materialidad de la puerta cerrada marca una experiencia.

Esta imagen que estamos haciendo de lo popular en la edad media nos permite pensar que había ideas de cuerpo distinto, que había idea de fiesta distinta, que había formas de expresión vinculadas a la palabra y la oralidad, que había reíres con el cuerpo distintos pero yo preguntaría si ahora podemos reconocer risas distintas. Y ahí, al invertir la pregunta. ¿De qué nos reímos mucho hoy? ¿Qué hay como forma hegemónica de regular la risa? A ver… ¿Quiénes ven Tinelli? ¿Quienes ven Policías en acción? Como pista, el grupo "Damas gratis" tiene un tema sobre "Policías en acción"... los miembros de las clases subalternas ven "Policías en Acción" Pero cómo si en "Policías en Acción" aparecen las clases subalternas tratadas como animales, cuerpos, carne, adrenalina y acción, sin parar… En un banquete horroroso cotidiano donde la adrenalínica acción fagocita a los fragmentos de cuerpos de los sujetos de las clases subalternas… ¿Por qué lo ven quienes lo ven? A mí me parece que es muy interesante pensar nuestros propios cuerpos, nuestro propio reír como un escenario de disputa. Es muy difícil que podamos interrogarnos sin esta historización que nos permite de alguna manera, hacer un ejercicio de repregunta ¿De qué nos reímos?

El capítulo uno de Bajtin, pensando en nuestro análisis del carnaval, dice lo siguiente: "*Tendríamos que hacer la historia de la risa*". No todos nos reímos de la misma forma e históricamente no nos reímos ni de los mismos contenidos ni con la misma intensidad. A quién se le puede ocurrir hacer una historia de la risa. Para sujetos socráticos como nosotros, la risa es un comportamiento menor… Nietzsche señalaba nuestro error, nos hemos confiado en ese tirano mayor que es la razón… si yo les digo

a ustedes "¿qué es el hombre?", ustedes me van a decir que el hombre es un ser racional, es un ser político que se yo. ¿A quién se le ocurre decir que el hombre es un ser capaz de reír? Que tontera, ¿no? Es una hipótesis profundamente antigriega. Parece algo menor. Benjamin va a decir en los treinta "los espasmos del diafragma, que es reír, a veces dicen mucho más que los espasmos del alma". Y la manera de reír, de qué nos reímos habla mucho de cómo la sociedad se hace cuerpo. El reír, en el reír, también está la sociedad hecha cuerpo. No es lo mismo que nos riamos de Ricardo Fort, que nos riamos de lo que debe haber implicado ver disfrazado de asno a una figura eclesiástica en ese momento del carnaval.

Con todo esto estoy tratando de mostrar dos cosas: como el contexto no es un afuera, esa idea de encuadre es ideológica, como los textos están tramadas por las sangres y las batallas de los contextos en que se inscriben y cómo los sujetos están en una profunda relación con los contextos que los configuran y que a la vez ellos intentan participar. Ese adentro y afuera, es casi lo que necesitamos en términos analíticos pero si transformamos esa distinción de metodológica a ontológica, bueno tenemos riesgos muy grandes de no ver ciertas cosas. Entonces, tendríamos que hacer una historia de la risa. Bajtín está instalando ahí como un objeto epistémico algo que merece ser conocido, algo que no es tan habitual de señalar. ¿Y por qué está señalando eso? Porque las prácticas del reír se van a ir modificando a medida que esa segunda vida del pueblo vaya cambiando. Aparecerán otras formas de reír. En esa sociedad de jerarquías la burla sólo podía ir del sentido del dominado al sentido del dominante y en el momento del carnaval. Pero había muy pocos casos en que se rieran de lo mismo (...) Hoy, los sectores subalternos, las clases subalternas, se ríen de "Policías en acción", de Tinelli, y de Fort también.

Pero *¿todos nos reímos de lo mismo? ¿La risa hegemónica es la forma de reír que ha subsumido lo popular?* Vayamos tratando de marcar, haciendo el ejercicio de marcar la materialidad de experiencias distintas en la Edad Media y nuestro presente. Con esto también estamos marcando que seguramente el carnaval de Humahuaca ha cambiado, porque no hay afuera del capitalismo. No existe en una burbuja. Entonces vos corregíme Mara, pero con esto de que… ¿A qué zona habían declarado Patrimonio de la Humanidad?

M: Toda la Quebrada de Humahuaca

E: Bueno. Eso modificó muy fuertemente, la configuración de algo en términos de patrimonio histórico y patrimonio cultural de la humanidad, modificó la forma de interacción, por más que seguramente va a seguir existiendo pero también se modificó. Entonces volvamos. Vinimos para adelante y ahora nos vamos para atrás. Bajtín nos dice que en la Edad Media, la experiencia centrada en el sentido y la predominancia de la risa, en esa relación no lineal sino circular entre nacer, crecer y morir, etcétera, es una experiencia que se está modificando fuertemente. Qué quiere decir entonces, que esa segunda vida del pueblo en otro momento tenía una lógica y una entidad de mayor peso. La subordinación, y la transformación de esa cultura popular va a tener que ver con el desarrollo de las relaciones de desigualdad. Hay una forma de vida que en el carnaval de hoy refleja de una manera transformada eso que ya no está. Y qué es eso que ya no está: tiene que ver con… otra forma de experiencia social antes de la operatoria de procesos de subordinación de ciertas clases y la separación y emergencia de la cultura oficial. Que exista una cultura popular y una cultura oficial, lo que está señalando es que en algún momento esa cultura oficial se haya generado por separación de esas clases trabajadoras.

Lo que marca esa expresión del carnaval es ese momento de *inversión* donde el campesino trabajador puede burlarse de ese otro, donde esas jerarquías en ese momento quedan suspendidas. Pero digamos, si en un momento uno puede distinguir una cultura y clases vinculadas a la cultura oficial y una cultura que se vinculaba a lo popular, de alguna manera vamos a suponer que eso es producto de una escisión, un proceso de separación que no siempre fue así. Y entonces lo que uno ve en el carnaval es la impronta de otro modo de vida. Esto esta en cada uno de los capítulos del texto de Bajtín: el sentido de la risa, el espacio de la plaza pública como un espacio para estar con otros. Y esos otros donde uno adquiere sentido no como individuo singular porque uno no es uno sin esos otros. Experiencias comunitarias de organización que fueron transformándose a partir del desarrollo del poder del Estado y de las clases que lo que hacen es ir configurando sociedades conformadas por individuos. La vivencia y la experiencia de ser un individuo es un producto socialmente construido.

En ese momento la cultura popular que está tratando de pensar Bajtin y el sujeto, como sujeto solo, no podía existir, sino que era miembro de familias, de espacios comunitarios que dependían de un señor que era dueño de la tierra, pero no había una experiencia de sujeto uno. Justamente todo al revés de nuestra experiencia. Pensemos en los álbumes de fotos. Agarren el álbum de fotos de su abuela, de su mamá y ustedes. Fíjense en esos álbumes familiares cuál es el protagonista. Hay álbumes familiares porque son de la familia, no está la experiencia del álbum individual. Si uno mira la historia del álbum, va a ver que en algunos momentos se empezó a dar esta experiencia de que cada cual tiene su álbum. Hasta el punto de hoy donde tendríamos una especie de álbumes flotantes, fotos en el celular, en la compu. Otra foto impresa, otros que ponen estos nuevos dispositivos que van pasando las fotos digitales, vieron que ahora hay portarretratos digitales, entonces el proceso de constitución de los individuos como individuos es un largo proceso que mirando la experiencia del carnaval hacia atrás y hacia adelante en la Edad Media Bajtín dice: Bueno, esto que en mi época (él está hablando en los cuarenta) veo como sociedad configurada de los individuos, es un espacio tiempo particular pero antes el sujeto sólo podía nombrarse y pensarse en tiempos comunitarios. Entonces, formas de reír distintas, configuraciones de la identidad distintas. Vivencias del espacio público como un espacio de todos, no como algo que uno va, como a tomar, sino que es un espacio de todos, el espacio público. El sentido del comer y de gastar y de consumir todo lo que hay, como una lógica que es la otra, es la lógica del derroche, del exceso.

Lo que está hablando es de un tipo de experiencia que se fue transformando. Como se disponía el espacio, como se piensa el pueblo y demás. Hay en las expresiones de lo popular que va a analizar Bajtín y que cada vez, me parece que vamos viendo con menos peso, un carácter definitorio de lo popular que es la *ambivalencia*. Como Bajtín quiere conocer algunos rasgos de esa cultura popular, ver las características y su dinámica, una de las cosas que encuentra como marca de lo popular es la ambivalencia. Qué quiere decir esto. Y, que las cosas nacen y van muriendo a la vez, que algo crece pero a la vez va decreciendo. Que no hay una línea de demarcación que separa lo que es bello, lo que es feo, lo que es justo de lo que es injusto, sino que hay a veces, ahí marcando una y otra vez, señalando que hay un lugar compartido en eso que aparece como dicotomía.

El proceso de desarrollo de la racionalidad como lo otro de la sensibilidad, que eso es lo que estamos viendo acá como una de las línea fuertes en relación a lo popular, lógica del cuerpo, lo sensible, estar vinculado a la tierra, lógica de la razón, de la abstracción, de la reflexión vinculado a la palabra. Este proceso esta orientada a captar

ideas claras y distintas; algo es o no es. Algo es A o es B. Lo que va a tratar de mostrar Bajtín es que en el carnaval las cosas son y no son. Por eso hasta acá, qué distintas formas de liberarse uno puede encontrar, en relación a los carnavales. Liberarse de las jerarquías, una cosa de encontrar un espacio tiempo para poder burlarse, y otra cosa son las formas de liberarse que los sujetos imponen con los significados que asocian a las prácticas como veían ustedes ahí.

3. Mercantilización cultural: el (¿im?)posible lugar de las resistencias culturales

A: Profe, ¿la mercantilización de la cultura popular vacía la resistencia? Donde ya avanzó la clase dominante mercantilizando las expresiones populares, ¿no está la resistencia?

E: Van ver que los autores van a decir que no pensemos que la dominación acaba en la producción de un producto. A ver, nosotros todavía no hemos dicho nada, estamos muy lejos de todo lo que es el proceso de industrialización de la cultura. Pero más allá de eso, y viniéndonos todavía más cerca de, ha habido una relación entre los simbolismos, siempre ha habido intentos de cooptar, de tomar, de cambiar, de reapropiar, de transformar en oficial, por ejemplo el carnaval. No solamente con la industria cultural que a todo le pone sello de la mercancía. Sino que desde los primero autores que estamos viendo, lo que vamos a ver es que entre los simbolismos existen relaciones y conflicto. Si no existiera, serían simbolismos muertos, pero mientras las clases están en interacción y los sujetos se representan en un mundo, va a haber relaciones y conflictos entre esas expresiones simbólicas.

Digo, retomamos esto y volvemos a tu pregunta. A ver, Bajtín afirmaba que *el signo es la arena de lucha de clases*. ¿Qué es lo que no se disputa? No lo que está muerto, lo que está muerto será objeto de compresión filológica, pero mientras tanto, el terreno de producción y reconocimiento de los simbolismos es algo que más bien tendríamos que imaginarnos como un escenario donde hay sangre en esas producciones, aunque a veces no sepamos cómo verlas. El escenario de las producciones simbólicas es un espacio de la lucha de clases y es un modelo sangriento y de batalla. Y acá lo que decía el compañero; esta tensión entre los simbolismos no aparece recién con el desarrollo de la industria cultural. Aparece desde el momento en que hay clases distintas, y que cada clase va a ir generando producciones simbólicas en las que se reconoce. ¿Me explico?

Entonces el carnaval de en sí mismo, en este momento, en esta imagen que puede obtener a partir del texto de Rabelais, en estas imágenes ahí ya hay formas de apropiación del potencial conflictivo. Existen relaciones entre los simbolismos: es la idea de circulación cultural. Esto es, no están separados, están en interacción. Es importante mirar que las clases se dan sus simbolismos. Hay clases y simbolismos distintos, pero como las relaciones de dominación social varían, también las relaciones de dominación simbólica se transforman y habrá que ver qué formas tienen estas interacciones en los diferentes momentos. Como usted bien dice, nadie puede negar, no solamente el impacto de la industria cultural sino mucho antes, lo que implica el desarrollo del capitalismo.

Me parece que ahí tenemos que ver varias cuestiones: no podemos dar esa respuesta en abstracto. Nos podemos remitir a procesos históricos y ver cómo se resolvió. Ahora, lo que es innegable es que las culturas populares son botines de guerra, están ubicadas en el tablero de ajedrez de la historia, como va a señalar Benjamin mas

adelante en el Seminario. Porque poder tomar, darle otro sentido, cambiar los significados de las prácticas juega en lugar central en sociedades fuertemente desarrolladas, entonces es un problema que se instala en el centro del escenario de los procesos. Esto no es "superestructural", como si fuera una "capa" aparte...

Los desarrollos teóricos en el campo de la sociología de la cultura que se fueron haciendo en los primero años del 20, del 30, lo que estaban mostrando era la centralidad y el espesor de lo cultural (y del poder) para poder pensar las prácticas. Por eso en el primer día de clase hablamos de las "Preguntas de un obrero ante un libro" de Brecht, porque en otras miradas que no toman lo popular, la cultura ¿qué es?: el saber más allá de los conflictos, el saber oficial: "San Martín cruzó los Andes. ¿Sólo? ¿Quién lavó su ropa, quién cuidó a sus hijos, quién lo amó, quién secó sus lágrimas, quién cuidó su caballo? Esas preguntas solo las pueden hacer los que están en contacto con el terreno, la sangre y los desechos de la historia. Esas preguntas vienen de lo popular: de lo que pretende ser fagocitado, negado. Cuando se ve el núcleo duro de lo político habitando lo cultural, uno interroga lo popular…

Pensemos en imágenes de nuestro presente y retomemos lo del carnaval de Rio… Hoy, hay vínculos muy interesantes entre cultura-turismo, con violencias asociadas: usted puede hacer turismo y pagar una empresa para que lo guíe por los barrios pobres de Rio. Ustedes van a Río de Janeiro, y después del carnaval se quedan unos días más, ustedes si van con un paquete turístico, en el gobierno "progresista" de Lula y ahora de Dilma, ustedes puede hacer un tour a la favela, a la Rosinha. Estas cuestiones me parece que si las naturalizamos no las vemos más, y si no las vemos más, tal vez, porque justamente son expresiones que solamente pueden solidificarse y configurarse en función de cierto estado de las relaciones interclases. No siempre fue así, no tiene por qué ser así. Es la circunstancia de un momento en particular de las relaciones entre las clases.

Bibliografía sugerida

CAPARROS, Martín (1999) "Brasil: el imperio de los sentidos", en "La guerra moderna". Editorial Norma / Buenos Aires. 435 páginas.

ALABARCES, Pablo. (2002) "Cultura(s) (de las clases) popular(es), una vez mas la leyenda continua. Nueve proposiciones en torno a lo popular", ponencia ante las VI Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación, Córdoba, 17 al 19 de octubre.
BAJTÍN, Mijaíl (1986) "El problema del contenido, del material y de la forma en la creación artística verbal", en *Problemas literarios y estéticos*, La Habana, Arte y Literatura.

BAJTÍN, Mijaíl (1989) *La cultura popular en la edad media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*. Alianza Universidad, Madrid.

BOITO, Eugenia. "Luis Almirante Brown en polémica con Grignon y Passeron. o la disolución de lo popular en el consumo", en el marco de las XII Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación: "Nuevos escenarios y lenguajes convergentes", Rosario, Octubre de 2008. Disponible en Internet, en http://scpopularymasiva.wordpress.com/author/scpopularymasiva/. Última consulta, 13 de noviembre de 2011.

ESPOZ, María Belén. (2011) "Pensar lo popular desde la lógica del sacrificio: lo trágico como interpretante de/sobre la/s cultura/s popular/es. Algunas escenas mediáticas de la actualidad", *TRANSFORMACIÓN SOCIAL, MEMORIA COLECTIVA Y CULTURA(S) POPULAR(ES).* María Eugenia Boito, Eliana Toro y José Luis Grosso (coords.), EBook, CIES, www.estudiossociológicos.com.ar

DE CERTEAU, Michel. (1999) "Prólogo" y selección de textos en "La Cultura en plural". Nueva Visión, Buenos Aires.

DE CERTEAU, Michel. (1996) "Introducción" y selección de textos en "La Invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer". Universidad Iberoamericana, México.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. (1982) "Las culturas populares en el capitalismo". Edit. Nueva Imagen, México. Cap. II y III.

GARCIA CANCLINI, Néstor. (1990) "La puesta en escena de lo popular'; 'Popular, popularidad", *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo, México.

GONZÁLEZ REQUENA, Jesús. (1988) *El discurso televisivo, espectáculo de la posmodernidad* . Cátedra, Madrid.

GRIGNON, Claude y PASSERON, Jean Claude. (1991) *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y Populismo en sociología y en literatura.* Nueva Visión, Buenos Aires.

RAMOS ZANCA, Liliana y REMONDEGUI, Mara. (2011) "Lo popular urbano y la experiencia contemporánea desde las expresividades sociales: el fenómeno murguero en Córdoba", *TRANSFORMACIÓN SOCIAL, MEMORIA COLECTIVA Y CULTURA(S) POPULAR(ES).* María Eugenia Boito, Eliana Toro y José Luis Grosso (coords.), EBook, CIES, www.estudiossociológicos.com.ar

SCRIBANO, Adrián. (2011) "Epílogo. Lo popular, lo subalterno y la indecisión del imperio", *TRANSFORMACIÓN SOCIAL, MEMORIA COLECTIVA Y CULTURA(S) POPULAR(ES).* María Eugenia Boito, Eliana Toro y José Luis Grosso (coords.). EBook, CIES, www.estudiossociológicos.com.ar

Imágenes y prácticas asociadas al gasto Festivo y Jóvenes en la ciudad de Villa María (Córdoba)

Por Claudia Gandía, Alejandra Peano** y Gabriela Vergara****

Introducción

El presente trabajo se inscribe en el marco del Proyecto de Investigación bi-anual (2010-2011) denominado: "Prácticas Intersticiales y Gasto Festivos"[1], el cual se orienta a la identificación y descripción de prácticas intersticiales asociadas al gasto festivo que se instancian en Villa María (Córdoba). Por medio de la exploración de las prácticas festivas, individuales y colectivas de diferentes grupos, se propone indagar los pliegues de la dominación neo-colonial.

A lo largo de 2010 y 2011 hemos tenido la oportunidad de realizar un mapeo de las expresiones de gasto festivo en dicha ciudad, en un grupo de actores heterogéneos desde la edad hasta su posición y condición de clase[2]. En este artículo se analizan las experiencias festivas de jóvenes de clase media y media-alta, a partir de una serie de entrevistas y fotografías seleccionadas por los mismos sujetos.

Una revisión de las investigaciones realizadas en el campo de las ciencias sociales en Argentina permite ver que desde la década de los '80 se sistematizan de manera continua y periódica los análisis respecto a las juventudes, siendo en los '90 que los estudios aumentan y comienzan a referirse a diversas temáticas (Chaves y Borobia, 2009).

