



Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos,
Emociones y Sociedad

ISSN: 1852-8759

correo@relaces.com.ar

Universidad Nacional de Córdoba
Argentina

Di Filippo, Marilé

La corporalidad política de (y en) la fiesta. Reflexiones en torno al carnaval

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos,
Emociones y Sociedad, vol. 10, núm. 26, 2018, -Julio, pp. 52-63

Universidad Nacional de Córdoba
Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=273267143006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEM 

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
Nº26. Año 10. Abril 2018-Julio 2018. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 52-63.

La corporalidad política de (y en) la fiesta. Reflexiones en torno al carnaval

Political corporeality of (and in) the festivity. Reflections on the carnival

Marilé Di Filippo*

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional de Rosario, Argentina
Instituto de Investigaciones Facultad de Ciencia Política y RR. II.
mariledifilippo@hotmail.com / mariledifilippo@gmail.com

Resumen

En este artículo nos abocamos a analizar la fiesta carnavalera, a partir de indagar una experiencia emblemática que se desarrolla en la ciudad de Rosario, Argentina, a saber: el carnaval-cumple de Pocho. Nos dedicamos, especialmente, a pensar los modos en que los cuerpos, en tanto materias inagotables de prácticas sociales y epicentros de esta festividad popular, son puestos en tensión en los dilemáticos desenlaces que ésta adopta. Para ello, en primer término, damos cuenta de nuestra estrategia metodológica. En segundo término, plasmamos una reconstrucción de las interpretaciones que circulan en la literatura sobre el tema, recopilación efectuada en función del análisis que cristalizamos en la tercera parte. Allí nos adentrarnos de lleno en la experiencia mencionada, la cual por su singularidad desafía y disloca tales elaboraciones a la vez que arroja intensas preguntas sobre los lazos ambiguos y fascinantes entre fiesta, cuerpo y política. En las consideraciones finales, retomamos lo trabajado y profundizamos en estos vínculos a partir de la tensión que se produce en este carnaval entre una bio-política, una política de la vida que la potencia y la expande, y un bio-poder, un poder sobre la vida que la limita y condiciona pero vuelve posible la fiesta.

Palabras claves: Fiesta; Vida; Cuerpo; Política; Carnaval; Cumple de Pocho.

Abstract

In this article we focus on analyzing the carnival festivity, through the investigation of an emblematic experience that develops in Rosario city, Argentina, namely: the Carnival-Pocho's Birthday. We dedicate, especially, to think the ways in which the bodies, as inexhaustible matters of social practices and epicenters of this popular celebration, are placed in tension in the dilemmatic outcomes it adopts. To this purpose, first, we describe our methodological strategy. Secondly, we express a reconstruction of the interpretations circulating in the literature on this subject, compilation based on the analysis crystallized in the third part. There we go in depth into the mentioned experience, which, for its uniqueness, dislocates and challenges such elaborations while yields intense questions about the ambiguous and gripping ties between party, body and politics. In the final considerations, we return to what we worked before and deepen these ties from the tension that occurs in this carnival between a bio-politics, a politics of the life that strengthens and expands it, and a bio-power, a power on the life that limits and conditions it, but makes possible the party.

Key words: Festivity; Life; Body; Politics; Carnival; Pocho's Birthday.

* Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Magister en Estudios Culturales y Licenciada en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Rosario (UNR). Becaria Posdoctoral del CONICET. Se desempeña como investigadora en el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencia Política y RR. II. de la UNR y en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la UBA. Docente de grado y posgrado.

La corporalidad política de (y en) la fiesta. Reflexiones en torno al carnaval

Breves líneas introductorias

En este artículo nos proponemos analizar la fiesta carnavalera¹. Reflexionamos, específicamente, sobre una experiencia que se desarrolla en Barrio Ludueña, en la ciudad de Rosario, Argentina, a saber: el Carnaval-cumple de Pocho. Nos convoca pensar las formas en que los cuerpos, epicentros de esta festividad popular, son atravesados y tensionados producto de los dilemáticos desenlaces que ésta adopta.

En cuanto a nuestra arquitectura argumentativa, primero, explicitamos la estrategia metodológica. En segundo lugar, planteamos una breve reconstrucción de diversas interpretaciones sobre el carnaval, recopilación efectuada en función del análisis cristalizado en el apartado siguiente. En tercer término, nos adentrarnos en la experiencia centro de nuestro trabajo, que consideramos desafía y disloca algunas de las elaboraciones teóricas citadas, dinamizando nuevas preguntas sobre los lazos complejos y ambiguos entre fiesta, cuerpo y política. Finalmente, retomamos lo trabajado y profundizamos en estos vínculos a partir de reconstruir la tensión entre una bio-política, una política de la vida que la potencia y la expande, y un bio-poder, un poder sobre la vida que la limita y condiciona pero vuelve posible la fiesta.

In (flexiones) metodológicas desde el cuerpo

Investigar y escribir sobre el cuerpo requiere explicitar los modos en que nuestros propios cuerpos transitan esa hazaña. Nuestra forma de investigar, nuestro cómo, estuvo inspirado en los aportes de las epistemologías críticas y las teorías decoloniales aspirando a producir un conocimiento situado, es decir, un saber que se afirma sobre nuestra posición,

en nuestra contingencia histórica radical como lugar desde el que el conocimiento y el sujeto se producen. Un conocimiento encarnado (Haraway, 1995), corporeizado, una racionalidad posicionada, que cuenta una historia desde un lugar, que es cuerpo a cuerpo y no desde sujeto a objeto (Figari, 2011).

Reconociendo e intentando erradicar la violencia epistémica² (Haber, 2011) que anida a menudo en las prácticas investigativas, diagramamos una metodología singular, que consideramos “ensamblada”. El ensamblaje refiere a la articulación cambiante, interminable y contingente de un conjunto de elementos altamente heterogéneos (Gago, 2014) con una ontología siempre singular que depende de su lógica relacional (y no sustancial), es decir, del co-funcionamiento que sus elementos experimentan en cada ocasión.

Decimos que nuestra metodología fue ensamblada ya que convivieron y se articularon elementos heterogéneos devenidos de las propuestas críticas y decoloniales con recursos o técnicas propias de las metodologías más habituales que perviven en nuestros modos de hacer. Su ensamblaje se fundó en lo que llamamos una *política del trato* que refiere, en primer lugar, a una *ética del cuidado* que se basa, tal como sostiene Figari (2011), en una percepción alocéntrica, en una afectividad creativa ya que la investigación es también, y quizás principalmente, una vivencia amorosa, pues la pulsión amorosa es el origen emocional de la actividad científica (Figari, 2011). En segundo lugar, esta política del trato alude al des-trato de las herramientas clásicas desde una lógica de interacción que desdibuja la posición clásica del sujeto investigador y del objeto investigado (Haraway, 1995; MTD Solano y Colectivo Situaciones, 2002).

1 Este trabajo se inscribe en un proceso de investigación de largo alcance cuyos principales resultados volcamos en la Tesis Doctoral *Estéticas-en-las-calles rosarinas. Del taller a los movimientos sociales: prácticas, repertorios e itinerarios estético-políticos en la década del 2000*, defendida en la Universidad de Buenos Aires el 18 de marzo de 2016.

2 Según Haber la violencia epistémica propia del paradigma científico colonial “opera en el mundo como un bisturí en el quirófano” (Haber, 2011:20). Así “nominalizar las partes (objetivación), seccionar las relaciones (represión) e introducir las nuevas redes de relaciones (administración), son los campos en los que se multiplican las técnicas de la cirugía colonial” (Haber, 2011:20).

Basamos nuestra investigación en numerosas conversaciones, que entendemos como

(...) un flujo de agenciamientos e vestigiales intersubjetivos que crea subjetividades en relación; (que) no se recorta por el intercambio lingüístico ni por la humanidad de los interactuantes, sino todo lo contrario, no se está en conversación en calidad de hablante sino de ser o, mejor, de estarse siendo (Haber, 2011:24).

Concretamos una multiplicidad de encuentros individuales y grupales, recogimos testimonios, realizamos entrevistas en profundidad -que fueron desgrabadas, enviadas e intervenidas por los entrevistados- y consultamos otras realizadas por terceros. Efectuamos observaciones y participamos activamente de las diferentes ediciones de esta fiesta. También consumamos un análisis interpretativo de documentos escritos, fotográficos y audiovisuales de carácter público y otros pertenecientes a archivos organizacionales y privados, anclándonos en las “literacidades autogeneradas” (Barton y Hamilton, 1998:247). Asimismo, analizamos publicaciones de la organización y, finalmente, realizamos un trabajo hemerográfico de los medios Rosario 12, El Ciudadano, La Capital, Indymedia y Boletín Enredando.

Por último, el diseño de nuestra metodología incluyó una pregunta por la escritura en tanto vehículo de expresividad, ergo de captura y sutura, de experiencias que se distinguen por su carácter anti-museográfico, por ser actos y no producto, por ser la reinvenición continua de una convocatoria social. Hablamos de experiencias con una fuerte implicación corporal desde una pretendida corporalidad. Entonces, ¿cómo hacer vibrar la letra al compás de estas intensidades?, ¿cómo con-mover la escritura?, ¿cómo darle cuerpo? ¿Es posible hacerla sudar? Son estas preguntas las que nos condujeron a buscar una estilística en la que, al escribir, sintiéramos el cuerpo.

Las carnestolendas y sus interpretaciones

El carnaval ha motivado múltiples interpretaciones. Guimarey (2008) reconstruye parte de su historiografía, cuando analiza los carnavales-corsos porteños del siglo XIX, y propone que las investigaciones se han abocado a dos problemas: su carácter popular y la consecuente inversión de jerarquías; y la discusión sobre sus orígenes sacros o profanos.³ Reconociendo este señalamiento

recuperamos aquí esas y otras interpretaciones que hemos recopilado en nuestra investigación.

En primer lugar, como asevera Falcón retomando a Bajtin, para analizar los carnavales argentinos desde mediados del siglo XIX:

el carnaval no se contempla ni tampoco se actúa, (...), sino que se vive en él. Pero esta vida tiene leyes y dura mientras ellas estén vigentes, es decir mientras no se extinga la vida carnalesca. Esa vida no es la normal, sino que es una anomalía, una vida desviada, una vida al revés (Falcón, 2000:91).

En segundo término, recuperando nuevamente a Bajtin, Falcón (2000) manifiesta que es una experiencia sincrética de tipo ritual. Lo preside una idea de renovación universal que recrea el sentido de la existencia individual y colectiva. Es “es un estado peculiar del mundo: su renacimiento y renovación en los que cada individuo participa” (Bajtin, 1990:13). De este modo “la muerte y la resurrección (...) constituyeron siempre los aspectos esenciales de la fiesta” (Bajtin, 1990:14), produciéndose una relación ambivalente entre la vida y la muerte.

Tal interpretación se liga con una tercera lectura que sostiene que la fiesta es congregación, un espacio-tiempo donde se anulan las distancias individuales, donde “se rechaza todo el aislamiento de unos hacia otros” (Gadamer, 1991:99). En este sentido, es una experiencia expresiva que “manifiesta una nueva existencia” (Lazzarato, 2010: 51), motiva otros modos del sentir, es agenciamiento colectivo, desborda los límites del sujeto individual y requiere una multiplicidad de co-presencias. En ella “(...) se presume la posibilidad de ser-juntos (...), se sospecha la primacía ontológica de la comunidad frente al individuo (...)” (Gil, 2012:61).