Tal panorama resulta claro en el trabajo de reconstrucción del Estado del arte que realiza el Grupo de Estudios en juventudes coordinado por Mariana Chaves (2009). En él se reúnen un conjunto de escritos, producto de la Reunión Nacional de Investigadoras/es en juventudes realizada en el 2007; donde los autores que se mencionan a continuación exponen y resumen el estado de las producciones científicas referidas a las relaciones entre: jóvenes y trayectorias educativas y laborales (Berdaguer, 2009); juventud y política (Kropff y Nuñez, 2009); jóvenes, comunicación y tecnologías (Remondino y Larghi, 2009; Lewin, 2009); jóvenes, clase y género (Frey, 2009); jóvenes y educación (Falconi y Salti, 2009; Efron, 2009); juventud, género y sexualidades (Elizalde y Blanco, 2009; Silba, 2009), juventud y políticas públicas (Guemureman y Fridman, 2009), jóvenes y prácticas culturales (Castro y Molinari,

* Miembro del Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social – CIECS-UE/CONICETUNC. Docente e investigadora de la UNVM. E-mail de contacto: claugan@yahoo.com

** Miembro del Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social – CIECS-UE/CONICETUNC. Tesista de la Licenciatura en Sociología, UNVM. E-mail de contacto: alepe6@hotmail.com,

*** Becaria Doctoral Tipo 2, CIECS-UE/CONICETUNC, docente de UCES. E-mail de contacto: gabivergaramattar@gmail.com

[1] Director: Dr. Adrián Scribano.

[2] En el proyecto de investigación, los sujetos a entrevistar fueron seleccionados a partir de los criterios de edad y condición-posición de clase. Para ello se tuvieron los siguientes rangos etarios: de 18 a 39 años; de 40 a 59, y mayores de 60. La variable de clase se ajustó a la ubicación espacial, distinguiendo barrios con más de 40% de hogares con NBI, barrios con menos del 40% de los hogares con NBI, barrios de trabajadores y empleados, y barrios residenciales.

2009; Chorny, 2009), juventud y trabajo (Infantino y Peiró, 2009; Marín y Gomez, 2009) y por último, jóvenes y trayectorias sociales (Macri y Torillo, 2009).

Por otra parte Espoz (2010:17) identifica tres grandes líneas de indagación referidas a lo juvenil que condensa de la siguiente manera:

> 1) Estudios sobre 'culturas juveniles' y 'tribus urbanas' (ver Barbero, 1998; Feixa, 1998; Kornblit et. al. 2007; Maffesoli, 1990; Margulis et. al, 1994, 1998, 2000; Margulis y Urresti, 1996; 1997a; 1997b; Margulis 1998; 2003; Reguillo Cruz, 1996; 2000; 2006; etc.);
> 2) Estudios vinculados con procesos de institucionalización y desarrollo socio-cognitivo de la adolescencia/niñez (ver Bokser, 2005; Duschatzky, 2000; Corea/Duschatzky 2002; Corea/Lewkowicz, 1999; Huergo y Fernandez, 1999; Morduchowicz, 2003; entre otros) y;
> 3) estudios sobre las características 'subjetivas' o 'psicológicas' de los adolescentes (Bleichmar, 2004; Barrionuevo, 2000; Blos, 1991; Casullo, 1998; Galende, 1998; Louru, D., 2005; Moreno, 2000; Rother Horstein, 2006; Sorín, M., 2004; entre otros).

Específicamente en lo referido a la relación jóvenes-fiestas populares, cabe mencionar el trabajo de Zaffaroni, Choque y Guaymás (2011), el cual se desprende de una investigación sobre los procesos de identidad cultural de los jóvenes en las organizaciones de carnaval.

En esta oportunidad el análisis se centra en la relación jóvenes-gasto festivo, por lo que en adelante se recupera, en primer lugar, la noción de 'gasto festivo' como práctica intersticial en el marco de la actual configuración capitalista. En segundo lugar, se presenta una mirada provisoria sobre las entrevistas y las fotografías seleccionadas por los jóvenes como la fiesta más importante, considerando tres ejes de análisis: la relación espacio-tiempo, los juegos entre presencias y ausencias y, la expresividad de los cuerpos. Para finalizar, se expone un cierre tentativo acerca de los lugares que alertan sobre la presencia de gasto festivo en los jóvenes villamarienses.

1. El Gasto Festivo como práctica intersticial

La expansión del capitalismo a escala planetaria ha llevado a una configuración en las políticas del cuerpo y las emociones para perpetuar su dominación. Indagar las sensibilidades, las prácticas y las representaciones es una de las tantas formas de dar cuenta de la misma. En este sentido, frente a la economía política de la moral de la "religión industrial" basada en la producción sin límites, la absoluta libertad y la felicidad sin restricciones, la política (institucional) nos presenta la "religión neocolonial", la cual está conformada por "el consumo, que nos hace ser alguien, entre la solidaridad, que al único que beneficia es al que da, y entre la resignación que lo único que hace es procurar la aceptación de la limitación de la capacidad de acción" (Scribano, 2009b:147).

Como contrapartida al consumo, el solidarismo y la resignación aparecen prácticas intersticiales que yacen en los *pliegues* de las políticas de los cuerpos y las emociones de la religión neo-colonial. Dobleces y torsiones que pasan desapercibidas ante las miradas naturalizadas. Estas prácticas además, "se actualizan e instancian en los *quiebres* estructurales por donde se visibilizan las ausencias de un sistema de relaciones sociales determinado" (Scribano, 2009a:6), que abren el juego a formas heterogéneas y diversas de respuesta a la estructura conflictual. Por último, mantienen una relación de

asociación pero no de pertenencia con la trinidad de la religión colonial, volviéndose así, partes *"no esperadas".*

En este marco, interesa bucear estos dobleces y quiebres in-advertidos e in-esperados de la estructura capitalista. Así, frente al ahorro ascético que nos impone la mirada modernizadora ligado a la lógica de la imposibilidad, se presenta el gasto festivo, en tanto práctica intersticial asociada al disfrute, al derroche y a la destrucción de la mercancía. Tal como afirma Scribano (2009a:8):

> El gasto festivo es una acción destituyente del gobierno de las cosas sobre los hombres; prácticas que rompen la reproducción de una vida condenada a la dialéctica abstinencia, necesidad y acción reparadora. El gasto festivo es un modo de reconversión de energías sociales y corporales que permiten abrir, expandir y multiplicar las potencialidades de los sujetos y los colectivos.

Por ello, indagar a los sujetos en situación de fiesta, es rastrear la potencialidad de conversión e inversión de las energías sociales y corporales, donde las mismas se pueden reconfigurar presentando la autonomía y disfrute ante la resignación y la desesperanza como lógicas que permiten que la vida sea vivida como un siempre así. Tanto la condición y posición de clase, como el nivel etario de los sujetos permiten adentrarnos en diferentes formas de vivir las fiestas y las prácticas asociadas a la misma.

Ahora bien, un modo de explorar estas prácticas lo constituye el examen de la fotografía[3], la cual "opera un corte instantáneo en el mundo visible y, petrificando el gesto humano, inmoviliza un estado único de la relación recíproca de las cosas, detiene la mirada sobre un momento imperceptible de una trayectoria jamás acabada" (Bourdieu y Bourdieu, 2003:63).

En el próximo apartado desarrollaremos algunas pistas interpretativas que dispararon las narraciones e imágenes de jóvenes en situación de fiesta.

2. Fuera y después de la fiesta: el gasto festivo en coordenadas espacio-temporales

A partir del análisis de las entrevistas y las fotografías seleccionadas por los mismos sujetos, en este caso jóvenes que viven en barrios de clase media y media alta de la ciudad de Villa María[4], se advierte que en forma de pliegue, quiebre y parte no-esperada el gasto festivo se escurre entre los juegos de lo cotidiano.

La fotografía permite una trama especial de espacio y tiempo. Esto es en palabras de Benjamin (2004:40): "la irrepetible aparición de una lejanía, por cerca que pueda encontrarse". Tal como dice el autor cuando alude a una fotografía de Dauthendey[5]: "…a pesar de toda la habilidad del fotógrafo y por muy calculada que esté la actitud de su modelo, el espectador se siente irrestiblemente forzado (…) a encontrar el lugar inaparente donde, en la determinada manera de ser de ese minuto que pasó hace mucho, todavía hoy anida el futuro y tan elocuentemente que, mirando hacia atrás, podemos descubrirlo" (Benjamin, 2004:26).

---

[3] Desde una mirada sociológica se dejan en suspenso los aspectos técnicos y estéticos, para adentrarse en la trama de relaciones presentes y ausentes que la misma transmite. En nuestro caso, tuvimos además la posibilidad de que los entrevistados la seleccionaran, y dieran cuenta de esta elección.

[4] La posibilidad de empezar el análisis con jóvenes de estos sectores estuvo determinada por las observaciones realizadas hasta el momento.

[5] Max Dauthendey (Wurzburgo, 1867 - Malang, 1918). Escritor alemán. Hijo de un fotógrafo, desde joven se dedicó a la pintura y empezó muy pronto a componer versos.

El cruce de distintas temporalidades en el relato acerca de la fotografía se manifiesta cuando desde el presente se alude al pasado, temporalidades que se reconfiguran a través de la palabra, pero también la recuperación del recuerdo remite a espacios compartidos con otros en situación no sólo de copresencia sino también de ausencias. Un tiempo-espacio dividido y diferenciado entre fiesta y gasto festivo, entendiendo que puede haber el primero sin el segundo pero no el segundo sin el primero.

La estructuración del tiempo y el espacio con sus intervalos rompen los ritmos y generan intersticios de reglas y recursos en donde se implica el yo y en algunas oportunidades, el nosotros. Los adentros y afueras de esas reglas y recursos en situaciones festivas tienen un carácter intimidatorio al alterar condiciones, inversiones/subversiones; generando configuraciones ambivalentes en la estructura experiencial.

Los siguientes fragmentos de textos de los jóvenes[6] dan pistas para alertar esos intersticios, esos adentros y afueras en las situaciones festivas que se reconstruyen al dar cuenta de la fotografía seleccionada:

Imagen I (joven, 25 años, fiesta familiar de fin de año).

En la foto seleccionada por la joven, se encuentran ella y su hermano. La imagen capturada por ella misma retrata la mitad de sus cuerpos, ambos sonrientes y apoyando sus mejillas, como señal de afectividad entre ambos.

Además de ser para la joven el 'trofeo' de una fiesta importante, tiene la característica de ser una de las más lindas. En este sentido "la belleza es signo directamente proporcional a la salud, la virtud y el bienestar. Nadie, bajo ningún punto de vista, quiere salir 'mal' en un retrato. Esto va en contra de la estética del gusto, atenta contra las buenas costumbres burguesas" (Petroni, 2009:3), de allí que la autora sostenga que los álbumes familiares, son dispositivos de control social donde capturamos para la memoria solo los momentos bellos y felices:

> V: Estoy… estoy yo con… con mi hermano, mi hermano más chico, y… y fue *después* de que… de que brindamos, *salimos afuera* y nos empezamos a sacar fotos… y ahí una de las fotos que es esa que está ahí es una de las más lindas… (Viviana, 25 años).

Entre los quiebres del espacio y del tiempo, el gasto festivo se escabulle sigilosamente en otro espacio, pues hay que *salir fuera* de la casa donde se reunió la familia; en otro tiempo, pues la foto captura *el después del brindis* del año nuevo, consagrando así una temporalidad distinta.

Imagen II (joven, 23 años, ensayo de una clase de danza).

La foto seleccionada por la joven corresponde al último ensayo de danza antes de su primera presentación en un teatro de la ciudad, donde se encuentran ella y sus compañeras, en posición de baile y capturadas de espaldas (es una foto con movimiento). De frente se encuentra su profesora dando las indicaciones. Como si fuese una trasposición de esto, la joven manifiesta que a ella la danza 'la *marcó'*, tal como

[6] Los nombres de las y el entrevistado han sido cambiados para preservar su identidad.

habitualmente lo hace la docente, 'marcando' los ritmos que deben seguir los cuerpos y sus movimientos:

> Entrevistadora: ¿Qué significa la foto? ¿qué hay en la foto?
> J: y en la foto estamos en el último *ensayo de danza*, antes de la presentación en el Teatro Verdi… (…)
> E: ¿Y porqué elegiste esta foto?
> J: porque, eeeh… cuando me dijiste una foto de un festejo o evento importante pensé que por ejemplo si bien la fiesta de 15 es una fiesta grande si se quiere, no es el evento (lo remarca), o al menos no el que yo elegiría… y bueno, *la danza a mi me marcó* (Julia, 24 años).

En este caso, nos encontramos con el mismo espacio, el teatro pero con otra temporalidad: lo festivo en este caso se da antes de la presentación, en el ensayo. Más adelante veremos cómo se da también un momento de expresividad en el después de la actuación.

Imagen III (joven varón, 20 años, momento previo a una fiesta organizada por los alumnos del quinto año, en celebración de la culminación de los estudios secundarios).

En la foto seleccionada por Pablo, se presentan él y su mejor amigo, vestidos de roqueros -con remeras de los Guns and Roses-, cumpliendo con la consigna de los organizadores:

> P: y tuvimos que hacer... o sea *al camión lo usamos* para qué se yo, la joda y todo eso, y, para ir hasta *otro lugar*... fue para ir al Prado, al Prado Español, que ahí era como que *seguía la fiesta*, porque esta fiesta, era como que la organizaba el colegio, ¿viste? terminaba a cierta hora... bueno qué se yo ahí *me subo al camión*, boludeamos una banda y fuimos hasta el prado y antes de llegar nos paró la cana, y de eso no me olvido más... (Pablo, 20 años).

Aquí hay otro tiempo: lo festivo *sigue después* de que termina la fiesta institucional organizada por el colegio, cuya extensión estaba previamente pautada: 'terminaba a cierta hora'; sigue como un flujo de felicidad y exceso.

Pero también se requiere de otro espacio: hay que *salir* de la fiesta institucional, *desplazarse* en un camión hasta la *otra* fiesta. El camión se resignifica como sostén para que lo festivo no se corte, pues como medio de transporte, es capaz de permitir que la fiesta continúe, que no se detenga hasta llegar al otro salón de la fiesta. La interrupción momentánea de la policía no logra obturar ni cortar la experiencia de lo festivo. En la foto, sacada al comienzo, los jóvenes se muestran alegres pero recatados, presentables por oposición al descontrol que Pablo relata con posterioridad: 'hacíamos boludeces, estábamos chupadazos'. Tanto la música como la danza, permiten que los cuerpos salgan de los cauces establecidos para poder, reconfigurando los espacios, los ropajes, los vehículos, gozar entre amigos, entre pares.

Recapitulando, en el caso de Viviana hay un momento posterior al brindis familiar; en Julia se da un *antes* de la presentación en el teatro; en Pablo también se da en el *después* de la fiesta organizada por el colegio. Hasta aquí es posible advertir cómo los relatos nos remiten a lo festivo por fuera de la fiesta, es decir a un tipo de fiesta distinta, un espacio-tiempo paralelo a la fiesta institucionalizada en el caso de Julia y Pablo y, a la fiesta familiar en el caso de Viviana. Hay *otro espacio-tiempo* que excede la fiesta

organizada; es por fuera pero al mismo tiempo, donde puede/podría –aunque no necesariamente- aparecer el gasto festivo.

Es posible pensar entonces esa otra fiesta en Julia, Viviana y Pablo como un tiempo-espacio diferente donde se sub-vierte la lógica gasto-acumulación, donde hay una eliminación del carácter mercantil de la fiesta. Como advierte Scribano (2009a:8), hay una

> festividad implícita en el gasto que destituye al fetichismo de la mercancía, instala nuevas estéticas como re-apropiación o descubrimientos de otras formas de percibir-experimentar… No hay en ese tiempo-espacio equivalencias de intercambio entre las mercancías mediadas por el dinero. No hay tiempo, hay duración; no hay consumo, hay gasto. No se produce para acumular se produce para gastar.

En el siguiente apartado nos detenemos a explorar las relaciones entre presencias y ausencias y sus conexiones con lo festivo, en los jóvenes villamarienses.

3. Imágenes de lo festivo, cuerpos ausentes y cuerpos presentes en la fotografía

El interés sociológico de indagar el gasto festivo como práctica intersticial desde el relato de los jóvenes hasta la presentación de una imagen fotográfica, radica en que es a partir de la misma donde la persona se da a mirar como quiere ser mirada, pues "[E]el retrato fotográfico cumple la objetivación de la imagen de sí. Por allí, no está sino el límite de la relación con el prójimo" (Bourdieu y Bourdieu, 2003:62).

Si a principios del siglo XIX la fotografía era parte del consumo cultural de la clase media-alta, actualmente se ha ido socializando en los diferentes grupos sociales a través de distintos dispositivos, desde cámaras fotográficas digitales hasta celulares y mp4[7]. Estos nuevos aparatos tecnológicos, que han transformado el mundo de la fotografía, desde la disminución en el uso de la película fotográfica y consecuentemente la técnica del revelado, hasta el incremento de los disparos han repercutido en la vida cotidiana de los sujetos, en especial de los jóvenes. Aunque no es el interés en el presente trabajo desarrollar cómo los sujetos se apropian de las fotografías, vale mencionar que no solo se han modificado los modos de producción sino también su circulación. De hecho uno de los usos, aunque no el único, de las redes sociales es el de compartir fotos.

La fotografía, fue uno de los inventos que permitió al hombre plasmar en imagen su identidad, asimilando y diferenciando a la vez, calando tanto en la memoria colectiva como individual, por ello suele ser común que cuando intentamos recordar un fragmento de nuestro pasado, se nos venga a la mente una imagen objetivada en la fotografía o el video.

Desde una sociología del cuerpo y las emociones la fotografía no solo es relevante para la observación de las posturas corporales, los gestos que dan visibilidad a las normas y reglas sociales de un momento determinado, sino también desde lo que se muestra ocultando y lo que se oculta mostrando. En este sentido, uno de los ejes de análisis que dispararon las fotografías fueron los *cuerpos presentes y los cuerpos ausentes* (Petroni, 2009).

[7] La expresión hace referencia a un reproductor de música que dispone de una pantalla para visualizar videos e imágenes.

Ilze Petroni (2009) muestra cómo los cuerpos ausentes en un presente se personifican a través de apuestas fotográficas, en cambio en los retratos de los jóvenes hay cuerpos que se convocan pero que no se exhiben visualmente.

En este sentido, en la imagen I –descripta en el apartado anterior-, la fiesta que se relata por la entrevistada hace alusión a un festejo familiar de fin de año:

> E: Che, y… ¿porqué la elegiste como una foto importante, digamos, del festejo más importante de tu vida?
> V: Y, porque me parece que *esa fecha es importante* porque primero *la pasé en familia*, pude pasar con todos tus seres queridos y *podes compartir* un montón de cosas y es como que en el año nuevo, o sea, dejas un año para empezar otro. Y *dejas un año*, eeeh, *unido* a tu familia y empezás un año de también unido y con muchas expectativas (Viviana, 25 años).