En cuarto lugar, el carnaval ha sido pensado como un espacio-tiempo de fuga, de excesos, de gula, de abundancia, de derroche y gasto improductivo. Es la ocasión para el banquete popular, la gran comida pública, el comer-con-otros que se diferencia del

otras interpretaciones vinculan su origen al Medioevo, a la liturgia cristiana. El carnaval sería el contrapunto de la Pascua. Su mundo al revés y de excesos constituiría la liberación previa a la abstinencia y penitencia de la Cuaresma. Etimológicamente, la palabra carnaval proviene de la expresión italiana *carne vale* que significa adiós a la carne. Remite a la prohibición cristiana del consumo de carne y actividad sexual y subraya a esta festividad como la fiesta de la carne por excelencia. Por ello se utiliza también la palabra carnestolenda. Su nombre se asocia, asimismo, a la expresión del papa San Gregorio El Grande quien denominó al domingo anterior a la Cuaresma como *domenica ad carnes levandas*, que significa ayuno de carnes rojas, de lo que derivan las expresiones carnelevamen, carbelevale y, finalmente, carnevale.

3 El carnaval tiene un origen discutido. Por un lado, se liga a la Antigüedad pagana, a las Saturnales Romanas, fiestas dedicadas al dios Saturno, también a las fiestas romanas de honor al dios Baco y a las festividades griegas del dios Dionisios. Por otro lado,

comer privado y cotidiano. Asimismo, es un tiempo de primacía, exhibición y liberación de los cuerpos. Burke expresa: “(...) la celebración carnavalesca era (...) un fin en sí mismo, un tiempo breve de éxtasis y liberación, que contenía tres temas centrales: la comida, el sexo y la violencia” (Falcón, 2005:39).

Profundizando esta lectura otras interpretaciones afirman que en el carnaval se despliegan prácticas intersticiales de gasto festivo (Barrio y Miguel, 2016). Prácticas disidentes con la mecánica depredatoria de energías sociales propia del capitalismo neo-colonial (Scribano, Magallanes y Boito, 2012). El gasto festivo refiere, según Scribano y Boito, a

(...) una acción destituyente del gobierno de las cosas sobre los hombres; prácticas que rompen la reproducción de una vida condenada a la dialéctica de abstinencia, necesidad y acción reparadora. (...) Un modo de reconversión de energías sociales y corporales que permiten abrir, expandir y multiplicar las potencialidades de los sujetos y los colectivos (Scribano, Magallanes y Boito, 2012:31-32).

En quinto término, como subrayan Valle (2009) y Martín (1993, 1997 y 2009) en sus investigaciones sobre el carnaval porteño, ha sido pensado como un momento de abolición transitoria de las relaciones jerárquicas, privilegios y tabúes. Es la ocasión para la suspensión o inversión de roles, funciones y ocupaciones sociales, el tiempo de la burla y la parodia hacia toda jerarquía o autoridad constituida. En consecuencia, el carnaval “(...) propone en la mascarada (...) humanos disfrazados de animales, hombres transformados en mujeres, sirvientas vestidas como princesas. (...) Suspende las reglas de comprensión del mundo alterando su lógica (...). De allí su carácter subversivo” (Martín, 1997:10). Según Roldán, quien analiza el carnaval rosarino en la primera mitad del siglo XX, “la *lógica del juicio* se suspende, se aniquilan las clasificaciones, se embrolla el orden y el sentido de las culturas. (...) Disciplinas, encausamientos y auto-coacciones se desactivan. La fiesta invierte el orden binario de las interdicciones: lo prohibido es correcto y lo correcto está prohibido” (Roldán, 2012:223).

Esta inversión se vincula a la comicidad que “se expresa de una manera *general*, porque todos pueden ejercer la burla, sin distinción de jerarquías de ningún tipo. También, impera la *universalidad*: todo puede ser objeto de la comicidad popular, sin omitir los poderes celestiales o terrenales. Tampoco hay límites *espaciales*, el juego se desarrolla en todas

partes sin frontera alguna. El único límite cierto e inexorable es la *temporalidad*” (Falcón, 2005:38). La comicidad y la inversión del orden social conllevan, para estas interpretaciones, el establecimiento de cierta igualdad transitoria que genera

una forma especial de contacto libre y familiar entre individuos normalmente separados en la vida cotidiana por las barreras infranqueables de su condición, su fortuna, su empleo, su edad y su situación familiar (Bajtin, 1990:15).

En sexto lugar, otras perspectivas sostienen que la fiesta carnestolenda entabla un logos específico, un modo de generación de palabras y de circulación de las mismas refractario a ciertas normas y poses de la comunicación social. En efecto, a lo largo de su historia el carnaval “(...) originó una lengua propia de gran riqueza, capaz de expresar las formas y símbolos del carnaval y de transmitir la cosmovisión carnavalesca unitaria pero compleja del pueblo” (Bajtin, 1990:16).

En séptimo lugar, diferentes concepciones aseguran que el carnaval se convierte en una plataforma de reivindicación y crítica política, en la que se gestan lugares de enunciación no habilitados por el orden social y donde se esgrimen cuestionamientos a éste con diferente grado de radicalidad. Precisamente, es pertinente recordar que el Dios Momo, al que se rinde homenaje en los carnavales porteños y rosarinos, entre otros, es la deidad de la burla, de la sátira y de la queja, podríamos decir, de la crítica. El carnaval así es concebido como un momento de develamiento, de verdad popular.

En octavo término, recuperamos a Gil (2012) quien, reflexionando sobre los carnavales salteños, repone una interpretación que asevera que en el carnaval se produce una libre exploración de posibilidades creativas en las que desde el propio cuerpo hasta el mundo adquieren propiedades plásticas. Un frondoso laboratorio de lo posible en el que emergen nuevas formas de experimentación que recogen saberes populares que se re-disponen. Como asevera la autora:

(...) sobreviene cierta *sabiduría de lo popular*, que permanece irreductible al orden economicista y utilitario del acervo occidental capitalista. Positividad insubordinada de los sectores, que son a todo tiempo identificados por el saber hegemónico, como carentes de todo. La(s) cultura(s) popular(es) guarda(n) ese resto insospechado por las tecnologías del poder (...). Pues sí, en el lugar de la fiesta ha

germinado algo (Gil, 2012:62).

En noveno lugar, el carnaval es entendido como el reinado de “un tiempo fuera del tiempo” (Roldan, 2012:223). Desdobra la vivencia temporal. Por un lado, tenemos “la experiencia (...) normal del tiempo (que) es la del tiempo para algo; es decir, el tiempo de que se dispone, que se divide, el tiempo que se tiene o no se tiene (...). Un tiempo vacío; algo que hay que tener para llenarlo con algo” (Gadamer, 1991:104-105), cuyas situaciones límites son el aburrimiento y, su contrario, el trajín. Por otro lado, tenemos el tiempo de la fiesta, el “tiempo lleno o tiempo propio” (Gadamer, 1991:105), que entabla una discontinuidad, una desarmonía. Así, la fiesta “(...) ofrece tiempo, lo detiene, nos invita a demorarnos. Esto es la celebración. En ella (...) se paraliza el carácter calculador con el que normalmente dispone uno de su tiempo” (Gadamer, 1991:106).

La politicidad del cuerpo, el cuerpo de la política. El Carnaval-cumple de Pocho: sus singularidades y desafíos

Según Falcón (2005) el carnaval tuvo un lugar central en Rosario desde sus orígenes como ciudad. Al igual que lo sucedido en distintas partes del país, a lo largo del siglo XX el devenir de esta fiesta fue concomitante al desarrollo de la vida política nacional (Puccia, 1974; Martín, 2009). Como asevera Martín fue “irreverente y locuaz en periodos constitucionales, limitado y prohibido durante las dictaduras” (Martín, 2009:24). De hecho, fue progresivamente controlado en los sucesivos golpes de Estado hasta que en 1976 fue eliminado del calendario oficial de festejos mediante el decreto 21.329 (Martín, 2009).

Hacia mediados de los años 90 esta fiesta renace con fuerza en Rosario. Dicho renacimiento -coincidente con el florecimiento que experimenta en Buenos Aires tal como señalan Vainer (2005) y Martín (2009), -entre otros- fue denominado como el “nuevo carnaval” y llevó a algunos estudiosos a preguntarse si sería la gran fiesta de fin y comienzo del milenio (Romero, 1999).

Como toda la historia carnestolenda, esta nueva etapa implicó un juego oscilante, por momentos acompasado, por otros tenso, entre las iniciativas que surgían en las barriadas populares y las propuestas estatales. Resumidamente es posible afirmar que el carnaval renació por dos vías no exentas, por supuesto, de interacciones. Una compuesta por los carnavales-corsos que se originaron en vecinos de distintos barrios de la ciudad que formaron grupos de trabajo para crear comparsas y batucadas, iniciativas que recibieron el férreo apoyo del gobierno municipal, desde el año 2003. En su despliegue primaron

ciertas lógicas, propias de la industria cultural, como la estandarización, la espectacularización, la mercantilización, la competencia y la reglamentación, en detrimento de los sentidos comunitarios y del carácter levantisco de la fiesta. Procesos que, con sus particularidades, atravesaron otras experiencias, argentinas y latinoamericanas (Cocimano, 2001; Martín, 2009 y Remedi, 1996).

La segunda vía se conformó a partir de festejos populares auto-gestivos organizados por vecinos de los barrios más postergados de la ciudad junto con organizaciones sociales. La experiencia ícono es el Carnaval-cumple de Pocho que se realiza desde febrero del año 2002 en Barrio Ludueña⁴, una territorialidad emblemática por su larga tradición de lucha y organización popular que se remonta a fines de la década del 60. Es la fiesta más renombrada y concurrida de esta corriente carnestolenda y, además, adopta particularidades que la vuelven sumamente atractiva y la distinguen de las demás expresiones.

En su origen confluyeron varias motivaciones empero la fundamental fue generar una instancia de denuncia ante el asesinato de Claudio Pocho Lepratti, por parte de la policía de Santa Fe, el 19 de diciembre de 2001. Lepratti fue un militante y referente territorial que esmeriló, durante los años 90, la tupida textura política juvenil que caracterizó al barrio. Incentivó la proliferación de grupos eclesiales de jóvenes que construyeron lazos de contención en un contexto complejo de pobreza y exclusión. El más destacado fue el colectivo “La Vagancia”, surgido en 1993 y que luego devino, nutrido por jóvenes de otros grupos, en el movimiento social “Bodegón Cultural Casa de

⁴ El Barrio Ludueña está ubicado en la periferia noroeste de Rosario. Posee una población aproximada de 40.000 habitantes. Conviven zonas de procedencia obrera con asentamientos irregulares en terrenos cercanos a los ramales ferroviarios que lo atraviesan. A principios del SXX, Ludueña recibió la primera oleada inmigratoria. Desde la década del 60' alojó migración interna (principalmente de Chaco, Formosa, Corrientes y el norte de Santa Fe), migraciones que se intensificaron en la década siguiente (Hudson, 2015). En los 90' fue uno de los territorios más golpeados por la desocupación, la pobreza y la indigencia. Desde mediados de la década del 2000, sus habitantes experimentaron mejoras en sus condiciones socio-económicas, aunque buena parte permaneció bajo la línea de pobreza. Además, al igual que otros barrios periféricos, se convirtió en territorio neurálgico de los negocios extractivos legales e ilegales (desde la especulación inmobiliaria y financiera hasta la venta ilegal de drogas) padeciendo altos índices de violencia letal, especialmente desde el año 2013, cuando Rosario sufrió un crecimiento exponencial en el número de homicidios dolosos.

Las actividades principales del carnaval se concentran en la plaza denominada Plaza “Pocho Lepratti”, ubicada en el corazón del barrio. Otras actividades periféricas a la programación principal, como talleres y espacios de comida y alojamiento comunitario, se desarrollan en la Escuela Particular Incorporada N° 1027 “Luisa Mora de Olguín”, en la casa del Bodegón Cultural Casa de Pocho y en otros centros comunitarios aledaños.