Ahora bien, en la fotografía solo se hace presente uno de sus hermanos, el más chico, tal vez el único hermano que comparte con ella su cotidianeidad, ya que los otros no viven en la casa. Por ello, las fiestas que tradicionalmente convocan a la familia, funcionan como mecanismos de mantención de los lazos más íntimos, donde la "unión familiar" juega entre el plano de la ficción y la realidad, cuando los hijos y/o hermanos crecen y proyectan sus vidas fuera de sus hogares. Tal vez, esa empatía y complicidad con su hermano menor, es lo que permite distinguir dos tiempos en la fiesta: el de la comida con todos los demás parientes (ausentes en la foto pero traída a narración) y el momento después del brindis donde se empezaron a capturar los momentos *bellos*.

En la Imagen II desde la fotografía seleccionada hasta el nombre que la entrevistada elije (Paloma Herrera), hay un deseo de la joven de presentarse como bailarina, donde lo importante son *esos momentos de ensayo*. Y en la fotografía seleccionada se puede ver claramente que los 'cuerpos presentes' son sus compañeras de baile y su profesora, quienes parecen compartir la felicidad que trae la danza. El 'cuerpo ausente', en este caso, es una compañera que al accidentarse, no puede concurrir al ensayo quedando la entrevistada en el centro de la escena:

> E: Bueno, ¿y por qué es importante?
> J: Es importante porque era la *primera vez* que me iba a subir *arriba* de un escenario porque me gusta bailar, porque *me hace sentir bien*, me hace *sentir feliz* y es muy importante para mi…
> E: ¿Y quiénes están en la foto?…
> J: Yo ahí, mis *compañeras de danza y la profesora*.
> E: la del *medio*
> J: sí después *quedé bien al medio* porque la chica esa *se quebró el pie* en la casa (Julia, 24 años).

El gasto festivo se conecta con la felicidad pues ésta puede entenderse como "la vivencia de la propia potencia de sentirse autónomo para obrar, que la destitución y desregulación del gasto festivo potencian como acontecimiento" (Scribano, 2010:12).

Y en la Imagen III, la foto remite a una fiesta o, mejor dicho a 'LA' fiesta más importante para el joven, quien afirma que fue el último encuentro con todos sus compañeros de colegio. Los cuerpos que no aparecen en la fotografía son éstos precisamente; ausencia que se hace presente en la actualidad:

> P: ya está, *nunca más*... 90% de la gente esa ya está, *no la vas a ver* más... (Pablo, 20 años).

El ‘cuerpo presente’, es su mejor amigo-su par, con quien el ‘llevarse joya’, se plasma en similitudes corporales.

Y en ese “último día” entre compañeros de colegio, consagrado para los excesos, donde pueden tener lugar las emociones, ponerse nostálgicos por aquellos a quienes no van a ver más, donde esos lazos pueden transformarse en débiles con el transcurso del tiempo, se pueden permitir un grado de intimidad en el grupo para bailar entre todos, abrazarse, ajenos a los ojos de la institución escolar; institución que pareciera agrupar pero no unir.

Lo interesante de resaltar, es que de las fotos seleccionadas por los jóvenes ante la consigna de presentar la fiesta más importante, no remiten a una situación festiva, sólo la narración permite comprender la imagen. Pero los cuerpos presentes, en las fotos, expresan una fuerte marca en relación a la identidad; son cuerpos que representan un par, el mejor amigo, el hermano, o las compañeras de danza, que visibilizan con quién/es se identifican y con quién/es quiere ser identificado el sujeto.

4. Otra expresividad: cuerpos y emociones desreguladas

Metido en el revés de las acciones que se aferran a la religión neocolonial, el gasto festivo en tanto práctica intersticial logra desanudar los niveles de soportabilidad que operan bajo los parámetros del ‘siempre fue/será así’. De este modo “[L]las sensibilidades fetichizadas en tanto fantasías sociales, se resquebrajan ante la felicidad que implican los actos destituyentes y desregulativos del gasto festivo” (Scribano, 2010:251).

Ahora bien, ¿Qué es lo que desregula el gasto festivo en los jóvenes? ¿Qué emociones se liberan? ¿Qué emociones emergen y cuáles se desplazan?

Los mecanismos y dispositivos que contribuyen a soportar día a día la vida naturalizada, a mantener latentes los conflictos se desconfiguran al compás de la potencialidad de la desregulación de las emociones que encuentran otros cauces de expresión:

> J: … y cuando se cierra el telón la emoción de *saltar y siempre gritamos* y nos felicitamos (risas)
> E: ah contáme cómo es eso
> J: eso, se cierra el telón y nos *abrazamos* todas en el medio y las profesoras nos empiezan a retar porque
> E: ahí arriba del escenario
> J: claro, porque la gente escucha y es una academia de ballet no es (risas) hay que mostrar como más… me entendés
> E: claro
> J: más *cordura* en la situación, pero bueno *parecemos una cancha de fútbol* ahí adentro (risas)
> E: o sea que se cerró el telón y uds. Se pusieron a festejar en el medio
> J: a festejar en el medio
> E: y qué… ¿saltaban, gritaban?
> J: *saltábamos, gritábamos, hacíamos pogo*
> E: ¡no!
> J: y *nos retaron* y bajamos cada una por la escalerita así tipo princesita calladitas (risas) (Julia, 24 años).

Los cuerpos de las bailarinas se disponen durante meses a la preparación de la Fiesta de Fin de año. Los ensayos reiteran e iteran -de manera siempre diversa, siempre cambiante, siempre dialéctica- la promesa futura de la presentación. Y, a medida que se acerca la fecha, se incrementa también el contacto con el teatro, el ámbito 'real' donde se realizará la función. Estos cuerpos que gastan energías durante todo el año, acumulando destrezas para ser presentadas/derrochadas en esa 'fiesta', tal como la define la entrevistada, guardan un *quantum* de expresividad para una celebración propia, espontánea, que irrumpe en la 'cordura' de lo que se espera de una bailarina. En este caso, los saltos, los gritos, el 'pogo'[8], la analogía con la efervescencia de una cancha de fútbol dan cuenta de los modos en que las energías adquieren otras tonalidades, otros momentos de fuga, otros cauces, otras lógicas ana-lógicas que irrumpen el orden de lo cotidiano, de lo esperado. Las distancias entre una forma de mover el cuerpo en otro tipo de música, o bien entre los gritos que caracterizan a los varones en un ámbito deportivo alertan acerca de cómo el gasto festivo es capaz de desregular las emociones que habitualmente atraviesan las corporalidades de las bailarinas. Todas juntas en el medio del escenario, donde ninguna se destaca, haciendo movimientos que no tienen como finalidad agradar a nadie: ni al público ni a ellas mismas, ni a las profesoras. Gritos, saltos que no corresponden al ballet, tal vez torpes, desbocados, abruptos que dan paso a un instante de felicidad compartida, donde lo estético da paso a lo afectivo; donde lo medido y pautado por los tiempos del baile dan paso a otro tipo de baile, sin tiempos o mejor dicho en un '*in between*'[9] en el tiempo. Parte de esta felicidad se puede inferir en la elección de la foto, que la propia entrevistada selecciona. El momento eternizado es paradójicamente un instante fugaz donde los pies de todas las bailarinas están en el aire, donde los cuerpos venciendo la ley de la gravedad fluyen, y se elevan. Todas estas, constituyen pistas por donde es posible rastrear los momentos escurridizos del gasto festivo, sobretodo cuando la finalidad no está ligada a lo laboral, sino a otro espacio, que los sujetos luchan por construir, conservar y mantener como propio:

> J: somos todas chicas o mujeres que nos hubiese encantado hacerlo [bailar] de chicas y por diferentes motivos *no lo hicimos* y tenemos esa *bailarina adentro* que … *morimos* y *dejamos la camiseta* puesta por eso, sabiendo que no vamos a llegar a *ningún lado más que a esto* (Julia, 24 años).

Los límites en las biografías dejan huellas en la subjetividad. La 'bailarina interna' permite abrir otros juegos, otras emociones, otros espacios y otros tiempos más allá y más acá del trabajo o la ocupación principal. Así, es que se expresan corporalmente en la 'camiseta' que se pone, en el extenuante derroche de energías que dan la sensación de muerte.

Otro de los momentos importantes seleccionados por los jóvenes remite a la finalización del ciclo de la secundaria. Si bien es posible identificar un ritual de pasaje muy institucionalizado, se pueden advertir otras formas de expresividad, donde se conectan la subjetividad y las prácticas del querer (Scribano, 2010) de tipo amistoso:

> P: dijeron [los chicos del curso que organizaba la despedida]: 'bueno, chicos, vayan de rockeros', y bueno... estuvo buenísimo, yo agarré y me calcé la *remera de los Guns*, y joya... (…)
>
> E: Y ¿Quién es el chico ese que aparece en la foto?

[8] Pogo es una expresión argentina que da cuento de saltos que dan un grupo de personas que gustan del rock, a veces con golpes, y gritos.
[9] Esta expresión pertenece a la escritora chicana Gloria Anzaldúa (1999).

> P: ese es uno de *mis mejores amigos*, se llama Fabricio y nada, es un fanático de los Guns, *como yo*... así que siempre, siempre nos llevamos *joya*, además mirá, *somos parecidos*... (Pablo, 21 años).

Las identificaciones se diversifican y expanden desde la amistad, pasando por la música hasta la ropa que refuerza la pasión por la anterior y se enlaza en función de la primera. Aquí la expresividad del gasto festivo se cuela aún bajo lo establecido para una fiesta de despedida de promoción cuya consigna es ir disfrazados.

Desde la experiencia de estos jóvenes el rito de pasaje del fin del secundario se concretiza a partir de la transfiguración de los estudiantes a 'rockeros', lo cual pone de manifiesto cómo se diluye la impronta de los actos escolares-institucionales frente a la situación festiva organizada por los pares. Volverse 'otro' de manera ficticia, también contribuye a dejar de ser 'un alumno del secundario', sin embargo en este caso, el disfraz se utiliza para dar cuenta de una faceta de la propia vida, vinculada al entretenimiento, a la recreación, al disfrute de la música. Para Pablo, esta es 'la Fiesta' que marca no solo un momento importante de su vida sino que además pone en evidencia los procesos de identificación subjetivos que anclan y atraviesan los cuerpos, su porte, el modo de vestir. La consigna del encuentro es reinscripta y reapropiada por estos jóvenes, para quienes la 'camiseta' de los Guns opera en forma metonímica como el 'disfraz'.

La fiesta es parte de lo institucionalizado, de lo esperable ('teníamos que ir vestidos de rockeros'), y la foto seleccionada por el entrevistado corresponde al comienzo, cuando todavía estaban 'arregladitos'. Sin embargo, como "la fotografía es como un trofeo, índice y fuente de radiación social" (Bourdieu y Bourdieu, 2003: 55) presenta en este caso una de las facetas de lo analizado: prácticas del querer que se despliegan desde los cauces expresivos del gasto festivo.

Des-hilvanando las primeras conclusiones

El interés sociológico por indagar el gasto festivo desde el relato de los jóvenes y las imágenes fotográficas, radica en que es a partir de la misma donde la persona *se da a mirar como quiere ser mirado (sensu Bourdieu).*

Desde una sociología de los cuerpos y las emociones la fotografía no sólo es relevante para visualizar las posturas, los gestos, o para dar cuenta de las normas y reglas sociales de un momento determinado, sino también para abordar lo que se muestra ocultando y lo que se oculta mostrando. En este caso, las imágenes dotadas de sentido por parte de los entrevistados nos permiten articular en un mismo lenguaje icónico-gramatical, los pliegues por donde aparece el gasto festivo; pliegues entre los tiempos y los espacios que configuran la cotidianeidad.

Esta primera mirada, nos abre lecturas tentativas en torno a considerar que los jóvenes, al seleccionar una foto como 'la fiesta importante' y poder ponerle palabras a esa imagen, dejan al descubierto otro espacio-tiempo donde las energías sociales y corporales aparecen reconvertidas en su uso, ya no puestas al servicio de la lógica mercantil de la fiesta sino como *fin en sí mismas*. Es decir, asociadas al disfrute, al poder ser, autónomo, liberado de los mandatos de la lógica mercantil, un otro disfrute, una otra felicidad, en la fiesta pero por fuera.

El cruce de un momento distinto, llamativo, que se destaca entre los instantes relativos a la fiesta seleccionada, nos alerta sobre la presencia de gasto festivo en los

entrevistados, donde las expresiones corporales marcan una desregulación de las emociones en esos adentros y afueras de las fiestas, cauces expresivos que permiten advertirnos sobre ciertos *quiebres* en la vida vivida como un siempre así. A su vez, es relevante la marca en relación a la identidad al momento de seleccionar las fotos y los cuerpos presentes en la misma: tal vez ello se deba a la misma condición de juventud; donde hay una fuerte presencia en mostrar a sus pares, con quién se comparte el momento de fiesta, antes que exponer el contexto de la situación festiva. Y esas elecciones y recortes de imágenes permiten acercar la mirada a otro tipo de prácticas que se cuelan.

Es decir, de acuerdo con lo expuesto, cuerpos, emociones, expresividad, tiempos y espacios festivos se reconfiguran y son esas torsiones hacia prácticas asociadas a la autonomía y al disfrute que aumentan las sospechas sobre la presencia de gasto festivo en estos jóvenes.

Queda todavía buscar pistas sobre las presencias y ausencias vinculadas al gasto festivo en jóvenes de otros sectores sociales para poder multiplicar las miradas, y encontrar tal vez, otros modos en que las prácticas de gasto festivo sean (re)configuradas.

Bibliografía

ANZALDÚA, Gloria (1999), "La conciencia de la mestiza", en borderlands/La Frontera. The New Mestiza, Aunt Lute Book, San Francisco.

BENJAMIN, W. (2004), *Sobre la fotografía*, Ed. Pre-textos, España.

BOURDIEU, P. y BOURDIEU, M.C. (2003), "El campesino y la fotografía". En Bourdieu, P. *Creencia artística y bienes simbólicos*, Aurelia-Rivera Grupo Editorial, Córdoba-Buenos Aires. Pp.51-63.

CHAVES, M. (Coord.) (2009); *Estudios sobre juventudes en Argentina I. Hacia un estado del arte 2007*; Editorial de la Universidad Nacional de La Plata, La Plata. Recuperado el 28/10/11 de: http://www.editorial.unlp.edu.ar/22_libros_digitales/chaves-OK.pdf

ESPOZ, Belén (2010) "Subjetividades y corporalidades en las vivencias producidas en contextos de socio-segregación urbana: ser joven en 'Ciudad de mis sueños'. Tesis Doctoral en Semiótica. UNC. Mimeo.

INFORME de Avance (2010) Proyecto de investigación "Prácticas intersticiales y gasto festivo". Director: Adrián Scribano. Co-directora: Graciela Magallanes. Universidad Nacional de Villa María. Mimeo.

PETRONI, I. (2009) "Cuerpos ausentes, cuerpos presentes".En CD-ROM XXVII Congreso ALAS, Buenos Aires.

SCRIBANO, A. (2009a) "Sociología de la felicidad: el gasto festivo como práctica intersticial", *Yuyaykusun*. N° 2, Departamento Académico de Humanidades de la Universidad Ricardo Palma, Lima, Perú. pp. 173-189.

_____ (2009b), "A modo de epílogo. ¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones?", en Scribano-Fígari (comps), *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s) Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica.* Bs. As.: CICCUS/CLACSO.pp.141-151.

_____ (2010) "Las sensibilidades prohibidas: el epílogo de un libro sobre la transformación social". En Scribano, A. y Lisdero P. (comps.) *Sensibilidades en juego. Miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones*. Córdoba. Cea-Conicet. E-book. Pp. 246-257.

ZAFFARONI, A. CHOQUE, G. y GUAYMÁS, A. (2011); "Las fiestas populares, la memoria y la participación de los jóvenes. El caso del carnaval salteño desde la mirada de las alteridades". *Oficios Terrestres*. Revista de Ciencias Sociales desde la comunicación y la cultura, N° 26; Recuperado el 25/10/11 de: http://www.perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/oficiosterrestres/issue/current

Expresividad y relaciones de intercambio en las prácticas festivas

Por Claudia Gandía[*]

Introducción

Desde el 2010 hasta el momento se vienen realizando observaciones en distintos grupos etarios residentes en diferentes barrios de Villa María en torno a las prácticas intersticiales asociadas al gasto festivo que se instancian en dicha ciudad[1]. Para ello, se abordó un conjunto heterogéneo de situaciones a fin de explorar si involucraban alguna forma de dicha práctica.

En esta oportunidad la intención del escrito es incursionar en los rasgos de lo festivo en las entrevistas realizadas a mujeres y hombres entre 39 y 60 años, residentes en el barrio Las Playas de Villa María[2]. Hacer foco en las representaciones sobre lo que los sujetos consideran como fiestas significativas o importantes nos acerca a un conjunto de imágenes, sensaciones y emociones que establecen relaciones entre fiesta y trabajo, fiesta y expresividad y, por último, entre fiesta e intercambio recíproco.

A partir de la identificación de esas relaciones en los relatos es posible incursionar sobre las prácticas sociales asociadas a la felicidad y al disfrute, en tanto formas que dan cuenta de una reconfiguración de los cuerpos y las emociones ante los procesos de depredación de la energía corporal, de regulación de las sensaciones, represión, resignación, entre otros, que involucra la expansión del capitalismo.

Pensar en las energías excedentes a esa depredación permite abrir las puertas a la observación de prácticas intersticiales. Tal como expone Scribano (2009b:8):

> En un sistema que por definición no cierra, que no puede ser totalidad sino en su desgarro, se instancian prácticas cotidianas y extra-ordinarias donde los quantum de energía corporal y social se refugian, resisten, revelan y rebelan. La felicidad, la esperanza y el disfrute son algunas de esas prácticas.

Las prácticas intersticiales se entienden, siguiendo estos desarrollos, en tanto relaciones sociales que se presentan como disruptivas:

> Las prácticas intersticiales anidan en los pliegues inadvertidos de la superficie naturalizada y naturalizante de las políticas de los cuerpos y las emociones que supone la religión neo-colonial. Son disrupciones en el contexto de la normatividad. (…) se actualizan e instancian en los intersticios, entendiendo a estos como los quiebres estructurales por donde se visibilizan las ausencias de un sistema de relaciones sociales determinado (Scribano, 2009a:6).

---

[*] Miembro del Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social – CIECS-UE/CONICETUNC. Docente e investigadora de la UNVM. E-mail de contacto: claugan@yahoo.com

[1] El presente artículo se inscribe en el Proyecto de investigación "Prácticas intersticiales y Gasto festivo", dirigido por Adrián Scribano y Codirigido por Graciela Magallanes.

[2] El Barrio Las Playas forma parte de la muestra seleccionada en esta investigación a partir del criterio de condición y posición de clase para lo cual se consideró la ubicación espacial del mismo atendiendo a la característica de barrios con menos de 40% de hogares con necesidades básicas insatisfechas.

En lo que sigue de este escrito, la mirada está puesta en exponer algunos incidentes sensibles identificados en las entrevistas que abren las puertas para pensar las relaciones fiesta–gasto festivo, para identificar las caras de las relaciones de intercambio y para observar las formas que toma la expresividad y muestran los instantes de gasto festivo.

Tanto el intercambio recíproco como el gasto festivo constituyen prácticas intersticiales en el sentido arriba expuesto y las situaciones de fiesta son espacios hacia donde es posible dirigir la mirada a los fines de identificar su presencia o ausencia.