Pocho". Esta fiesta compuso, junto a otras prácticas artísticas como pintadas, murales e intervenciones performáticas, el frondoso repertorio de protesta que diseñaron estos jóvenes con artistas populares de ciudad, para construir justicia por el asesinato de Lepratti.

A lo largo de los años, el carnaval ha sostenido la reivindicación que le dio origen y otras construidas colectivamente. Como aseveran sus hacedores, "el carnaval se hace en situación, cada carnaval tiene su eje y responde y se define en cuanto al contexto (...)" (Entrevista a organizador 4, realizada el 8 de noviembre de 2013). De este modo, en primera instancia, fue pensando como una plataforma de crítica socio-política.

Ahora bien, esta fiesta, por su entramado organizativo, posee una densa textura política que vuelve más rugosa la idea de plataforma de denuncia que mencionábamos en el apartado anterior. La arquitectura organizativa y la mecánica de toma de decisiones se estructuran en función de una asamblea general que se desarrolla durante los meses previos y que, para la gestión cotidiana, se ramifica en variadas comisiones que se ocupan de diferentes aspectos de la fiesta. De ella forman parte además de los jóvenes de Ludueña, ahora miembros del Bodegón Cultural Casa de Pocho, comunidades de base del barrio, movimientos sociales y políticos de distintas ciudades, clubes recuperados, espacios culturales, medios de comunicación alternativos, colectivos de investigación, bibliotecas populares, organizaciones sindicales, grupos artísticos, etc.⁵

De este modo, no es sólo un espacio-tiempo en el que se cuestiona y se gestan lugares de enunciación no habilitados por el orden social sino también una superficie de articulación política y de ejercicio organizativo que, a la vez que vuelve más tupido su espesor político y rebasa la presunción de que la politicidad radica exclusivamente en la tonalidad crítica que le imprimen quienes pasan por su tablado, condiciona, como veremos, algunos otros desenlaces de la fiesta.

Asimismo, esta carnestolenda es una experiencia ritual, de renovación, de renacimiento. En efecto, surge a partir de la necesidad de poder expresar y transformar el dolor por el asesinato de Lepratti, es decir, como una conjura a su muerte. Emerge, como dicen sus organizadores, ante el desafío de "¡hacer carne ese Pocho Vive!" (Entrevista a organizadora 2 y organizadora 3, realizada el 7 de octubre de 2013). Más precisamente, otra de sus organizadoras señala

5 Además, durante su transcurso se realizan talleres que abarcan desde temáticas de raigambre artística hasta complejas problemáticas sociales así como actividades específicas destinadas a colectivos y organizaciones sociales y políticas.

que surge ante la necesidad de "transformar el dolor por el asesinato de Pocho (...). Al principio nos costaba que los vecinos entendieran porqué festejábamos la muerte de alguien. Les decíamos que Pocho vive en cada uno de nosotros y una forma para que no lo asesinen era poder revivir lo que hacíamos con él" (Entrevista a organizadora 5, realizada el 25 de enero de 2014).

En otro orden, esta experiencia nos obliga a señalar algunos matices respecto a las lecturas que consideran al carnaval como un espacio-tiempo de fuga, de excesos, liberación y exhibición de los cuerpos. En su transcurso se establecen sentidos cotos a la desmesura que caracteriza a otras carnestolendas. La comida constituye un elemento clave pero adopta otro sentido al de la gula y el banquete popular. Se restituye la idea de comensalidad que se filia con la tradición católica y las prácticas inculcadas durante la antigua pertenencia de sus organizadores al movimiento eclesial de base. Celebrar y compartir la comida en su hechura y consumo se constituye en un acto que porta cierta politicidad en la medida en que se concreta en aras de fomentar el encuentro y la organización. La celebración es abierta a todos los concurrentes, pero no es regida por la lógica del gasto improductivo y su consumo abundante. La comida se gestiona y administra a los fines de la disposición y conmemoración comunitaria.

Se suman otro tipo de restricciones como las que prohíben o limitan el consumo de alcohol y de sustancias, al menos en el centro de la plaza, que, junto con otras normativas relativas a la resolución de conflictos interpersonales y para evitar hechos delictivos, componen, como analizaremos en breve, un mentado y detallado mecanismo de seguridad comunitaria que distingue a esta fiesta.

La noción del carnaval como espacio-tiempo de fuga y excesos es condicionada también en relación a la exhibición de los cuerpos. Si bien los organizadores no plantean una interdicción explícita, fomentan un carnaval no asentado en la exposición carnal, una ética de la no-ostentación de la carne, que se asocia a desacuerdos con los modos contemporáneos de pensar la estética femenina y joven. Apuestan a otras formas de vivenciar los cuerpos que se hallan, como precisaremos pronto, en estrecha vinculación con las concepciones de la alegría.

Como corolario, entonces, estas disposiciones condicionan el transcurrir de una fiesta medida, autocuidada que, a primera vista, supondría una inversión de la inversión que habitualmente caracteriza al carnaval. Empero, para ser más precisos, estas normas proponen ciertas modulaciones de la fiesta que, para los organizadores, la hacen posible.

Asimismo, esta carnestolenda motiva la revisión de otra interpretación recurrente: aquella que sostiene que el carnaval pone patas para arriba el orden social y produce la inversión de los roles, las funciones y las ocupaciones sociales; que es el tiempo de la burla y la parodia hacia jerarquías y autoridades constituidas, el tiempo de desconocimiento y oposición a las normas que rigen la vida cotidiana.

Esta presunción ha despertado posiciones encontradas dentro de los propios estudios sobre el tema. Por ejemplo, Da Matta (2002) asevera que la inversión carnavalera es funcional para hacer perdurar la jerarquía y posición de los sectores privilegiados. Eco, Ivanov y Rector, en una clave similar, afirman que "el carnaval puede existir sólo como una transgresión *autorizada* (...)" (Eco, *et al*, 1989:16) que genera, finalmente, la omnipresencia y el reforzamiento de la ley. Sostienen: "(...) los prerequisites de un buen carnaval son: i) la ley debe estar tan penetrante y profundamente introyectada que esté abrumadoramente presente en el momento de su violación (...); ii) el momento de la carnavalización debe ser muy breve y debe permitirse sólo una vez al año (...); un carnaval eterno no funciona: todo un año de observancia ritual es necesario para que se goce la transgresión" (Eco, *et al*, 1989:16).

Ahora bien, esta experiencia nos revela otras particularidades no contempladas en las interpretaciones que critican Da Matta (2002) así como Eco, Ivanov y Rector (1989); y tampoco en los señalamientos que ellos proponen. En este sentido, este carnaval produce cierta dislocación de normas y jerarquías que rigen el orden de espacios, tiempos y cuerpos. Cuerpos destinados al trabajo precario, excesivo y mal pago o a su falta no deseada; otros sometidos a diferentes tipos de violencia, atrapados en circuitos delictivos o de consumo, irrumpen gloriosos en fiesta, estimulando no sólo otra administración del propio cuerpo sino también una disposición diferente del tiempo. No obstante, en su transcurso no sucede la desactivación total de disciplinas, encausamientos y auto-coacciones. Tampoco la implantación de normas netamente opuestas a las socialmente vigentes. No ocurre una llana inversión del orden binario de las interdicciones, es decir, de lo prohibido en correcto y de lo correcto en prohibido sino el establecimiento de una legalidad heterogénea.

Advertimos entonces que, en este caso, la resistencia no significa la negación de la norma y la imposición de su opuesto sino la instauración de una norma diversa, comunitariamente gestada. Afirmación de la regla subalterna que evita la regulación foránea. Esta normatividad, además, no desconoce roles y funciones sino que ratifica y refuerza

lo que ciertos sujetos tienen en la cotidianeidad, como los liderazgos de algunos militantes sociales. Cabe preguntarnos, entonces: ¿cómo entender este orden de las negociaciones, adaptaciones e integraciones que se producen en la lógica poder-resistencia, ergo orden-desorden, falsamente binaria? Estas complejidades nos recuerdan aquella observación de Thompson (1995) sobre la reunión entre conservadurismo y rebeldía y nos invitan a pensar en la complejidad de ciertas formaciones culturales populares a la vez tradicionales y rebeldes, en la complejidad de la cultura plebeya que, según Gil, "(...) en su relativa autonomía se constituye a sí misma, en gran parte, por los conflictos y luchas que la atraviesan, movilizándolo su acervo consuetudinario, incluso en función de acciones de rebeldía" (2012:63).

Por otro lado, recuperábamos en el apartado anterior interpretaciones que plantean que el carnaval fabrica un logos específico, un conjunto de palabras que permiten significar y comprender la cosmovisión que allí se entabla. En este punto, creemos que la problemática de la alegría se impone como punto de anclaje para complejizar dicha lectura.

La alegría, concepto intelectualmente incómodo, inasible para el discurso filosófico pero omnipresente en el discurso político popular, es el quid de esta fiesta que se gesta, se despliega y se enuncia en función de ella. La transformación del dolor en alegría, su celebración y su conversión en gesto político anudan un complejo proceso vital para la comprensión cabal de esta apuesta.

A partir de lo sostenido por los entrevistados, en base a lo experimentado en los múltiples encuentros con los organizadores y por nuestra vivencia de esta fiesta, consideramos que en ella se prefigura a la alegría como una "estrategia política" (Jacoby, 2000). Una estrategia política cimentada en la alegría remite a la generación colectiva de un estado de ánimo que conforma una territorialidad sensible interpuesta a los estados individuales e incluso colectivos vigentes, lo que supone, a su vez, la revalorización de otro lenguaje de la política. Tal estado se encarna individualmente pero trasciende el goce individual para performarse en una composición afectiva colectiva que produce un tipo de relacionalidad que también es política.

Por consiguiente, el carnaval no sólo crea un lenguaje sino que su hazaña poiética consiste en instaurar, a partir de la estrategia política de la alegría, un logos heterogéneo al orden del sentido, una forma de pensabilidad que es eminentemente corporal ya que la alegría es una modulación del propio cuerpo que comulga un vocabulario sensible.

La alegría se plasma en diferentes códigos expresivos, en la multiplicidad sígnica (Guimarey,

2008), que vuelven al carnaval un acontecimiento políglota en el que el cuerpo oficia como vector no reducido a su acción a través de la palabra. Los cuerpos danzantes, la teatralidad cómica que sobrevuela el tablado, la ficcionalidad y el ánimo lúdico, los vestuarios y los maquillajes, la escenografía, las inflexiones de voces e instrumentos que sonorizan el idioma táctil y, finalmente, la ironía, la parodia y el sarcasmo que corroen el lirismo simbólico solemne como forma de enunciación política, componen la artillería, el poder de fuego de esta estrategia.

Dicho modo de hacer política nos recuerda que la condición humana es corporal y que el cuerpo es una materia inagotable de prácticas sociales (Le Breton, 2010). Pero el cuerpo no es un continente autónomo sino que se engarza en una cultura afectiva que moldea sus modos de sentir, percibir, pensar y emocionarse en tanto establece cierto repertorio que propicia determinadas experimentaciones a la vez que coarta, pero no por ello impide, otras. Como expresa Le Breton (2010), citando a Bateson, nuestros cuerpos se empalman en un ethos, es decir, en un sistema culturalmente organizado de emociones que, al mismo tiempo, hablan de las condiciones sociales y culturales de existencia.

En consecuencia, las emociones y las sensaciones son modos de afiliación a una comunidad social, una manera de reconocerse y de comunicarse y suponen también, como modo de asegurar la existencia individual, el descuido de una serie de datos sensibles, o su intuitiva selección, en aras de volver posible o facilitar la vida, cuestión que depende de determinados mecanismos de soportabilidad social y dispositivos de regulación sensorial. Así, culturalmente se establece cierta simbología y vivencia corporal. Parámetros que no resultan infalibles sino que el mismo cuerpo habilita su subversión ya que es el topos por donde pasan (buena parte de) los antagonismos culturales, sociales y políticos (Scribano y Figari, 2009).