En esta dirección es que se exponen a continuación las pistas analíticas que ofrece la lectura de los datos. En el primer apartado las manifestaciones de las y los entrevistados nos muestran acercamientos y distanciamientos entre la vida vivida como *siempre así*, y aquellas vivencias de momentos excepcionales donde se liberan las energías de los sujetos atadas al orden diario.

En la segunda parte podemos observar distintas formas de expresividad asociadas a la felicidad; y por último, se recuperan las prácticas de intercambio recíproco y don asociadas al disfrute.

1. Acercamientos y distanciamientos entre fiesta y gasto festivo

Las relaciones entre fiesta y trabajo se cuelan insistentes en algunos relatos de los entrevistados; esto nos interroga sobre los acercamientos y distanciamientos entre fiesta y gasto festivo.

Cuando Roger Caillois (1942) escribe 'Teoría de la fiesta' opone la vida cotidiana dedicada al trabajo, apacible, ajustada a prohibiciones, el orden del mundo a la fiesta, en tanto momento de efervescencia, explosión, frenesí, agitación, ruido, exaltación y de impulsos irreflexivos. Así para este autor las fiestas:

> Oponen (…) una explosión intermitente a una gris continuidad, un frenesí exaltante, a la repetición cotidiana de las mismas preocupaciones materiales, el hálito potente de la efervescencia común a los serenos trabajos donde cada uno se absorbe a solas, la concentración de la sociedad a su dispersión, la fiebre de esos momentos culminantes a la tranquila labor de las fases atónicas de su existencia" (Caillois, 1942:111).

En un sentido similar Manuel Delgado alude a la fiesta de la siguiente manera:

> Los momentos festivos, vividos de forma distinta, excepcional, contrapuesta al orden de lo cotidiano implican un despliegue de este dispositivo al mismo tiempo psicológico y social que distribuye cualidades diferenciadoras al transcurrir del tiempo. Las fiestas son una especie de habitáculo sagrado en el seno del tiempo (…) es lo contrario a la repetición de lo mismo que implica la vida cotidiana (Delgado, 2004:81).

Por otra parte y con relación a los vínculos entre fiesta y gasto festivo, Scribano y Boito afirman:

> La fiesta puede o no transformarse (implicar) en gasto festivo, pero este último sólo aparece asociado a la primera. Desde la antropología, pasando por la teología hasta llegar a la sociología han estudiado lo festivo como una característica de lo social. La fiesta puede caracterizarse por, al menos, tres rasgos: es un corte tiempo-espacio en la vida vivida, es una alteración temporal del orden y es una in-

> versión "contingente" de las jerarquías. Las situaciones festivas pueden presentarse de muchas formas y sentidos variando los recursos usados y sus estilos, pero todas se modifican en relación directa con las condiciones materiales de existencia de quienes participan en ellas (2011: 11).

Se puede decir entonces que las prácticas intersticiales asociadas a excesos, derroches, destitución del gobierno de las cosas sobre los hombres, tales como el gasto festivo pueden manifestarse pero, que no necesariamente se instancian en las fiestas, siendo éstas un campo posible, entre otros, para su observación.

De acuerdo a lo expuesto desde los mencionados autores se abre un cúmulo de sospechas sobre los acercamientos y distanciamientos entre fiesta y gasto festivo por lo que a continuación se hará un repaso por aquellos incidentes sensibles en las entrevistas que dan cuenta de las mediaciones que atraviesan el tiempo festivo, partiendo de éste como categoría analítica.

La fiesta admite relaciones con lo temporal, tal como dice Delgado (2004) citando a Ronald Barthes, fiesta es lo que se espera, y como dice Caillois (1942:111) "se vive en el recuerdo de una fiesta y en la espera de otra".
Así lo expresa una de las entrevistadas:

> Entrevistadora[3]: Organización, la decoración, en la animación de… ¿y el post? ¿después cómo quedás después que termina la fiesta? ¿Qué haces?
> M: Muerta, pero me gusta…
> E: Claro porque semejante organización, eh…
> M: No, no, no, aparte que nos gusta a nosotros, igual como ahora los quince de la nieta del año que viene, por su puesto, que es esa que tengo postiza, ya estamos pensando para empezar a hacer cosas, no te digo que ya, pero… ¿viste?, te viene enero y febrero que vos no hacés nada (Entrevista 1, mujer, 59 años).

En otros de los casos, lo festivo está configurado por momentos fugaces, donde el trabajo y el patrón se imponen al recuerdo de la fiesta. Mientras que una buena comida sí adquiere centralidad en la evocación, no así el baile, no el exceso, ni el derroche. Se puede advertir entonces cómo el deber se impone e interrumpe el tiempo de fiesta, tal como se relata en este fragmento:

> H: Mirá, no sé si habrá habido al último, pero yo me vine antes porque andaba con una… una chica ahí que tenía un bebé que era… el bebé era casi recién nacido ¿viste? y a lo mejor tenía frío o ya, ya jodía por la leche, así que me tuve que venir antes (Entrevista 6, varón, 40 años).

Resulta difícil ver las funciones de la fiesta que expone Caillois en este relatar sobre con quién se va a la fiesta y los límites que ello impone a la vivencia de lo festivo. Se confunden los territorios, se opaca la lente: parece haber fiesta pero no gasto festivo, la condición y posición de clase solapa los pliegues del gasto festivo en lo referido al exceso o a lo inútil.

En otras oportunidades el disfrute que podría estar asociado a "un tiempo para la fiesta", choca con el cronograma laboral que marca los límites no sólo de su duración sino también de su ocurrencia. Tal como expresa en otra oportunidad el mismo entrevistado respecto al momento del día "apropiado" para la fiesta, a fin de que mantenga relaciones con el disfrute:

[3] En adelante se reemplaza por la inicial "E".

H: si hay pileta, entonces aprovechar a estar toda la tarde porque a la noche no disfrutas nada, viste…al otro día tenés que volver a trabajar de nuevo
(…)
E: y vos también por la mañana…haces horario, temprano claro no podes organizar…que problema! entonces no pueden hacer fiesta de noche ustedes
H:-y no, bueno el año que viene si va a ser de noche
E: ¿Por qué?
H: porque va a ser… eh .. hoy tocó .. este fin de semana tocó domingo, va a ser lunes, lo vamos a hacer el domingo a la noche para que el lunes nadie haiga nada, se queden durmiendo no más. (Entrevista 6, varón, 40 años).

De este modo se observa que no son tantas las fiestas, entendidas como momentos distintos al diario transcurrir. Por ello cuando se solicita pensar en una, a veces no se recuerda, o se alude a que no hay lugares o tiempos para la diversión. Pareciera ser entonces que en términos cuantitativos no hay 'muchas' fiestas vividas.

O como dice un entrevistado: el *trabajo es muy esclavo* (entrevista 2, varón, 60 años) entonces no hay posibilidad de tanta fiesta. En este sentido, las fiestas no logran resaltar o lo hacen muy pobremente sobre el fondo grisáceo que pinta la monotonía de la vida cotidiana (Caillois, 1942:109).

En esta misma sintonía otra entrevistada expresa:

G: eeeh, hasta hace poco no más, hará 20 días, nos juntamos 6, 7 éramos los que íbamos al colegio, lo hacemos casi todos los años, así que nos fuimos a comer a la Tablita, bueno, algunos faltaron por razones de trabajo, otros estaban viajando en su trabajo y otro, y la pasamos bien… (Entrevista 9, mujer, 39 años).

Pero también su reverso intenta colarse. La fiesta aparece en otros entrevistados como la posibilidad de desanudar-desnudar lo cotidiano, tanto en el caso de que no había fiesta porque:

H: ...te hacían trabajar como loco ahí. (Entrevista 6, varón, 40 años).

como en el otro que dice:

G: lo que más me gustó es, digamos, la parte del baile porque se desataron todos. (Entrevista 9, mujer, 39 años).

Como dice Caillois, las fiestas, "constituyen una ruptura en la obligación del trabajo, una liberación de las limitaciones y las servidumbres de la condición humana: es el momento en que se vive el mito, el sueño" (1942:144).

Así la fiesta es un espacio que convive con instantes de gasto festivo, y por momentos las distancias crecen y se alejan de la presencia de este último. Los incidentes marcados nos alertan sobre estas posibilidades: puede haber fiesta sin gasto festivo, aunque sea posible sospechar sobre la presencia de instantes de gasto festivo en situación de fiesta.

Y situación de fiesta significa antes, la previa, los preparativos además del durante la fiesta. Los preparativos para la fiesta nos conducen a otra opción analítica: la que relaciona fiesta con formas de expresividad, tal como se expone en el siguiente apartado.

2. Fiesta y expresividad: Souvenirs, dulces y travesuras

En algunos casos la fiesta se relata desde aquellos objetos artesanales, construidos por los mismos sujetos para adornar la fiesta. La creatividad da lugar a formas diversas de expresividad que se tornan lugar fértil para la observación de gasto festivo.

Los souvenirs, los centros de mesa, los adornos para el salón elaborados por los sujetos mucho tiempo antes de la fiesta hacen que ella se prolongue en sueños, imágenes que la reviven; la hacen presente desde la ausencia porque a ellas se asocian las energías corporales y sociales puestas al servicio de la felicidad. En este sentido dice Scribano:

> La expresividad es justamente hacer expreso lo que estaba tácito, es desenvolver, des-comprimir. En la expresividad, lo tácito (aquello que se da por sentado de acuerdo con los mecanismos de soportabilidad social y los regímenes de regulación de las sensaciones) se manifiesta, se hace presente. Expresarse es también un vehículo para desarmar los paquetes de los habitus de clase, para sacar lo que envuelve y ponerlo en conexión con lo que estaba envuelto. Así también la expresividad de los sujetos descomprime lo que está "apretado", "concentrado" en la mudez de la apropiación diferencial y sistemática de los usos de la palabra como único modo de decir". (2008:254).

El relato está, pero no tiene la fuerza con la que se impone la materialidad de los souvenirs frente a la entrevistadora; son muchos los objetos y se ofrecen como producto de energías gastadas, lleva muchas horas y esfuerzo armar cada recuerdo de la fiesta:

> M: bueno le vamos a hacer las cuatro patas, va a tener una base toda de fierro, y sigue para arriba tipo aljibe, en el medio, va a ir eh…. porque quiere con una flor, pero que sea flotante y entonces le digo a mi hija: "¿y si la cambiamos?,…le vamos a poner pescaditos, y mi hija le está haciendo con cinta, cinta porque ella va a la escuela ahí, estudia al Trinitarios…
> (…)
> E: Sí, sí
> M: Le va a hacer todas las maderas para ponerle como si fuera una enredadera, porque el chico este el… el marido de la Belén me va, le va a colocar una luz chiquita… (Entrevista 1, mujer, 59 años).

La elaboración propia de los souvenirs (como recuerdos de lo vivido) parece escaparse de la mercantilización de la fiesta. En su lugar, se advierte una reapropiación de los excedentes expropiados por el capital, una reapropiación del recuerdo. En otro orden de cosas manifiesta:

> M: ¡Oh!, hacer las tortas, hice las masas finas, y… las empanaditas
> E: ¿Cuánto eso…? Cinco meses antes empezaste con los centros de mesa
> M: Sí…
> E: ¿Y después todo ese tema de la, las masas finas, eso?…
> M: Y, las masas finas, las hice el jueves a la noche, porque hacerlas no es nada, pero después ponerle un poquito de licor, ponerle las cremas todo eso…pero calculo que hice más de cien, y no… que… mirá, ¡qué manera de comer! (Entrevista 1, mujer, 59 años).

Y otra entrevistada:

> S: se hace todo en casa digamos… no se compra nada hecho, digamos (Entrevista 15, mujer, 40 años).

La expresividad adquiere distintas formas que hacen sospechar sobre intersticios o grietas por donde se cuelan prácticas disruptivas que se asocian al gasto festivo. En los fragmentos anteriores, la expresividad tiene lugar en lo casero, lo artesanal; en los que siguen es *durante* la fiesta cuando acontecen otras formas tales como el disfraz o la travesura:

> M: (…) Después se durmió otra chica también, (…) Entonces, este, se durmió la hija, y se duerme así [mostrando una pose], y yo en el culo le marqué unos ojos, una boca, todo, ¡no! se fue y se cambió el pantalón… (…) Y había un… cumpleaños de… mis tíos cumplían veinticinco años de casados. Dicen: "nos vamos a juntarnos en las casas", le digo: "vamos a hacerles una joda", así que nos fuimos a otra casa y nos disfrazamos. A mi tío le pusimos dos hobillos de lana acá, un deshabillé. Yo me puse una peluca, que todavía la tengo, bien cortita, me puse bigotes y… me vestí de hombre, con pantalón corto, camiseta y todo. Fui y le toqué timbre, dice: "buenas noche señores, ¿qué desean?" le digo: "¿acá hay una fiesta? ¿no podemos entrar?" – "no señores ustedes no pueden entrar". Era mi suegra, ¡no me conocía!, no me conocía mi suegra, me dice… pero no puede ser. Y después tocan timbre dicen: "buenas noches señora, acá no hay…" "No" dice, "pero No" dice "yo tengo que entrar" y sí, que lo miraba, lo miraba, y yo estaba tentada, una risa, más allá, lo habíamos disfrazado de mujer, ¡no lo conocían! Era el vecino de la esquina, porque éramos dos hombres y yo. (…) Y ahí tengo fotos cuando estoy disfrazada de 'coso'… siempre fui traviesa profesora (Entrevista 1, mujer, 59 años).

Es en la fiesta donde se puede ser otro y donde lo risible es un plus del gasto festivo. El disfraz, la travesura como formas de expresividad alteran las condiciones de imposición de la lógica mercantil en la fiesta mudando en puro gasto, puro derroche. La risa se convierte en disparadora de momentos de felicidad asociados a sentimientos de autonomía, tal como expresa Scribano:

> La felicidad es la vivencia de la propia potencia de sentirse autónomo para obrar, que la destitución y desregulación del gasto festivo potencian como acontecimiento. Las prácticas de felicidad que anidan en el gasto festivo liberando la creatividad, la expresividad y la destrucción de la mercantilización de la vida, rompen el capricho repetitivo del placer instantáneo donde siempre regresa lo viejo en lo nuevo del consumo para ser consumido (2010:250).

Lo festivo constituye otro mundo, con sus propias reglas, distinto al cotidiano sobre el que se pone atención, aunque como dice Caillois (1942:111): "más profundamente vive en el recuerdo de una fiesta y en la espera de otra, porque la fiesta representa para él, para su memoria y su deseo, el tiempo de las emociones intensas y de la metamorfosis de su ser".

> M: Pero hicimos todo, y cuando cumplió los quince mi hija también. Un año estuve haciendo flores, claveles
> E: ¿Los hiciste vos todos de…de papel crepe, los hiciste?
> M: Todos los claveles, sí
> E: Y después… ¿toda la comida?
> M: Toda, toda. Los postres helados, todos caseros, ¡todos los hice yo! (Entrevista 1, mujer, 59 años).

Lo hecho en casa, lo artesanal, el disfraz, lo risible, la travesura como instantes de gasto festivo que atraviesan la fiesta y se pegan a múltiples objetos, múltiples energías y múltiples emociones.

3. Fiesta y relaciones de intercambio: Algo prestado, algo usado, algo regalado

Otras experiencias festivas que abonan la posibilidad de presencia de prácticas intersticiales en los sujetos entrevistados son las asociadas al regalo, al don, entendido éste como una "forma de intercambio [que] implica todos aquellos modos de relaciones donde los sujetos y los colectivos permutan bienes y recursos en condiciones de paridad" (Scribano, 2009b:9).

Agudizar la mirada permite observar que el intercambio supone no sólo objetos económicamente útiles sino que se trata de intercambio de cortesía, de fiestas, de colaboración, entre otros. Es decir, tal como lo entendió Marcel Mauss (2009), responden a un contrato más general y permanente: producir un sentimiento de amistad. De acuerdo con Scribano (2010:254):

> La reciprocidad es una práctica intersubjetiva que configura al compartir como lógica de interacción en un doble sentido: lo común desautoriza la posesión individual compulsiva y distribuye las partes de la vida en el mundo con otros en condiciones de equivalencias.

Desde diversos lugares, las entrevistas dan cuenta y son sensibles a esta categoría:

> D: Mayormente disfrutábamos los torneos, porque es como que es… como ganara un equipo que se yo de… en Buenos Aires, es más o menos, eh… casi era eso. Era un torneo… ganábamos un torneo de esos y… porque como todo eso lo hacías a pulmón, buscando a las gente, a las mejores personas que siempre estuvieron con nosotros, y siempre se portaron de diez todos y… H. mayormente nos seguía de cuando no podía jugar, [se ríen] y él nos seguía a todos lados, colaboraba, ellos y hay un montón de gente que colabora por detrás, mayormente cuando hacés las cenas, eh… o hacés las polladas para cubrir la plata de… de la inscripción, o por alguno que se lesionaba, que hay algún chico se ha tenido que operar y no tenía el trabajo fijo, le hemos hecho hacer polladas, empanadas, hemos hecho hacer de todo para darle una moneda para que se… para que… pagar la casa mayormente de todo (Entrevista 7, varón, 58 años).

Dice otra de las entrevistadas:

> E: Ahá, ¿y cada uno iba llevando comida y torta también?...
> G: Sí, no, no bah a la torta la pagó mi, me la regalaron a la torta esa…
> E: Sí, sí…
> G: Teníamos unos amigos de mi mamá que trabajaban, estaban al frente de las compuertas, que ellos tenían panadería, no sé si conoce F…
> (…)
> G: Gente amiga también fueron, al equipo de música lo llevaron ellos…
> E: Ahá…
> G: Así que, muchos colaboraron, digamos…
> (…)
> G: Pero la demás gente que acompañaban, eran gente muy unida a mi familia entonces nos ayudaron en el salón todo…
> E: ¿Y el vestido?

G: El vestido ese, eeeh, digamos, la tela nos re, se la regalo mi tío, que está en el sur, a mi hermana, entonces mi mamá le hizo hacer el vestido…
E: Ahá…
G: Y bueno, y después quedó para mi, pero hicieron distintos diseños, era el mismo vestido que usamos con mi hermana…
E: Mmm, ¿y el peinado, parece que estaba?
G: Ese me lo hizo mi tía, mi tía Susana [risas] ella fue la peluquera, la que me pintó y la, al peinado también me lo hizo ella…
E: Mmm, ¿y qué es la parte que más te gustó de la fiesta?
G: Lo que más me gustó es, digamos, la parte del baile porque se desataron todos [risas]…
E: Contáme…
G: Sí, se empezaron a desatar todos, bueno, la gente era, digamos, como te digo, eran muy unidas entonces bailaban entre, entre todos, pasaban las parejas entre todos, así que, no fue muy … (…) Fue muy lindo (Entrevista 9, mujer, 39 años).

En estas fiesta "todos colaboraron", son acciones que intentan superar la acción solidaria en tanto van más allá de la gratificación del donante: involucra un dar y recibir donde la comunidad que aporta es la misma que va a la fiesta. Todos son los familiares y amigos, amigos son los del barrio, los del barrio son trabajadores: los amigos prestan la música, el tío regala la tela para el vestido, el panadero regala torta, la tía hace el peinado y maquilla, la gente ayuda en el salón, el vestido ya fue usado por la hermana. Y luego: ¡todos a la fiesta! Donde allí se intercambian las parejas.