Y allí radica la potencialidad de esta estrategia cuyos efectos deslindamos en dos planos. En un primer sentido, tener como logos al cuerpo supone recuperarlo como superficie de placer, como vector sobre el que se emplaza cierta exuberancia, cierto frenesí que reniega de las regulaciones y comportamientos aprehendidos. Así, cuerpos opacos sujetos a diversas formas de expropiación de su potencia (trabajo excesivo, consumo voraz, violencias varias, etc.) son recuperados como territorio de vibraciones festivas. Se dispone del propio cuerpo (en fiesta), en una suerte de auto-gestión, de posesión temporaria, probablemente precaria que desconoce, en parte, las simbologías y los protocolos afectivos

establecidos aunque mantiene siempre un tenso diálogo con ellos. Nos preguntamos si quizás aquí radica una de las razones que explican el estallido y la efervescencia de la fiesta en contextos de álgidas conflictividades sociales y económicas, que siempre tienen al cuerpo como superficie de descarga a tierra. Entonces, en primer término, la estrategia de la alegría conlleva la subversión de las expectativas sociales que pesan sobre esos cuerpos. Los sitúa como geografías de indagación a la vez que como interregnos donde se crean nuevas sensaciones y vibran desconocidas intensidades. Conlleva una invención de cuerpos inéditos que escapan a toda transparencia narrativa e induce a la creación de subjetividades en suspenso.

Ahora bien, nos preguntamos, parafraseando a Le Breton, “¿qué cuerpo adviene al mundo cuando se borra el texto social?” (Le Breton, 2010:108). Deleuze (2009) diría que es un cuerpo sin órganos, un cuerpo intenso e intensivo, afectivo, anarquista, penetrado por la sensación en tanto compuesto de perceptos y afectos que desborda la fuerza de aquellos por quienes pasan. Un cuerpo es afectado por sensaciones cuando las palabras no pueden dar cuenta de dicha experiencia, cuando se desestabilizan los discursos, cuando es testigo mudo o disléxico de su alteración, de la oscilación de sus contornos (Deleuze, 2009). El cuerpo experimenta, entonces, un atletismo afectivo que lo violenta, lo deforma, imprimiéndole una vitalidad libertaria. En este sentido es que creemos que la fiesta agencia intensidades que dan lugar a otros flujos, a nuevas líneas de vida que desquician las modalidades instauradas de gestión y control sobre la vida y la muerte.

Por otra parte, dando cuenta del segundo plano de efectos, la estrategia de la alegría conlleva la posibilidad de que el cuerpo sea la superficie habilitante de cierta pensabilidad política. El cuerpo conforma una obertura del pensamiento. Ello obedece a que es un filtro semántico y el canal a través del cual el hombre entabla y comprende su relación con el mundo. Por consiguiente, al tiempo que hay una inteligencia del cuerpo, hay una corporeidad del pensamiento (Le Breton, 2010), o mejor, una función matricial del cuerpo, uterina, como territorialidad sobre la que germina el pensamiento político. Por consiguiente, la composición de cuerpos alegres habilita la emergencia y el fluir de una reflexividad política que no podría haber surgido sin la presencia de ese estado de ánimo festivo. La convicción compartida, pilar de esta fiesta, que reza que “nada grande se puede hacer desde la tristeza”, resume este segunda zona de efectos.

Empero la alegría no escapa a ser interdicta por la lógica de la organización. Tópico que, con

ligereza, deslizamos líneas atrás. Las expresiones de la alegría o al menos la vitalidad festiva de los cuerpos en la que se encarna, deben ser moduladas a la luz de los saberes militantes para permitir el desarrollo de la fiesta, por ejemplo a través de limitaciones a los consumos. La alegría debe ser, parcialmente, organizada. Cuestión que se vincula con los modos en que lo colectivo adquiere cierta primacía ontológica sobre la individualidad y con las formas en que la fiesta hace comunidad.

Que esta fiesta pone los cuerpos en-relación es una verdad de perogrullo en esta instancia de la argumentación que queremos, no obstante, revisitar. El carnaval rompe el aislamiento y las distancias entre los cuerpos y, además, congrega, genera convivencialidades, en el sentido de intensas vivencias-con-otros. Como enunciábamos al comienzo, trae consigo otros modos del sentir que maquinan a través de las co-presencias, del estar-juntos que también es una forma de ser-juntos. Según analizamos recientemente, se conforma un estado de ánimo festivo que, recurriendo a la misma denominación que utilizan sus participantes, llamamos alegría. Allí consideramos estriba la posibilidad de pensar en efectos, mejor, vibraciones comunitarias. En este estado de ánimo se cimienta la conformación de la comunidad (alegre) de la fiesta.

Una comunidad instantánea, elíptica, que se gesta y se disuelve en el transcurrir carnavalero. Una comunidad que no obedece a un ser-común previamente compartido sino a un estar-festivo-común irreplicable en cada caso. No hay germen, esencia, principio, valor ni naturaleza primera legítima en esta instancia como encarnadura de un común (a priori). Es ese agenciamiento afectivo el que entrona -al tiempo que destrona- la posibilidad de lo común en la fiesta que, simultáneamente, se superpone, interpone o yuxtapone, según los casos, a otros modos en los que la comunidad se palpita. Refuerza, por supuesto, lazos comunitarios existentes pero no se reduce a ellos. De este modo, la comunidad no se articula porque la inversión nos pone en plena situación de iguales. Hay corroboraciones o verificaciones momentáneas de la igualdad pero portan esta estirpe afectiva que es del orden del agenciamiento colectivo.