Manifestaciones del don en su máxima expresión, como práctica intersticial en tanto las cosas se subsumen al deseo de los hombres, en tanto objetos desmercantilizados, donde no hay consumo, hay gasto. Como dice Scribano (2009b:10): "intercambios en reciprocidad donde la lógica del don procura un disfrute, más acá del cálculo mercantil".

El intercambio recíproco va de la estética hasta la comida y no quiere dejar objetos sin gobernar. En otro entrevistado es el asado donado y cada familia aporta la ensalada. Aunque la bebida se presenta como una delgada línea entre la posibilidad de exceso y la restricción, ya que ella sí se compra en general, se reparte y se paga entre todos. En otra oportunidad el mismo sujeto expresa:

D: hay que pagar para tomar, entonces te medís (Entrevista 7, varón, 58 años).

La presencia del don como práctica que alude a la posibilidad del intercambio recíproco durante la fiesta de otro miembro de la comunidad, permite pisar sobre terreno fértil para la ocurrencia de prácticas intersticiales.

Notas provisorias para el final

Lo expuesto hasta aquí conduce a las siguientes notas provisorias a modo de eslabones articulados que nos invitan a seguir pensando las relaciones entre prácticas intersticiales y fiestas, en tanto por momentos hay distanciamientos y en otros, se producen acercamientos. Haciendo un repaso en este sentido por el recorrido realizado se puede decir que:

- Los tiempos de trabajo y las obligaciones que dominan lo festivo: lo interrumpe, lo organiza, lo limita.

- El olvido estructural se presenta como negación del abanico de posibilidades respecto a fiestas, que pueden ser institucionales o no.
- *Hay que trabajar, no son tantas las fiestas, no hay lugares donde ir para divertirse, mejor a la tarde que a la noche,* constituyen mediaciones que corroen y expropian el tiempo festivo y moldean el disfrute.
- En convivencia con todo ello, en distintos momentos de las fiestas se cuelan instantes de gasto festivo:
- Los recursos expresivos como formas de hacer visible la condición y posición de clase de los sujetos en sus prácticas festivas, lo artesanal, lo casero, el disfraz y lo risible alteran la fiesta en su previa y en su desarrollo.
- Múltiples objetos, energías y emociones configuran la expresividad y constituyen esos instantes de gasto festivo que alteran la fiesta.

Por otra parte, la presencia de pliegues o planos vinculados a los dones que se relacionan con prácticas de intercambios, alertan sobre sospechas en torno a las relaciones de reciprocidad, las que también se traman en ocasiones, con las de solidaridad.

El repaso por las manifestaciones de las y los entrevistados muestra instantes de prácticas intersticiales que toman distintas formas. La risa, el disfraz, lo casero y artesanal, la travesura, el desatarse en la fiesta abonan el terreno para la fuga, el desorden, la expresión y el exceso.

Bibliografía

BOITO, Eugenia y SCRIBANO, Adrián. (2011) *Fiesta, amor y práctica intersticiales.* (Inédito).

CAILLOIS, Roger. (1942) *El hombre y lo sagrado*, Fondo de Cultura Económica, México.

DELGADO RUIZ, Manuel. (2004) "*Tiempo e identidad. La representación festiva de la comunidad y sus ritmos"*, *Eusko Ikaskuntza*, Núm 26, pp. 77-98. Disponible en: http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/zainak/26/26077098.pdf

INFORME de Avance Proyecto de investigación "Prácticas intersticiales y gasto festivo" Director: Adrián Scribano. Co-directora: Graciela Magallanes. Integrantes: Lucas Aimar, Eugenia Boito, Claudia Gandía, Pedro Lisdero, Gabriela Vergara, Martín Eynard. Becarios: Federico Díaz Llorente, Rebeca Cena. Estudiantes: Gabriel Giannone, Alejandra Peano (Período 2010-2011) Universidad Nacional de Villa María.

MAUSS, Marcel. (2009) *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades aracaicas,* Katz editores, Madrid.

SCRIBANO, Adrián. (2008) *El proceso de investigación social cualitativo,* Prometeo, Buenos Aires.

_____ (2009a) *"Sociología de la felicidad: el gasto festivo como práctica intersticial"*, *Yuyaykusun*. N° 2, Departamento Académico de Humanidades de la Universidad Ricardo Palma, Lima, Perú ISSN 2073-6150, pp. 173-189.

_____ (2009b) *"¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones? A Modo de Epílogo"*, en Scribano, Adrián y Figari, Carlos (Comps.*) Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s) Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica,* Buenos Aires, CLACSO-CICCUS, pp 141-151.

_____ (2010) *"Las sensibilidades prohibidas: el epílogo de un libro sobre la transformación social"*, en Scribano, Adrián. y Lisdero, Pedro (Comp) *Sensibilidades en juego: Miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones,* Córdoba, CEA-CONICET. E-book, pp. 246-257.

El Abordaje de los Actores en Situaciones de Gasto Festivo: reflexiones metodológicas

Por Rebeca Cena, Federico Díaz Llorente** y Graciela Magallanes****

Introducción

El presente escrito se estructura a partir de algunas reflexiones surgidas en el marco del Proyecto Bi-Anual (2010-2011) "Gasto Festivo y Práctica Intersticial, del Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Sociales -IAPCS-, de la Universidad Nacional de Villa María -UNVM-[1], que viene desarrollando sus actividades desde 2010[2]. En este artículo se plantea la importancia de observar sociológicamente algunas prácticas sociales que "cuartean" la reproducción de la sociedad capitalista.

Si pudiéramos extender un diagnóstico general del capitalismo global, encontraríamos en América del Sur algunos componentes que enfatizan su situación actual. Ya en otras publicaciones[3] se ha afirmado que: el capitalismo se ha transformado en una gran máquina depredatoria de energía -especialmente corporal- que ha configurado y redefinido sus mecanismos de soportabilidad social[4] y los dispositivos de regulación de las sensaciones[5], al tiempo que es un gran aparato represivo internacional. En este marco, millones de latinoamericanos viven cotidianamente en contextos de

* Miembro del Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social – CIECS-UE/CONICETUNC. E-mail de contacto: rebecena@hotmail.com

** Miembro del Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social – CIECS-UE/CONICETUNC. E-mail de contacto: fededillo@hotmail.com

*** Miembro del Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social – CIECS-UE/CONICETUNC. Docente e investigadora UNVM. E-mail de contacto: magallanesg@yahoo.com.

[1] Dirigido por el Dr. Adrián Scribano y Co-Dirigido por la Mgter. Graciela Magallanes. Investigadores: Dra. Eugenia Boito, Mgter. Gabriela Vergara, Lic. Claudia Gandía, Lic. Pedro Lisdero, Lic. Lucas Aimar, Lic. Gabriel Giannone, Rebeca Cena, Federico Díaz Llorente, Alejandra Peano, Lucía Budassi y Dayana Marinzalda.

[2] Aunque se ubica en una trayectoria de investigación más amplia no sólo por los investigadores que forman parte de él, sino por la temática en la que se inscribe, conformada en el cruce de sociología de los cuerpos y las emociones y la crítica ideológica: Scribano 2005; 2007; 2008a; 2008b; 2009a; 2009b. Su antecedente inmediato que comparte pertenencia institucional: "Mecanismos de Soportabilidad Social y Dispositivos de Regulación de las Sensaciones desde Los Sujetos Involucrados en Acciones Colectivas", del IAPCS de la UNVM. Director Dr.Scribano, Adrían y Co/directora Mgter Magallanes, Graciela, entre muchos otros.

[3] Scribano 2005; 2007; 2008a y 2008b, etc.

[4] "[…] los mecanismos de soportabilidad social se estructuran alrededor de un conjunto de prácticas hechas cuerpo que se orientan a la evitación sistemática del conflicto social. Los procesos de desplazamiento de las consecuencias de los antagonismos se presentan como escenarios especulares y desanclados de un espacio tiempo. La vida "se –hace" como un-siempre-así…" (Scribano, 2007: 124).

[5] "… Los dispositivos de regulación de las sensaciones consisten en procesos de selección, clasificación y elaboración de las percepciones socialmente determinadas y distribuidas. La regulación implica la tensión entre sentidos, percepción y sentimientos que organizan las especiales maneras de "apreciarse-en-el-mundo" que las clases y los sujetos poseen…" (Scribano, 2007: 124).

exclusión y sensibilidades asociadas a dispositivos ideológicos que consagran la depredación y dominación capitalista (Scribano, 2007).

En este sentido las estructuras experienciales de los sujetos en "situación-de-fiesta" como momento espacio-temporal donde se expresa su autonomía y disfrute, requieren ser indagadas a los fines de poder examinar la potencialidad de las situaciones festivas cuando se performan prácticas intersticiales.

Al mismo tiempo, su abordaje implica decisiones teóricas, metodológicas y epistemológicas que direccionan la actividad del investigador 'en terreno'. Y como todo proceso de investigación no es lineal y se requieren acciones de vigilancia constante, en este escrito daremos cuenta de una serie de reflexiones surgidas a partir de la puesta en juego en el campo de algunos dispositivos tecnológicos.

A los fines de desarrollar el presente escrito con claridad expositiva, proponemos como estrategia argumentativa: abordar, en primer lugar, esquemáticamente el uso de la fotografía[6] en las Ciencias Sociales desde la perspectiva de la sociología visual; en segundo lugar, definir lo que aquí entendemos por *gasto festivo* y *prácticas intersticiales*; en tercer lugar, problematizar la toma de posición del investigador y el uso de los dispositivos tecnológicos en "situación-de-fiesta". Por último, ensayar algunas conclusiones a partir del camino recorrido.

1. La Fotografía como Estrategia Metodológica: La Sociología Visual

Sobre la problemática propuesta existe un campo vasto de discusiones por parte de diferentes autores y perspectivas que colaboran en la comprensión de la trama entre estructura experiencial en situación-de-fiesta y la toma de posición del investigador en lo que refiere al dispositivo tecnológico. En dichos procesos es necesaria la reflexividad acerca del tratamiento de los datos en su relación con los procesos de medición, el lugar de la técnica y los procesos de expresividad (Scribano, 2003; 2008).

Al mismo tiempo, los datos audio-visuales (Ardevol, 1988) en el proceso de investigación requieren un análisis teórico-metodológico atento a las fases de la observación, la situación interactiva, el lugar del dispositivo tecnológico, la edición del dato y la ética de la investigación en lo que refiere al consentimiento informado y la privacidad de la información (Hammersley y Atkinson, 1994). Un estudio de reconocida trayectoria referido a algunos de estos aspectos en lo que refiere a la sociología visual es el trabajo Mead (1963, citado en Flick, 2004).

Sin tener la menor intención de saldar la riqueza de los estudios antes mencionados y dejando abiertos los canales comunicantes acerca del lugar y el modo en que afecta lo visual, es relevante mencionar los estudios de Barthes (1990), Bourdieu (2003), Benjamin (2005) y Sontag (1981). Quizás, un punto de encuentro de los mismos en el presente trabajo es la posibilidad de dilucidar algunos procesos que transforman la experiencia festiva cuando el dispositivo tecnológico intimida las relaciones interactivas en situación de investigación.

[6] "«Fotografía» es un concepto ambiguo, pues lo mismo se refiere a la disciplina como a una foto concreta. Para evitar la confusión aquí se utiliza «Fotografía» con mayúscula para referirse a la profesión, carrera o ciencia (arte); «fotografía», para la técnica y el instrumento de análisis visual de la realidad social, y «foto», para un negativo positivado sobre papel fotográfico" (Miguel y Ponce de León, 1998: 84).

En este contexto, como afirma Olivares Ortega (2009), la sociología siempre se ha valido de la observación, como forma guiada por la razón de observar. La imagen siempre ha tenido un valor central en las Ciencias Sociales pero siempre se han desarrollado disputas acerca de su utilidad o no a los fines investigativos.

La Sociología y la Fotografía comparten un origen atribuible: la Europa del siglo XIX. Constituyen disciplinas hermanas de nacimiento, francesas, que fueron exportadas a Estados Unidos y vueltas a Europa en el siglo XX. La Sociología Visual[7] ha impulsado la visión del mundo a través de un anteojo o teleobjetivo. Según Miguel y Ponce de León (1998), a lo largo del siglo XX la fotografía presenta un renovado interés como instrumento de análisis social.

La "mirada" de un investigador materializada en una fotografía no constituye una contemplación inocente, ni mecanicista, ni purificada del interés o pulsiones de sí. Se trata de una visión que se encuentra, en parte, performateada por la trayectoria del investigador, por su formación teórica y por la realidad con la que se enfrenta: "[L]los artefactos fotográficos son herramientas privilegiadas para producir significados, para dar sentido a los objetos. Por lo tanto, pueden ser considerados como instrumentos semióticos" (Miguel y Ponce de León, 1998:171).

El uso de la cámara fotográfica en el registro sociológico no sólo contribuye a paralizar un momento de la realidad social sino también a conformarlo y significarlo. Toda imagen así se encuentra modelada por el ojo del investigador, por el escenario en el que se inscribe y por las múltiples interpretaciones a las que se encuentra expuesto. Una fotografía de un determinado escenario social no constituye, entonces, una imagen neutral ni imparcial de la realidad, sino que instaura una reproducción de la misma, influenciada por "el ojo" del investigador.

De allí que ningún registro sea imparcial. Toda toma fotográfica se encuentra atravesada por múltiples variables de las que el investigador debe dar cuenta: por su propia trayectoria teórica, por sus supuestos epistemológicos, por la reacción de los actores expuestos al registro, por el escenario y el contexto en que es tomada, entre otros:

> Hasta el lente de la cámara fotográfica que por su naturaleza física se considera imparcial, se presta para toda clase de deformaciones de la realidad, pues las imágenes cada vez están más determinadas por la manera de ver del operador del medio fotográfico y las exigencias de sus empleadores. Aunque se aceptara que los artefactos fotográficos fueran neutros, quien se encuentra detrás de ellos no lo es en absoluto.
>
> Este deslizamiento conceptual hacia el sujeto, en lugar de fijarse en el objeto (positum), permitió revelar una nueva dimensión del carácter ilustrativo de la impresión fotográfica; siempre está modelada, y no sólo por las disposiciones escenográficas, sino por variables deformadoras mucho más profundas y poderosas; el cincel ideológico, los discursos hegemónicos, los mecanismos de poder, etcétera […] Ya que la realidad no se copia al capturar una imagen fotográfica, sino que se recrea (Miguel y Ponce de León, 1998:172).

Cabe destacar que la materia prima o los datos de la investigación no los constituyen solamente la serie de fotografías, cintas o imágenes digitales, sino que se

[7] "La Sociología Visual apenas si ha comenzado en España. Sociólogos conocidos de otros países han elaborado teorías sobre la imagen, entre ellos Erving Goffman (Canadá), Howard Becker (Estados Unidos) o Pierre Bourdieu (Francia)" (Miguel, 2003: 49).

encuentra formado por quien registra, su orientación epistemológica, el contexto de grabación y el instrumento de su registro (Miguel y Ponce de León, 1998).

Desde esta perspectiva se comprende cómo toda fotografía no constituye una iniciativa neutra, pura o exenta de las intenciones, pulsiones, mecanismos ideológicos, entre otros. Por el contrario constituye "universos temáticos de imágenes significativas con base en criterios sociales selectivos, pues toda fotografía *es una selección de un conjunto de posibilidades presentes* en el horizonte durante un determinado instante" (Miguel y Ponce de León, 1998: 176)[8].

Dar cuenta de dicha situación constituye el primer paso del investigador en todo proceso de registro. Ser reflexivo implica considerar los efectos que produce el dispositivo tecnológico sobre los actores y sobre sí, sobre el uso que el investigador realiza del mismo, sobre lo que registra y lo que no, sobre las interpretaciones posibles:

> Igual que los sueños son siempre una realización de deseos, las fotografías no sólo describen la realidad sino que la construyen. La fotografía (una foto, o el arte de la Fotografía) no es nunca inocente. Es parte de la cultura, de la sociedad y mantiene un protagonismo determinado dentro de esa cultura. Cada vez más una foto tiene diversos niveles de realidad. La sociología enseña dos cosas: a mirar fotos y a construirlas (Miguel y Ponce de León, 1998: 91).

En este sentido la performatividad que se produce por medio del registro fotográfico involucra al propio investigador, a los actores en escena, al contexto, a las interpretaciones futuras, a lo fotografiable y a lo no fotografiable. Toda imagen capturada por el investigador se encuentra ya influenciada por las construcciones teóricas conceptuales, por sus supuestos epistemológicos y por la sección de la realidad que busca problematizar. El registro, la selección realizada por el mismo, no es azarosa.

La investigación producida a través de una cámara de video o una máquina fotográfica, aporta un plus referente a un espectro de símbolos con importantes implicancias. En primer lugar, investigador y actores "observados" comparten un mismo escenario y negocian la posibilidad o no del registro, de la exposición que supone para los actores. Ellos son conscientes y partícipes del acto de observación y de la porción de representación de la realidad de la que son protagonistas.

Al mismo tiempo, el espacio de la puesta en escena ha de ser construido y explicitado, requiere atender a los aspectos técnicos específicos; genera lo que se ha denominado una "burbuja" (Queirolo Palmas et. al., 2010) espacio-temporal que configura determinadas relaciones entre los diferentes actores (investigadores y actores observados). Esos modos de interacción constituyen un vasto campo de significados que otorga condimentos ineludibles a la investigación cualitativa. En este sentido, todo resultado se encontrará fuertemente influenciado por ese tiempo-espacio negociado y compartido, contribuyendo a una comprensión más profunda de las diversas dimensiones que estructuran la sección de la realidad que se está analizando.

2. El Gasto Festivo y las Prácticas Intersticiales

Las prácticas intersticiales son aquellas relaciones sociales que se apropian de los espacios abiertos e indeterminados de la estructura capitalista, generando un eje "conductual" que se ubica transversalmente respecto a los vectores centrales que

[8] El resaltado es propio.

configuran las políticas de los cuerpos y las emociones. Entre muchas maneras de entender conceptualmente qué significan las prácticas aludidas mencionaremos aquí tres de ellas: como pliegues, como quiebres y como partes "no esperadas" de un puzzle:

> no son prácticas orto-doxas, ni son para-dóxicas y tampoco hetero-doxas en el sentido conceptual que les diera a éstas Pierre Bourdieu […] Las prácticas intersticiales anidan en los pliegues inadvertidos de la superficie naturalizada y naturalizante de las políticas de los cuerpos y las emociones que supone la religión neo-colonial. Son disrupciones en el contexto de normatividad. Las prácticas a las que nos referimos se actualizan e instancian en los intersticios, entendiendo a éstos como los quiebres estructurales por donde se visibilizan las ausencias de un sistema de relaciones sociales determinado. Estos quiebres son espacios irregulares donde los sujetos construyen un conjunto de relaciones tendientes a soldar la estructura conflictual, pero con estaños diferentes y múltiples. Las prácticas intersticiales son partes 'no esperadas' que aparecen asociadas pero no son parte del puzzle en el que convergen el consumo mimético, el solidarismo y la resignación (Scribano, 2009d:21).

El conjunto de prácticas que aquí se analizan como gasto festivo constituyen una de las modalidades "más cotidianas" de prácticas intersticiales, que se presentan siempre dialéctica y helicoidalmente desde donde se liberan, no sin las contradicciones que implican, energías sociales y corporales que desmienten el régimen de verdad y la sensibilidad capitalista:

> El gasto festivo es una acción destituyente del gobierno de las cosas sobre los hombres; prácticas que rompen la reproducción de una vida condenada a la dialéctica abstinencia, necesidad y acción reparadora. El gasto festivo es un modo de reconversión de energías sociales y corporales que permiten abrir, expandir y multiplicar las potencialidades de los sujetos y los colectivos (Scribano, 2009b:149).

Las murgas, las danzas colectivas, los modos corporales y afectivos asociados a la fiesta y el carnaval, son circunstancias de expresividad donde se rompe la disciplina y el ahorro ascético. En este sentido, en la lógica del gasto festivo aparece otra instancia que opera intersticialmente: la destrucción. El acto de consumo de un bien o recurso en contextos festivos implica su apropiación mediante la eliminación del carácter mercantil.

Por esta vía aquello que se liga desde y a través de los dispositivos de regulación de las sensaciones con la fetichización y mercantilización de la vida, encuentra su opuesto dialéctico. En este sentido la mercancía queda al desnudo, su halo mágico se desvanece al ser gobernada y destruida por el hombre. No hay en ese tiempo-espacio equivalencias de intercambio entre las mercancías mediadas por el dinero. No hay tiempo, hay duración; no hay consumo, hay gasto. No se produce para acumular, se produce para gastar.

El gasto festivo es una in-versión que des-regula la sensaciones. Cuando el gasto, en tanto acto destituyente, adquiere la tonalidad de festividad que da paso a la expresividad se produce un doble proceso: a) uno relacionado con las energías puestas en juego, y b) otro constituido alrededor de los dispositivos de las sensibilidades. En el primer sentido, el gasto festivo es inversión en tanto subversión de los lugares de las cosas y los hombres, revirtiendo a las cosas en el lugar de tales, es decir, rompiendo con sus cualidades de fetiche y proporcionando nuevamente a los hombres el poder de su administración. Las energías corporales y sociales de los sujetos dejan de estar

comandadas por los caprichos de la cosas, hay cosas para los hombres y no a la inversa; en este gasto se liberan las energías de los sujetos atadas a los poderes de las cosas.

En el segundo de los sentidos, la festividad del gasto des-amarra y re-construye los dispositivos de las sensibilidades impactando en lo que en ellos hay de regulación. La expresividad destraba y desanuda la madeja nodal de la regulación. Las estéticas que involucran las aludidas expresividades instancian mundos donde las naturalizaciones de las experiencias vividas son cuestionadas.

Desde la perspectiva que aquí se sostiene, el gasto festivo constituye uno de los pliegues in-advertidos, intersticiales y ocluidos de la práctica vital, en tanto potencia de las energías excedentes a la depredación.

3. El investigador en "situación-de-fiesta"

Como adelantáramos al principio, en la fase de recolección de datos nos enfrentamos a situaciones que nos llevaron a problematizar el lugar ocupado por el investigador y el tipo de incidencias en la situación-de-fiesta.

En tanto este último implicaba una toma de posición[9] con fines investigativos, podríamos afirmar que la relación *dispositivo tecnológico-investigador* contribuyó a que los concurrentes al festejo nos tipifiquen, y en este sentido, nos atribuyan propiedades, que ayudaron a intimidar (Giddens, 1992) el desarrollo del festejo. Nuestra conjetura es que los sujetos percibieron en nosotros agentes del saber académico que con sus herramientas se encontraban "midiendo" el desarrollo de la misma. Una de las razones que podemos atribuir a esta percepción es el impacto del positivismo en la cultura latinoamericana, en tanto conjunto de paradigmas sobre el quehacer de la ciencia y el papel del investigador en la misma[10].

Nuestro mayor temor giró en torno a la posibilidad de que en el afán por captar mediante dispositivos tecnológicos esos intersticios donde las energías emocionales y sociales se fugaban momentáneamente de la estructura de la relación mercantil, hayamos performado el modo en el cual se desplegaron las relaciones hacia el interior del festejo, en tanto espacio de interacción social.

Es a partir del abordaje de los festejos del 1º de Mayo (Día mundial de los trabajadorxs) organizado por un sindicato de la ciudad de Villa María, donde surgieron nuestras primeras inquietudes.

A lo largo de todo el desarrollo de la situación-de-fiesta, levantamos registros que daban cuenta de la presencia de "excesos", "derroches" y "destituciones"[11]. Esto pudo ser observado, por ejemplo, en los actos de comer o beber, en la realización del *Karaoke*, en la ejecución de música o en el baile de uno de los trabajadores, quien frente a nuestras cámaras y vitoreado por la totalidad de sus compañeros en el salón donde se

[9] "Tomar posición es situarse dos veces, por lo menos, sobre los dos frentes que conlleva toda posición, puesto que toda posición es, fatalmente, relativa. Por ejemplo, se trata de afrontar algo; pero también debemos contar con todo aquello de lo que nos apartamos, el fuera-de-campo que existe detrás de nosotros, que quizás negamos pero que, en gran parte, condiciona nuestro movimiento, por lo tanto nuestra posición. Se trata igualmente de situarse en el tiempo. Tomar posición es desear, es exigir algo, es situarse en el presente y aspirar al futuro". (Didi-Huberman, 2008: 11).

[10] Creemos innecesario detenernos en este punto ya que existe al respecto una gran cantidad de trabajos, algunos ya considerados clásicos, referidos al respecto. En este sentido, se puede consultar tres perspectivas diferentes y muy relevantes en Terán (1986), Scribano (2004) y González (1999).

[11] Ver informe de avance de la investigación "Práctica Intersticial y gasto festivo" (Período lectivo 2010).

desarrollaba el festejo, emulaba un baile erótico encima del "pico" de una botella de cerveza.

Ahora bien, revisando el material audiovisual de esa noche y llevando a cabo la realización de un registro etnográfico de la situación-de-fiesta a partir de la transcripción de nuestras experiencias en la misma, nos encontramos con dos situaciones que daban cuenta del lugar que se nos había asignado los asistentes en ese espacio de interacción. Lo interesante es que las situaciones se dan al inicio del festejo y al final del mismo.

El hecho de que al principio se nos nombrara junto a las autoridades del sindicato presentes esta noche, en tanto "un grupo de la Universidad que está investigando como festejan su día los trabajadores", era un claro indicio del lugar que se nos asignaba. Por otro lado, al finalizar el festejo, en el momento en que nos encontrábamos desarmando y guardando nuestros equipos de filmación uno de los asistentes al mismo se nos acerca y nos pregunta "¿por qué canal sale esto?"[12], refiriéndose al registro que habíamos realizado del festejo.

Si, como hemos podido observar, por un lado, el gasto festivo en el contexto de las situaciones-de-fiesta siempre implica excesos, derroches y destituciones, y por otro, el asistente al festejo percibe que desde la posición que ocupa el investigador (en tanto quien *observa* a partir de la cámara fotográfica, el grabador, la filmación, etc.) se encuentra llevando a cabo una medición de la misma, nuestra conjetura es que en tanto dispositivos tecnológicos *en-manos* del investigador intimidaron la experiencia festiva, propiciando tal vez, una *espectacularización* de la propia experiencia vital por parte de los asistentes al festejo.

Nuestras hipótesis se vieron reforzadas un año después, a partir del abordaje de un festejo también del 1º de Mayo llevado a cabo en el barrio Las Playas de la ciudad de Villa María.

La diferencia fundamental respecto al evento del año anterior, es que en su mayoría los asistentes al mismo eran vecinos del barrio. Esta situación propició que la población tuviera rasgos más heterogéneos que los pueden tener los integrantes de un mismo sindicato. Por otro lado, el hecho de que la convocatoria haya sido "abierta a todo público", sumada a la gran presencia de músicos, sonidistas, artesanos, personas ajenas al barrio, entre otros, favorecieron un escenario de gran diversidad en lo que hace a las tipificaciones sociales y las propiedades que se atribuyen a las mismas.

Creemos que esto último contribuyó de algún modo a evadir las incidencias de la relación *dispositivo tecnológico–investigador,* y en este sentido, adoptar la posición de un concurrente "más" al festejo. Asimismo, y a diferencia de nuestra primera experiencia, en este caso hemos privilegiado una mayor utilización de técnicas etnográficas y un registro audiovisual no excesivo, extremadamente básico, de la situación-de-fiesta. En este sentido las fotos y los videos se constituyeron en simples "recordatorios", accesorios que contribuyen al registro etnográfico, a partir de panorámicas que retrataban las disposiciones corporales en términos grupales, la ornamentación, el tipo de consumo, el tipo de música, los bailes, entre otros aspectos.

Los resultados obtenidos fueron satisfactorios ya que no nos hemos enfrentado, en este caso, a ningún tipo de situación que brindara indicios de algún tipo de intimidación

[12] Refiriéndose a un canal de televisión.

de nuestra posición en el desarrollo del mismo. Esto nos dio la posibilidad de levantar registros de los derroches, excesos y destituciones que ubican a las mercancías en el lugar de cosas para ser consumida por los hombres -y no viceversa-, en situación-de-fiesta.

Reflexiones Finales

El sistema capitalista a escala sistémica pone en juego un sinnúmero de estrategias que hacen "soportables" las condiciones de extracción de energías en sus múltiples manifestaciones. Condición de posibilidad de ello son los mecanismos de soportabilidad social y los dispositivos de regulación de las sensaciones.

Sin embargo, en el contexto de esta investigación hemos realizado un esfuerzo por levantar acta de las múltiples prácticas que pueden significar pliegues de dichos mecanismos de dominación capitalista. Pliegues, espacios no cerrados, que implican una inversión de las energías que no se pretenden disponer para la lógica mercantil.

Las estructuras experienciales de los sujetos en "situación-de-fiesta" como momento espacio-temporal donde se expresa su autonomía y disfrute, requieren ser indagadas a los fines de poder examinar la potencialidad de las situaciones festivas en modo de perfomar prácticas intersticiales por parte de los sujetos. En esta dirección, la potencialidad de la descripción e interpretación de los sujetos en situación-de-fiesta, colabora en abrir surcos de los lazos afectivos y cognitivos de los cuales se conjetura que son pliegues inadvertidos de la resignación y la des-esperanza.

En este contexto, analizar y adentrarnos en las prácticas intersticiales y en el gasto festivo implicó un doble esfuerzo. Por un lado, buscar e identificar qué manifestación particular toman éstas en las prácticas de los actores. Por otro, irrumpir en la intimidad de la festividad entre amigos, colegas o familiares. Y en esta misma línea problematizar la influencia que en dichas expresiones de festividad posee la presencia del cientista social junto a los dispositivos tecnológicos utilizados en la recolección de datos, ya que estos atraviesan y performan la experiencia festiva y la práctica científica. En este sentido, el investigador se encuentra intimado en la toma de posición, no sólo en relación a la situación festiva y el gasto festivo sino también por el consumo, gasto, productividad y consagraciones que generan los dispositivos tecnológicos en la práctica festiva.

En este punto, las particulares relaciones que se establecen entre situación festiva y gasto, presencia del cientista social y los dispositivos tecnológicos, pueden afectar la expresión misma de lo que se pretende registrar. La situación y el gasto festivo pueden comenzar a funcionar para el lente. Sin embargo, la configuración de las relaciones establecidas producto de las negociaciones entre actor-investigador, actor-protagonista y dispositivo tecnológico generan un espacio-tiempo complejo que posibilita una comprensión del fenómeno que se busca abordar invaluable, permitiendo identificar las dimensiones centrales que estructuran la realidad problematizada:

> Las técnicas, las herramientas, los lenguajes de la imagen son también técnicas, herramientas y lenguajes de lo imaginario. Por esa razón pueden construir puentes y puntos comunes junto a los sujetos que estructuran y habitan un determinado campo social. La investigación a través de una cámara de video, en lugar del simple registro sonoro o de la observación natural, agrega a la relación un conjunto de ingredientes técnicos y simbólicos que producen consecuencias relevantes. En primer lugar, negociamos con el sujeto la necesidad de su

> representación, se construye un hacer que junta investigadores y sujetos en el campo, elimina la dimensión anónima típica de la investigación cualitativa tradicional, proyecta los resultados de esa relación hacia la esfera pública, los sujetos son conscientes y cómplices del hecho de que su cuerpo está representado. Se transforma en imagen y como imagen circula, más allá de la palabra o del texto escrito. Construir y enunciar el espacio de esta puesta en escena, responder a las exigencias técnicas requeridas (audio, luces, encuadre, locaciones, etc.) genera una burbuja espacio-temporal dentro de la cual se construye la relación entre los actores investigadores y los sujetos. Esta *burbuja*, permite compartir con los sujetos experiencias comunes y espacios de la vida cotidiana. Representa un halo virtuoso para la investigación a partir de las dinámicas productivas del documental. La construcción del producto final estará marcada por las huellas de esa relación participada y negociada. Surge una ulterior dimensión de la investigación a favor de una comprensión y observación más íntima de las dimensiones que estructuran un contexto, un mundo, una biografía.
>
> Al mismo tiempo, la sociología visual es un proceso de investigación porque genera una relación y coloca al autor-investigador, en una posición ventajosa para la exploración de ciertos mundos sociales y las relativas conexiones […] la sociología visual puede ir más allá del relato *ex post* y hacerse investigación en el campo, posibilidad de la ampliación del acceso, de la confianza, del reconocimiento del papel del etnógrafo y del conocimiento científico que somos capaces de producir (Queirolo Palmas, et. alt., 2010: 4).

La cita *in extenso* a la que hemos dado lugar nos permite captar con claridad la potencialidad del uso de la sociología visual en los procesos de investigación social, de sus ventajas y virtuosismos. Nos incentiva al uso en el campo de los dispositivos tecnológicos, de su potencialidad analítica, de su riqueza, de las negociaciones que implica, de las relaciones que establece con los actores-protagonistas, de la reflexividad que implica, entre otros aspectos.

El uso de los dispositivos tecnológicos a los fines investigativos ha moldeado no sólo el registro sino también las interacciones en el campo –que si bien a veces ha dificultado el la tarea por las inhibiciones de los actores– muchas otras ha posibilitado un contacto e interacción más íntima con las dimensiones centrales de la esfera de la realidad problematizada.

Bibliografía

ARDEVOL, E. (1998), "Por una antropología de la mirada: etnografía, representación y construcción de datos audiovisuales". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares del CSIC*. Disponible en: http://carmenguarini.files.wordpress.com/2007/11/por-una-antropologia-de-la-mirada.doc. Acceso 18 de setiembre de 2011.

BARTHES, R. (1990), *La cámara lúcida*, Paidós, Barcelona.

BENJAMÍN, W. (2005), *Sobre la fotografía*, Pre-textos, España.

BOURDIEU, P. (2003), *Un arte medio*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona.

DIDI-HUBERMAN, G. (2008), *Cuando las imágenes toman posición*, Machado Libros, Madrid.

DUSSEL, I. y GUTIERREZ, D. (2006), *Educar la mirada. Políticas y pedagogías de la imagen*, FLACSO, Buenos Aires.

QUEIROLO PALMAS, Luca, et. Alt. (2010), "Los desafíos de la Sociología Visual. Repensar las Ciencias Sociales y la hegemonía cultural". Manifiesto para Una Sociología Visual-FLACSO- Quito. Disponible en: http://www.flacsoandes.org/antropologia_visual/index.php?option=com_content&view=article&id=198:manifiesto-para-una-sociologia-visual-documento-en-linea&catid=47:ensayos-y-articulos&Itemid=57

FLICK. U. (2004), *Introducción a la investigación cualitativa*, Morata, Madrid.

GIDDENS, A. (1992) *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Cátedra Teorema, Madrid.

GONZÁLEZ, H. (1999), *Restos Pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*, Ed. Colihue, Buenos Aires.

HAMMERSLEY, M. y ATKINSON, P. (1994), *Etnografía. Métodos de investigación*, Paidós, Barcelona.

LIPKAU HENRIQUEZ, E. (2009), "La Mirada Erótica. Cuerpo y Performance en la Antropología Visual", En *Antípoda*, Revista de Antropología y Arqueología. Núm. 9. Julio-Diciembre, pp. 231-262.

MAGALLANES, G. (2007), "Prácticas científicas, modelos, representaciones y ethos tecnológicos en la metodología de las ciencias sociales". En Scribano, Gandía, Magallanes y Vergara, *Metodología de la investigación social. Una indagación sobre las prácticas del enseñar y el aprender*, Buena Vista, Córdoba. Pp.89-116.

MIGUEL, J. (2003), "El Ojo Sociológico". En *REIS*, Revista del Centro de Investigaciones sociológicas, Madrid, Nº 101, pp. 49-88.

MIGUEL, J. y PONCE DE LEÓN, O. (1998) "Para una Sociología de la Fotografía". En *REIS*, Revista del Centro de Investigaciones sociológicas, Madrid, Nº 84, pp. 83-124.

SCRIBANO, A. (2000), "La Sociología como Ciencia Incomoda". En Scribano, Vagliente y Barros (coords.) *Portal 1, Primeras Jornadas de Estudios Sociales*. Universidad Nacional de Villa María.

_____(2003), *Una voz de muchas voces. Acción colectiva y organizaciones de base de las prácticas a los conceptos*, KZE/MISEREOR SERVIPROH, Córdoba.

_____(2004), *Combatiendo Fantasmas*, Ediciones MAD, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

_____(2005), "La Fantasía Colonial Argentina". En *Revista Rebelión*, 24-10-2005. Disponible en http://www.rebelion.org/noticias/2005/10/21683.pdf Acceso 30-11-2006.

_____(2007) "La sociedad hecha callo: conflictividad, dolor social y regulación de las sensaciones". En Scribano, A. (comp.) *Mapeando interiores: Cuerpos, conflicto y sensaciones*, Jorge Sarmiento Editor, Córdoba. Pp.119-144.

_____(2008a), "Fantasmas y Fantasías Sociales: Notas para un homenaje a T. W. Adorno desde Argentina". En *Intersticios*: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico, pp. 87-97.

_____(2008b), "Sensaciones, Conflicto y Cuerpo en Argentina después del 2001". En *Espacio abierto*, abril -junio, año/vol 17, número 002, Asociación venezolana de sociología. Maracaibo Venezuela, pp. 203- 230.

_____(2008c), "Re-tomando las sensaciones: Algunas notas sobre los caminos expresivos como estrategia para la investigación cualitativa". En Ayala Rubio Silvia (coord.) *Experiencias y reflexiones desde la investigación social*. México, CUCEA Universidad de Guadalajara, pp. 103-123.

_____(2008d), *El proceso de investigación social cualitativo*, Prometeo, Buenos Aires.

_____(2009a), "Sociología de la felicidad: el gasto festivo como práctica intersticial", *Yuyaykusun*, N° 2, Departamento Académico de Humanidades de la Universidad Ricardo Palma, Lima, Perú, pp. 173-189.

_____(2009b), "¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones? A Modo de Epílogo". En Scribano, A, y Figari, C. (Comp.) *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s) Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. CLACSO-CICCUS, Buenos Aires, pp. 141-151.

_____(2009c), "Una periodización intempestiva de las políticas de los cuerpos y las emociones en la Argentina reciente". En Boletín *Onteaiken*, Nº 7, disponible en: http://onteaiken.com.ar/ver/boletin7.htm

_____(2009d), "Las Prácticas del Querer: el amor como plataforma de la esperanza colectiva". En Camarena, M. y Gilabert, C. (comp.) *Amor y Poder. Replanteamientos esenciales de la época actual*. Universidad Intercultural de Chiapas. Pp. 17-34.

SONTAG, Susan (1981), *Sobre la fotografía*, Edhasa, Barcelona.

TERÁN, O. (1986), *En busca de la Ideología Argentina*. Catálogo editora, Buenos Aires.

Gasto festivo y observación participante: los registros y las experiencias de los sujetos desde una lectura de los espacios físicos y sociales

Por Lucía Budassi, Dayana Marinzalda** y Gabriela Vergara****

Introducción

En este artículo presentamos un análisis de los registros realizados a partir de la observación participante en los festejos del día del Trabajador organizados por la Asociación Trabajadores del Estado (ATE), que tuvieron lugar el día 29 de abril de este año, en Villa María.

A diferencia de 2010 -ocasión en la que se habían utilizado dispositivos tecnológicos, tal como se explicita en el trabajo de Magallanes, Cena y Díaz Llorente publicado en este mismo boletín-, las integrantes del equipo designadas para este evento concurrieron sin ningún instrumento de mediación.

Estar, compartir y experienciar dicho evento implicó el reconocimiento de que, desde esta técnica utilizada se pone en marcha "un ejercicio de interacción social cuyas implicancias deben ser tenidas en cuenta" (Scribano, 2008:66). Interacción que supone cuerpos en relaciones, sentidos en acción, movimientos, gestos y posturas, sensaciones y sentimientos que atraviesan los distintos momentos de las situaciones festivas.

Esta interacción social entre el investigador y las personas observadas siempre supone una interferencia que puede adquirir distintos grados de intensidad respecto de lo cotidiano. Aquí sin embargo, se impone una aclaración, pues, deberíamos decir: lo habitual de una situación *extraordinaria* como es una fiesta. Interferencia que puede ir desde una simple llamada de atención al comienzo que luego se disipa a medida que transcurren los sucesos y se impone lo cotidiano, o bien, una perturbación constante que altera fuertemente la dinámica propia del suceso a observar.

En este caso, los organizadores sabían previamente de la participación de investigadores en el evento, lo cual no constituyó obstáculo alguno para lograr una posición de fluidez, comodidad y cercanía en las relaciones con los otros participantes en los distintos momentos, sin interrumpir el desenvolvimiento propio y específico de dicha circunstancia.

Si bien la técnica ha sido parte de otras estrategias de indagación realizadas en el marco del proyecto, en este artículo nos proponemos dar cuenta de los alcances que la misma brinda para generar condiciones de observabilidad de un objeto sociológico escurridizo como es el 'gasto festivo'.

* Alumna de grado de la Lic. En Sociología, UNVM. E-mail de contacto: luciabudassi@hotmail.com
** Alumna de grado de la Lic. En Sociología, UNVM. E-mail de contacto: day_425@hotmail.com
*** Becaria Doctoral Tipo 2, CIECS-UE/CONICETUNC, docente de UCES. E-mail de contacto: gabivergaramattar@gmail.com

Para ello en primer lugar presentamos las principales características de la observación como técnica de producción de información. En un segundo momento explicitamos de manera sucinta la noción de gasto festivo, pasando luego al análisis de uno de los ejes establecidos para la observación, como es la espacialidad de lo festivo.

Finalmente explicitamos algunas líneas de indagación que pueden permitir seguir profundizando el análisis, y a la vez, alertamos acerca de la necesidad de mantener una vigilancia epistemológica constante que nos permita ser capaces de captar prácticas intersticiales, como el gasto festivo.

1. La observación como técnica: una ruptura con, y una interpretación de las percepciones cotidianas

Pierre Bourdieu, al analizar el campo artístico, afirma que las obras pueden ser percibidas de formas diversas: "desde una percepción propiamente artística (…) hasta una percepción que no difiere ni en su lógica ni en su modalidad de la que se aplica en la vida cotidiana a los objetos cotidianos" (Bourdieu, 2003:65).

Parafraseando esta distinción, podríamos decir que ante una situación festiva determinada como lo fue el festejo de ATE del Día del Trabajador, las percepciones respecto de la misma han sido al menos, de tres tipos:

A. las percepciones de los asistentes a la fiesta, en este caso los trabajadores, que concurrían para conmemorar su condición de tales. Esto constituía un impasse de lo cotidiano para celebrar, precisamente, esa cotidianeidad;

B. en segundo lugar las percepciones de los organizadores y de quienes estaban contratados para prestar distintos servicios en la fiesta, como la comida, la animación, el sonido, la iluminación, la bebida, entre otros. En este caso, no se da una suspensión ni un paréntesis, sino que se trabaja para llevar adelante una fiesta para otros. Aquí cabe aclarar que algunas de estas tareas eran realizadas por miembros de la fábrica:

> Se acerca el papá del joven que saca fotos y nos presenta al hijo (…) Comenta que sólo trajo 'su máquina' para sacar a algunos amigos pero que es lo que le gusta porque está estudiando (Registro de campo).
>
> Hablamos con un fotógrafo que también es trabajador de la fábrica (Registro de campo).
>
> Los mismos integrantes del gremio son los encargados de hacer el asado y calentar las empanadas y servirlas. Ellos mismos se ofrecen a hacerlo, 'son los que vienen más al gremio', dijo Carlos trabajador que estaba sentado en frente en la mesa. (Registro de campo).
>
> Mientras se come se escucha música que está puesta por un trabajador jovencito que hace 4 meses que entró a la fábrica (Registro de campo).

Por lo tanto en estos casos, podríamos decir que las percepciones sobre la fiesta oscilan entre el 'servicio' que deben realizar durante la fiesta, que también les pertenece como trabajadores, lo cual marcaría una distancia con quienes por ejemplo se desempeñaban en la cocina, y que habían sido contratados para tal fin[1].

[1] En estas circunstancias podríamos interpretar en primera instancia, que esto implicaría en cierta forma una suspensión de la relación laboral mercantil cotidiana, por la cual algunos trabajadores se disponen a realizar distintas actividades para el festejo, sin obtener ningún tipo de retribución monetaria a cambio. La

C. finalmente las percepciones del investigador que se inmiscuye en dicha situación con un objetivo distante y distinto a los otros dos. La observación participante en tanto percepción de un acontecimiento sin la mediación de instrumentos, supone un particular modo de clasificar y valorar la información que captan los sentidos del 'cuerpo piel' (Scribano, 2007) del investigador. Una codificación específica donde los esquemas de clasificación y apreciación se reorganizan en función de las categorías conceptuales, del enfoque teórico-metodológico y epistemológico asumido por el equipo de investigación. Es decir, dada la imposibilidad (e innecesariedad) de tomar como objeto de estudio la realidad en su inmensa complejidad e infinitud, al momento de llevar a cabo la observación debemos hacerlo en relación al marco conceptual con el cual estamos trabajando. De no hacerlo, nuestra observación se transformaría en "una mera mirada global" (Scribano, 2008:56) de la fiesta.

La técnica que analizamos en este artículo junto con la información generada a partir de la misma fue una de las estrategias previstas en el proyecto junto con entrevistas individuales, fotos solicitadas a los entrevistados a quienes se les pedía que explicaran el por qué de esta elección, como así también entrevistas posteriores a actores que participaron en los acontecimientos observados.

La pertinencia de la técnica con el objeto de estudio radica en su capacidad para conocer y comprender las posiciones y disposiciones de los cuerpos en el espacio, en el marco de situaciones festivas; advertir sobre los momentos de excesos, disrupciones y transgresiones, como así también entender aquellas emociones que emergen en instancias de co-presencia, y que se expresan en risas, llantos, bromas, entre otros.

Experienciar y compartir con los sujetos las situaciones festivas permite entender los cruces que se dan entre cuerpos, emociones, gastos y celebraciones; lo que se deja de lado, lo que se pone en suspenso, lo que se actualiza, lo que se invierte, lo que se destituye, lo que se desregula.

Los cuerpos en situaciones festivas son la excusa privilegiada para indagar en qué modos, en qué momentos, de qué maneras es posible que, desde los intersticios de las prácticas sociales, irrumpa el gasto festivo.

A continuación presentamos sintéticamente las principales características de la observación junto con fragmentos de los registros que van dando cuenta de la complejidad de las relaciones que se entablan en dichas circunstancias.

Una de las primeras particularidades, es que el investigador y lo que se observa mantienen una relación prácticamente directa, dado que se da una ausencia de mediación de instrumento, tal como puede ser un formulario de encuesta, un guión de entrevista u otro tipo de dispositivo tecnológico. La presencia inmediata del investigador observando en el campo, pone en evidencia también la posición y disposición corporal de éste y su relación con quienes (y a quienes) está analizando:

> Entramos y recibimos la 'atenta mirada' de quienes estaban dentro del salón dado que eran según unos hombres, alrededor de 200 personas, o al menos las que esperaban recibir. Solo había 'tres mujeres' lo que me llamó la 'atención' ya que no era lo que me esperaba encontrar. Estaban ubicados, sentados en largas mesas conversando, esperando por la cena (…) Nos acercamos a hablar con un grupo de hombres que se encontraban en el centro del salón. Enseguida nos preguntaron si

---

confraternidad puesta de manifiesto en esto, conduciría a reconstruir algunas pistas para pensar en la presencia de relaciones de reciprocidad, que ponen entre paréntesis la lógica del vivir para trabajar.

> éramos del hospital, por ser mujeres, ya que del hospital habían ido mujeres años anteriores. Comenzaron a hablar de su trabajo, de lo que hablaron en muchas ocasiones durante la noche (Registro de campo).

La presencia del investigador se puso en evidencia en estas circunstancias a partir de la condición de género de las integrantes del equipo en relación con la asistencia mayoritaria de hombres, es decir, los trabajadores solos, sin sus familias, matizada además por la concurrencia de algunas enfermeras que pertenecen al sindicato:

> Cuando nos preguntaron 'si éramos' del hospital, [una de nosotras] les preguntó por qué creían eso, y los hombres respondieron que en ATE están ellos que son trabajadores de la Fábrica Militar y un grupo más pequeño de gente que es del Hospital (Registro de campo).

En los esquemas de clasificación de los asistentes a la fiesta, se asoció a partir de experiencias previas 'mujer=enfermera', lo cual que remite en líneas generales a los parámetros del cuidado como práctica femenina, que a su vez se convierten en criterios de segregación horizontal y vertical dentro del mercado de trabajo. Una mujer investigadora en situación de fiesta resulta algo poco habitual, cuando no extraño, sin embargo, esto no constituyó ningún inconveniente para lograr inmiscuirse y participar cómodamente en el evento:

> 'Nos ubicamos para comer', en ese momento ya estaban todos los que iban a participar del festejo. Las mesas estaban completas, casi 150 hombres, y solo 6 mujeres, 2 que trabajan en la Fábrica y nosotras. Luego llegaron 2 más que venían de Córdoba y pertenecían al sindicato. 'Nos sentamos frente a Carlos' quien (…) nos contó que está muy conforme con su trabajo (…). Además remarcó que 'joden todo el tiempo', haciendo referencia a que con sus compañeros en los momentos de trabajo disfrutan compartiendo 'mates' y bromas (Registro de campo).

Compartir el momento de la comida, ayudó a diluir en cierta medida el lugar de observadoras, acentuando un poco más el de participantes.

En cuanto al qué mirar de la realidad, la técnica se encuentra estrechamente ligada a las dimensiones del problema lo cual se advierte a partir de su planificación, pues esto es lo que marca un corte respecto de la observación cotidiana, de la mirada en tanto sentido de la distancia. Tal como explicitamos más adelante, la elaboración colectiva del guión permitió generar pre-disposiciones respecto a cuáles aspectos de los inconmensurables de la realidad, se debía prestar mayor atención.

La impronta teórica asumida en la investigación contribuyó a la configuración de los esquemas de percepciones en relación a lo festivo. Dadas las dificultades del objeto de estudio que en tanto práctica intersticial se identifica en principio por ser un pliegue, un quiebre y una parte no-esperada de un puzzle, *sensu* Scribano, las posibilidades de observabilidad resultaban ser un tanto más problemáticas de lo habitual. Hallar en los intersticios de lo cotidiano, prácticas que tienen una lógica rebelde, contrapuesta e inversa a las que rigen al capitalismo, implica un desafío en tanto investigadores pero a la vez, una mirada crítica que requiere de un ejercicio de ruptura frente a lo que habitualmente consideramos como festivo:

> Me reúno con [mi compañera] para leer una vez más el proyecto y el material teórico, para tratar de realizar una mayor comprensión de la categoría de gasto festivo como práctica intersticial y socializar las dudas que nos generaban la lectura (Registro de campo).

Las dudas y las dificultades articulan una combinación compleja de factores que van desde las categorías conceptuales y el guión de observación, pasando por las características de la técnica misma, hasta la incertidumbre que genera lo imprevisible y heterogéneo de la realidad:

> Nos preguntábamos 'qué era específicamente' lo que íbamos a tener que observar y si 'íbamos a poder realizarlo' correctamente. (…) Nos planteamos la 'dificultad' que nos resultaría el hecho de tener que ejercitar la memoria para realizar el guión, ya que no íbamos a llevar grabadores, papeles para tomar notas o cámaras de fotos (Registro de campo).

El investigador no puede captar todo; aparece como impotente ante una realidad que se impone con sus propios tiempos, con sus propias lógicas, con sus propias ondulaciones, con toda la gama de fenómenos, objetos, sujetos, movimientos, expresiones:

> 'Ansiedad' por el 'desconocimiento': ¿con qué nos encontraremos, qué mirar, qué escribiríamos luego? (Registro de campo).

¿Cómo registrar todo? ¿Cómo lograr no perder de vista algo importante? ¿Cómo hacer para que nuestros sentidos operen bajo las lógicas de la investigación y no se compenetren-comprometan en lo vertiginoso de la situación festiva? Estos y muchos otros interrogantes podrían explicitarse para dar cuenta del momento previo, de entrada al campo, donde el acceso va más allá de la presencia corporal (Hammersley y Atkinson, 1994).

En este sentido, en el marco de la investigación, aquellos aspectos a 'recortar' de la realidad fueron establecidos en función de lo que establecen los conceptos y que operan a la vez, como una forma de control de dicha observación.

A partir de esto, y en relación al qué observar de la fiesta, establecimos como aspectos principales y relevantes del guión el 'espacio de lo festivo', tanto el lugar de realización como sus adyacencias, la distribución de los espacios y la escenografía; los tiempos, los ciclos o fases de la fiesta y sus relaciones con la comida, la bebida y la música o baile. En tercer lugar, la disposición y movimientos de los cuerpos, los lugares ocupados, los cambios e interacciones, las diversas prácticas que realizan quienes festejan y quienes trabajan en los festejos. Finalmente estipulamos como categoría a observar, la identificación de los distintos tipos de consumo, de gasto, lo que se produce y lo que se consagra en la situación festiva. Sin embargo, en todo momento se mantuvo una actitud de apertura y alerta respecto de la situación y los participantes involucrados en ella, a fin de posibilitar "el surgimiento de nuevas preguntas importantes para la investigación" (Scribano, 2008:61). En relación al primer eje, nos detendremos en el próximo apartado.

En cuanto a la forma de sistematizar lo observado, se elaboró un cuadro de doble entrada en el cual se distribuyeron las categorías. El mismo fue completado con posterioridad al festejo, sin recurrir a ningún tipo de dispositivo tecnológico (esta decisión surgió a partir de la experiencia del año anterior, en la cual se habían llevado filmadoras y cámaras fotográficas). Este registro posterior al momento de observación fue una ocasión para expresar sentimientos, reflexiones.

El control de la observación fue colectivo, en base a las "notas de distintas personas sobre los mismos momentos" (Scribano, 2008:58); en el caso de ATE asistieron cuatro integrantes del equipo, quienes por momentos se distribuyeron en forma individual y en otros momentos permanecieron en subgrupos. El cruce de los registros garantizó la revisión de lo observado.

En cuanto a la relación entre el investigador y los sujetos se estableció que se mantendría un vínculo de cercanía, explicitando la presencia en dicho evento, pero participando y compartiendo el festejo casi como 'cualquiera' de las otras personas presentes. Entre las diferentes posibilidades, se escogió la *observación participante*, que es una de las maneras en que puede llevarse a cabo la observación no estructurada, en la cual el investigador se involucra y forma parte de las prácticas sociales que lleva adelante el grupo, en este caso particular el festejo del día del Trabajador organizado por ATE. Dentro de las dos variedades o roles posibles en este tipo de observación, se recurrió a una postura intermedia, es decir con un grado de involucramiento parcial:

> Las voces, risas, y canto aumentaban el volumen. En este momento, 'hablamos menos' con los hombres con los que estábamos [sentadas], y nos 'dedicamos' a 'observar' (Registro de campo).

En estas circunstancias, el investigador pone en juego toda su corporeidad, sus capacidades sensoriales, su capacidad de lenguaje, sus movimientos. Así, en el marco de la relación que se establece con los sujetos observados también tiene lugar la disposición corporal desde las proxemias, las cercanías o distancias que se mantienen, de modo que "los ojos y los oídos son las fuerzas conjuntas que ayudan a aprehender los detalles en un lugar particular" (Scribano, 2008:61) y que se plasman en las notas de campo o comentarios a los que hay que agregar las reflexiones y análisis preliminares.

En la observación participante es clave la relación que se entabla con los interlocutores tanto para la obtención de información *in situ*, como así también para no alterar demasiado la situación presente.

La dimensión sexo-género fue recurrente en las interacciones durante la fiesta. Al mismo tiempo que la presencia y comportamiento en calidad de observadoras, ajenas al grupo que participaba del festejo alteraba la situación social preexistente. La condición de ser 'mujeres' enfatizaba aun más esa variación en el comportamiento del grupo y ponía más aún en evidencia esta presencia, ya que en esa fiesta la mayoría de los asistentes eran hombres. Los cruces entre las imágenes-de-sí-mismo del investigadores con las respectivas de los participantes de la fiesta configuran un juego de impresiones, sensu Goffman, que se maneja para lograr alcanzar un 'consenso de trabajo'.

Esto hizo que en algunas ocasiones las situaciones de interacción pasaran de la incomodidad a la confianza o viceversa, pero sin que se viera afectada la fluidez en el trato y en las conversaciones, logrando llevar adelante la observación, como técnica.

En el siguiente apartado retomamos algunas características del gasto festivo y presentamos el análisis de uno de los ejes previstos para la observación: la espacialidad.

2. De la observación al registro; del registro a la interpretación: el gasto festivo en clave socio-espacial

Una manera –entre otras– de comprender ciertos rasgos del gasto festivo como práctica intersticial es a partir de la relación con otras instancias de expresividad colectiva, tales como el carnaval, las murgas (Scribano, 2009).

En los análisis sobre los escritos de Rabelais, Mijail Bajtin afirma que en el centro de la cultura medieval emerge el carnaval, cuya particularidad es estar en los intersticios del mundo artístico y de la vida, aunque "[E]n realidad 'es la vida misma', presentada con los elementos característicos del juego" (2003:12).

En el carnaval, no hay actores, espectadores ni escenarios. Quienes asisten a él, no asumen el rol de asistente, sino de protagonista que vive y experiencia en carne propia lo que sucede, que es la totalidad, pues en ese período "no hay otra vida que la del carnaval. Es imposible escapar, porque el carnaval no tiene ninguna frontera espacial. En el curso de la fiesta sólo puede vivirse de acuerdo a sus leyes, es decir de acuerdo a las leyes 'de la libertad'" (Bajtin, 2003:13).

Si retomamos este aspecto de la vida que se impone como totalidad, es posible afirmar que en el gasto festivo se produce una inversión de lo cotidiano. Si bajo el capitalismo se vive para producir mercancías, en tanto los sujetos también lo son, esta práctica intersticial muestra que es en ciertos momentos, es posible producir para vivir.

Por otra parte, en el carnaval se da "la lógica original de las cosas 'al revés' y 'contradictorias', de las permutaciones constantes de lo alto y lo bajo (la 'rueda'), del frente y el revés, y por las diversas formas de parodias, inversiones, degradaciones, profanaciones, coronamientos y derrocamientos bufonescos" (Bajtín, 2003:16). En el caso del gasto festivo, se pone al revés el gobierno de las cosas que estructura las relaciones sociales capitalistas. Entonces, la autoridad de la mercancía cede paso a la autoridad de los sujetos, cuyas vidas humanamente humanizadas, se imponen:

> A diferencia de la excepcional jerarquización del régimen feudal, con su extremo encasillamiento en estados y corporaciones, este contacto libre y familiar era vivido intensamente y constituía una parte esencial de la visión carnavalesca del mundo. El individuo parecía dotado de una segunda vida que le permitía establecer nuevas relaciones, verdaderamente humanas, con sus semejantes. La alienación desaparecía provisionalmente. El hombre volvía a sí mismo y se sentía un ser humano entre sus semejantes. El auténtico humanismo que caracterizaba estas relaciones no era en absoluto fruto de la imaginación o el pensamiento abstracto, sino que se experimentaba concretamente en ese contacto vivo, material y sensible (Bajtín, 2003:15).

Estos contornos por los cuales Bajtín describe la experiencia del carnaval, sirven como puntapié para circunscribir la noción de gasto festivo como práctica intersticial, en el marco de la actual fase de estructuración del capitalismo neocolonial.

Tal como Scribano (2009, 2010) ha señalado, el gasto festivo constituye una práctica que destituye el dominio de las cosas sobre los hombres. Al hacer esto, logra destruir el carácter mercantil de los objetos y, por último es capaz de desregular las emociones dando paso a la expresividad.

Una de las tantas maneras de rastrear el gasto festivo, es indagar en los cuadrantes del espacio en el que se realiza la fiesta, espacio físico y espacio social a la vez, que muestra en un juego de figura y fondo, qué-quiénes queda/n afuera, qué-quiénes adentro.

En el transcurso de la comida, las conversaciones que fueron surgiendo abarcaron muchos aspectos, sin embargo algo recurrente fue la mención a situaciones diarias de la vida laboral, como así también de otras experiencias festivas o no, compartidas. De allí que sea posible afirmar que la fiesta impone un límite espacio-temporal que permite advertir todo lo que pasa en su interior como lo que queda, permanece o espera afuera. En lo que sigue nos detenemos a analizar una parte de los 'afuera', aquella vinculada al espacio del trabajo, donde se fue remarcando constantemente una conformidad tanto con las tareas como con el grupo de compañeros:

> Todos están conformes con su trabajo, cuenta [uno de ellos], acondicionador de las maquinas, mecánico. Confiesa pasarla muy bien en la jornada de trabajo 'tomamos mates, jodemos todo el tiempo, además vamos de acá para allá no como los operarios que están todo el día así (gesto con las manos como una maquina)'. Todos los días se despierta con ganas de ir al trabajo (Registro de campo).

Lo cotidiano se cuela en el suspenso de lo festivo, pues el *leiv motiv* de esto último es justamente, la celebración de aquello que hacen a diario. En este 'otro' espacio *exterior* a la fiesta pero que le da su principal sentido, aparecen las relaciones de clase, de edad que generan diferentes configuraciones a lo laboral:

> El joven agradece al señor mayor porque 'gracias' a ellos 'nosotros aprendimos', aprendimos a trabajar y aprendimos que no tenemos que enfrentar que podemos dar una vuelta para encontrar las cosas. El señor mayor dice 'nosotros también aprendimos' de ellos son 'alegres y nos dan alegría' a la vida en el trabajo. (Registro de campo)

En los intercambios que se dan a diario entre los empleados aparecen otros componentes que atraviesan tangencialmente la lógica del capital-trabajo. Los saberes y la alegría se comparten, se extienden y favorecen un encuentro entre generaciones diferentes, en varios casos el trabajo se trasmitía de padre al hijo, fortaleciendo así este vínculo de filiación. Como contracara, en el espacio de trabajo, se hacen visibles las relaciones interclasistas:

> [Uno de ellos] en un momento cuando le preguntamos sobre quiénes eran los que estaban en la cena, nos dijo que 'todos eran de la Fábrica', pero que los ingenieros y quienes ocupan cargos jerárquicos 'no asisten' a esas reuniones. También le preguntamos si solo trabajaban 2 mujeres, y nos contó que no, que 'hay más mujeres' que trabajan en la parte de laboratorio. Pero que con 'ellas no hay una relación estrecha' (…) culminó diciendo que ellos (los trabajadores de 'la planta') son para ellas 'los negro de atrás del alambre'. Fue recurrente que señalaran la 'diferenciación de jerarquías' de trabajadores dentro de la fábrica. Me 'sorprendió' los temas que se hablaron (Registro de campo).

> También dicen que los jefes 'no vienen' a la fiesta, 'nosotros somos los 'negros' y ellos 'no se acercan' (Registro de campo).

Las ausencias en la fiesta delatan las divisiones que, con lógicas diferentes se dan al interior de la vida laboral: ni los superiores ni las mujeres. Un proceso de cromatización tiñe social y subjetivamente la piel de estos sujetos marcando las distancias y las formas de enclasamiento que adquieren los trabajadores, cuyas condiciones de empleo y salario son formales, estables, y satisfactorias. Las modalidades en las cuales estos cuerpos no se tocan aún estando dentro del mismo espacio de trabajo aparecen en las expresiones del *'no se acercan'*, o en el estar *'detrás del alambre'*.

Tanto en los carnavales medievales que estudia Bajtín, como en las fiestas de las sociedades tribales que analiza Roger Caillois, aparece como característica compartida la unión, el encuentro diferente, en esos momentos de paréntesis de la cotidianeidad, de las diferentes jerarquías sociales. En la duración de las fiestas tribales las jerarquías se confunden, "se acercan y fraternizan" (Caillois, 1942:144), en la de los carnavales las jerarquías se invierten. En la fiesta de los trabajadores que presenciamos, sin embargo no hay mezcla ni inversión. Los 'jefes' no comparten el espacio con los trabajadores de la 'planta'.

Frente a estas distinciones aparecen otros espacios para el encuentro *fuera* del trabajo donde los 'negros' disponen sus cuerpos y energías para otros destinos no mercantilizados:

> Empiezan las 'cargadas' entre ellos cuando juegan [al fútbol]. Comentan que 'todos' los viernes se 'juntan' y luego se 'quedan' a comer. Luego se 'cargan' entre ellos de los que se tienen que volver temprano (Registro de campo).

El fútbol como momento de esparcimiento, alejado de la competencia o del ganar, redirecciona las energías de estos cuerpos hacia un lugar de disfrute compartido. Los cuerpos se mueven, derrochan y destruyen las energías pero no para que sean destinadas al trabajo-acumulación, sino a un gasto presente, que se diluye pero se expande en el tiempo, donde las risas, la amistad y el encuentro jalonan otras lógicas diferentes a las del trabajo o, mejor dicho, *a pesar* del trabajo. El juego y la comida alertan acerca de las posibles configuraciones que podrían adquirir las micro-fiestas:

> También cuentan que se 'juntan en guitarreadas' y realizan 'fogones en la costanera', con alguno que sabe tocar la guitarra, pero cuando hace más calor (Registro de campo).

> Hablamos de 'otras fiestas' a las que concurren, la de fin de año a la que concurren con las mujeres y la del día de la fabrica que se realiza a fines de mes de mayo (no supieron precisar bien la fecha) ahí mismo donde comen locro y anteriormente tienen un acto en donde hablan autoridades de la fábrica y un cura, cuentan que dicho acto es muy extenso y que se aburren y les da hambre, tienen frío. Pero para venir a esta fiesta 'dejamos a la bruja en casa', es para 'hombres solos', comentan (Registro de campo).

¿Cuáles son las posibilidades de gasto festivo en el marco de las relaciones de género? ¿Otras formas de gasto? ¿O bien esto reproduce las mismas segregaciones que se dan en el trabajo, donde son todos o casi todos hombres? ¿Esto es una continuidad del trabajo cotidiano que atraviesa la fiesta y que mantiene la distancia con los jefes? ¿O bien, en estas circunstancias la fiesta es fiesta, y sigue instituyendo o consagrando sin quererlo, aquellas continuidades laborales? Continuidades que trascienden tiempo y espacio, y que, tanto en la fábrica como en la fiesta, los cuerpos (jerarquizados) están separados.

Mirando hacia adentro de la fiesta, es posible advertir a modo de pliegue un instante fugaz de apropiación que, pese a estas continuidades no se da en el trabajo:

> En ese momento seguimos charlando con el grupo de hombres, empiezan a comentar que el año pasado había estado lindo y que habían comido ravioles. Que siempre se llena pero que las 'mujeres vienen poco'. Dicen que para la fiesta de fin de año van todos con las mujeres. También plantean de la fiesta del día de la fábrica que también van con la familia. 'Esta fiesta es nuestra, venimos solos' (Registro de campo).

La soledad como condición de la apropiación no se orienta a sostener rupturas en las relaciones conyugales o familiares. Lo que está en cuestión aquí es que, en tanto trabajadores, se identifican y encuentran en otro tiempo-espacio de no-trabajo. Dicho en otras palabras, en el revés del trabajo, aparece como torsión la posibilidad de apropiarse de ese tiempo, de disponer de sus energías corporales para el canto, para la risa, para las bromas:

> Comenzó a ´desestructurarse la ubicación de los cuerpos', que mientras cenaban estaban 'ordenados' conforme los lugares establecidos donde se serviría la comida, y luego cuando se terminó la cena y los 'mozos' empezaron a servir alcohol 'se modificó la ubicación espacial'. Los hombres cambiaron de lugar sus asientos para poder ver hacia quien ponía música y donde luego un grupo tocaría folclore, las voces se escuchaban más fuerte y las risas se multiplicaron. Lo que nos llamó la atención, y esto está relacionado con la 'disposición de los cuerpos en el espacio', es que a partir de este momento de distención y relajación, se 'unieron los grupos generacionales' (antes sentados en la mesa por aproximación etaria). Esta noche se mostraron vínculos 'afectivos muy importantes, lazos fuertemente establecidos', lejos de que las grandes diferencias de edades fueran motivos de distancias (Registro de campo).

> Muchas 'risas', 'gritos', cantan parte de canción 'Ojos de cielo' […] Cantan, agitan los brazos, algunos con los vasos con fernet, y algunos gritan 'ojos de cielo'. (Registro de campo)

> […] las voces se escuchaban más 'fuerte' y 'las risas' se multiplicaron. (Registro de campo)

Aunque no contamos aún con todas las garantías interpretativas, una posible lectura que conecta desorden y desestructuración con afectos, es la relación del gasto festivo con la felicidad, por un lado, y por otro, la relación que es capaz de establecer con las otras prácticas intersticiales, tal como es el don-reciprocidad, que tal como lo plantea Scribano (2009) puede identificarse en particulares relaciones laborales como las que se dan en algunos casos de empresas recuperadas.

Es en estos momentos, donde tal vez la fiesta adquiera una mayor tonalidad e intensidad de apropiación, que se visibiliza en las reconfiguraciones espaciales, en la redistribución de los objetos y los cuerpos en ese espacio y, finalmente en un caudal de emotividad que desborda y contagia.

De acuerdo a la distinción que hace Caillois entre fiesta y cotidianeidad, esta última se caracteriza por un cúmulo de prohibiciones y por el estar atada a los trabajos diarios, mientas que la primera permite los excesos y el paroxismo. Sin embargo, no estamos en condiciones de asegurar que hayamos encontrado tal quiebre en la *totalidad* del festejo. Aunque, sí es posible dar cuenta de ciertos, fragmentarios y fugaces momentos en donde la desregulación de las emociones fue la norma. Luego de la cena, las bebidas y la actuación de un grupo musical, un hombre toma el micrófono y frente a todos sus compañeros pronuncia unas palabras:

> Mientras habla por el micrófono 'llora' y agradece una y otra vez a la fábrica y a los 'compañeros'. 'Yo sí la pasé duro, yo viví en la calle y pasé hambre. Ahora tengo mis hijos en una casita. Esto se lo debo a todos ustedes'. El resto 'silencio' total. Otro joven llora y me comentan que ese otro chico también la peleó de abajo. Al final se 'abrazan' entre ellos. Otro comenta acerca de la 'fuerza' que tiene para contarlo en micrófono. Una vez lo dijo en la fábrica pero nunca así. (Registro de campo)

El mismo relato se desplaza desde el espacio de trabajo hacia el espacio de lo festivo. En el primero, las emociones y sensibilidades están más reprimidas, controladas, reguladas; son "pasiones tanto tiempo contenidas" (Caillois, 1942:131). En cambio, y en contraposición, la fiesta permite estos momentos de quiebre, de exaltación

de los sentimientos, de frenesí, de suspensión de reglas, incluso de *códigos de género* (Hochschild, 2008).

En la fiesta como paréntesis del mundo del trabajo, de la disciplina, se vuelve permitida la música a muy alto volumen, el exceso en las bebidas, las risas, los gritos, las bromas e incluso el llanto, que habitualmente suele ser denegado como práctica expresiva a los hombres, en tanto signo de debilidad.

Consideraciones finales: Una apertura a interrogantes e interpretaciones posibles

Las líneas que preceden y las que siguen, de ningún modo intentan ser caminos encajonados y unidireccionales, sino en todo caso senderos sinuosos, apenas transitados, que se diversifican y diluyen por entre las experiencias, los registros y las categorías conceptuales que enlazan fiesta-observación-prácticas intersticiales y gasto festivo.

Es por ello que nos proponemos esbozar de manera incipiente, provisoria y abierta, algunas pistas de indagación para poder seguir profundizando descripciones, interrogantes e interpretaciones acerca de las condiciones de observabilidad, los análisis y lecturas del objeto en cuestión.

En relación a lo expuesto en el artículo, la espacialidad es un constructo complejo conformado por los límites físicos de la fiesta, visiblemente observables, como por las barreras sociales de la misma. Espacialidad que pone en evidencia la relación con los cuerpos, es decir quienes acceden, quienes no pueden participar, quienes no están contemplados para que participen.

Pero otra dimensión de la espacialidad tiene que ver con las prácticas en paralelo que aparecen en los relatos durante la fiesta, remitiendo al espacio de trabajo, a otros espacios de encuentro, a otras fiestas, a otros cuerpos con clases y edades diferentes.

En este sentido, el registro de la observación de una fiesta, se abre a otras experiencias que emergen en la palabra, en las emociones y en la alegría de quienes participan en ésta. Tal como operan los textos con hipervínculos, el registro del día del Trabajador de ATE ha disparado juegos interpretativos hacia otras direcciones más allá y más acá de lo que acontecía en esa noche, en ese espacio.

Si en el afuera de la fiesta, es posible identificar otros espacios, en el *inside* de la misma, se advierte lo establecido en la disposición del lugar, que con el transcurso del tiempo va tomando los colores y las formas de una apropiación festiva: la declaración de propiedad respecto de la fiesta, el afirmar '*esta fiesta es nuestra'*, puede constituir un hilo delgado para rastrear algunas pistas de lo festivo-carnavalesco, *sensu* Bajtín.

Luego, los desajustes y desestructuraciones se van configurando en forma simultánea entre lo que espacialmente se puede modificar –distribución de los cuerpos para la comida, la orientación de las sillas- hasta las emociones que estallan y hacen vibrar.

Identificar y comprender la potencialidad disruptiva de determinadas prácticas que se cuelan por entre lo cotidiano pero que contienen características que contradicen los mandatos de la 'religión neocolonial', es una tarea casi imposible si no se es capaz de partir de los supuestos teóricos, epistemológicos y metodológicos de una sociología de los cuerpos y las emociones crítica de las lógicas que el capitalismo articula en nuestras sociedades latinoamericanas. Esto constituye sin más, un esfuerzo constante por vencer nuestras propias naturalizaciones como investigadores, nuestras propias y

primeras hermeneúticas del sentido común sobre lo que son, debieran ser y, han sido las fiestas en nuestras propias biografías atravesadas por particulares condiciones materiales de existencia.

No obstante ello, la cercanía corporal que impone la observación participante, las vivencialidades que se contagian e impregnan de los festejos 'ajenos', contribuye a rastrear prácticas de gasto festivo, allí donde pareciera que solamente las mercancías 'gobiernan' lo humano.

Bibliografía

BAJTÍN, Mijaíl (2003), *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Alianza, Madrid, 3º reimpresión.

BOURDIEU, Pierre. (2003) *Creencia artística y bienes simbólicos*. Aurelia-Rivera Grupo Editorial, Córdoba-Buenos Aires, pp. 65-84.

CAILLIOS, Roger (1942) *El hombre y lo sagrado,* Fondo de Cultura Económica, México.

HAMMERSLEY, Martyn y ATKINSON, Paul. (1994) *Etnografía*, Barcelona, Paidós.

HOCHSCHILD, Arlie R. (2008) *La mercantilización de la vida íntima,* Katz Editores Madrid.

SCRIBANO, Adrián (2007), *"¡Vete tristeza… viene con pereza y no me deja pensar! … hacia una sociología del sentimiento de impotencia"*. En Luna Zamora, Rogelio y Scribano, Adrián (comps.) *Contigo aprendí. Estudios sociales sobre las emociones.* Córdoba: Copiar, CEA-CONICET, pp.21-42.

_____ (2008), *El proceso de investigación social cualitativo,* Prometeo Libros, Buenos Aires.

_____ (2009), *"¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones? A Modo de Epílogo"* en Scribano, Adrián, y Figari, Carlos (comps.*) Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s) Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica,* CLACSO-CICCUS, Buenos Aires, pp. 141-151.

_____ (2010), *"Las sensibilidades prohibidas: el epílogo de un libro sobre la transformación social"*, en Scribano, Adrián y Lisdero Pedro (comps.) *Sensibilidades en juego. Miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones,* Cea-Conicet, Córdoba, E-book, pp. 246-257.