No obstante, ese estar-ser, ese ánimo-en-común habilita el polo co-implicado en la comunidad, sin más: el orden inmunitario. La (co)munidad y la (in)munidad -communitas e inmunitas- se muestran como dos términos no antagónicos sino como polos de un continuum (Esposito, 2005), en este caso con peculiares características. El reconocimiento del somos todos carnavalero trae aparejada la necesidad

de su cuidado, lo que nos conduce indefectiblemente a pensar, ahora sí de lleno, el mecanismo de la seguridad comunitaria que hemos mencionado en reiteradas ocasiones.

Desde los inicios de esta fiesta la problemática de la seguridad ha sido central en la medida en que se decidió prescindir de la presencia policial por ser agentes de esta fuerza los autores materiales del asesinato de Lepratti. En consecuencia, esta prescindencia desencadenó una preocupación profunda por asegurar su normal desarrollo sin recurrir al auxilio externo.

En relación con la idea de seguridad, los organizadores sostienen que “la seguridad comunitaria es la seguridad del cuidado mutuo” (Entrevista a organizador 1, realizada el 22 de agosto de 2013). Por eso, diagramaron un mecanismo y un decálogo de indicaciones gestadas colectivamente, que normativizan el carnaval y que atañen a cuestiones que van desde los consumos, pasando por los conflictos interpersonales hasta la preservación del espacio público. Una de sus hacedoras afirma que esta propuesta no significa “(...) defenderse del otro sino cuidarnos entre todos y también generar medidas de cuidado hacia ese hecho político” (Entrevista a organizadora 2 y organizadora 3, realizada el 7 de octubre de 2013). En consecuencia, no sólo la noción del cuidado mutuo expele el control externo sino que además desata una lógica auto-inmunitaria que no está limitada a una defensa privatista del individuo (de su persona y sus bienes) sino del carnaval como experiencia expresiva y de la comunidad festiva que allí se erige.

La condición de liderazgo (militantes reconocidos o referentes comunitarios), la pertenencia territorial (la inscripción barrial), determinados hábitos (el habitual uso y disposición de la plaza) ciertos saberes (el manejo de códigos barriales y/o de seguridad en experiencias similares) y relaciones (cercanía con los vecinos) son las características para escoger a los encargados de velar por el cumplimiento de las normas⁶.

Se propone un cuidado entre pares. Ser pares no implica proclamar una simple e ilusa igualdad sino que esos pares tienen roles que, no obstante, no son adjudicados extra-comunitariamente. Al mismo tiempo, las normas que se hacen valer son construidas colectivamente, aunque con una especial participación de quienes hace años organizan la fiesta. No hay en él soberanía externa que reclame obediencia como en el clásico paradigma inmunitario moderno. No se obedece a leyes externas, no se

⁶ En los últimos años se conformó una Comisión de Seguridad integrada por militantes y vecinos que se suman a pensar e implementar el mecanismo.

respetan jerarquías foráneas, la endogamia parece presidir el mecanismo que se convierte en un gesto comunitario de empoderamiento.

Por consiguiente, la comunidad festiva cuida la vida en común que se gesta, aunque este cuidado implique modular la intensidad de algunas líneas de fuga vitales que la fiesta desata. Es ésta la complejidad de las bio-resistencias, de hacerse cargo del lazo entre política y vida. Es el resultado del carácter bifronte de estas iniciativas que asumen que el desafío contemporáneo radica en producir otras formas de sociabilidad, otras imágenes de felicidad, una acción creativa de nuevas formas de vida.

Consideraciones finales

El análisis de esta experiencia nos enfrentó con los modos complejos en que los cuerpos transitan el devenir festivo, desvaneciendo cualquier pretensión de sostener posiciones polares, a saber: denunciar la represión y castración de la experiencia sensible o justificar toda subordinación de la vivencia corporal a los dictados de la organización.

Sostuvimos que el carnaval es una experiencia ritual en la que se tramita la tensión entre la vida y la muerte, un modo de transformar el dolor en alegría, alegría que aparece como el logos que permite la posibilidad del ser-estar-en-común. Una comunidad que, como contracara obligada, dispone dispositivos inmunitarios que enfrentan de bruces a la fiesta con la organización. Vimos cómo el cuerpo se convierte en locus de una tensión entre las experiencias-ensayo de vida que la fiesta desata y las experiencias-ensayo organizativas para que sea posible. En este punto, nos preguntamos ¿cómo convive esa necesidad de expresividad, la efervescencia colectiva, la exuberancia afectiva como expresiones máximas de la vitalidad social con la necesidad de autocuidado?, ¿cómo componer dicha exploración del cuerpo que también es política con otras formas de politicidad que trasciendan el espacio tiempo de esta subversión?, ¿se obstruye acaso el logos corporal de la alegría a partir de las limitaciones que advienen desde el lenguaje clásico de la política? En fin, ¿qué sucede cuando se coarta el anarquismo de un cuerpo sin órganos pero a la vez se alumbra el trayecto para que la fiesta sea posible?

Aquí radica la complejidad de una experiencia que ubica al cuerpo en un intersticio abismal, como objeto -paralelamente que sujeto- de una estrategia política que a la vez que propicia su liberación, lo ubica como superficie de inscripción de saberes militantes que condicionan sus formas de devenir. Una posición promiscua del cuerpo que funciona, simultáneamente, como el territorio en el que se emplazan las lógicas

de un bio-poder, es decir de un poder *sobre* la vida -auto-gestivo en este caso- mediante las normas que ordenan el cuidado mutuo, con las de una bio-política, una política *de* la vida, que la potencia y la expande. Una posición propia de una política de la alegría (y del cuerpo), que implica la tensión entre una de las expresiones más cabales de empoderamiento político colectivo -a partir de lo que llamamos bio-poder autogestivo- y el empoderamiento colectivo festivo desplegado en las formas de volver elástica -en sentido extenso e intenso- las experiencias de vida.

Finalizando este análisis, nuevos interrogantes advienen: ¿qué sucede cuando acaba el tiempo propio de la fiesta? Coincidimos en que la fiesta disputa la consideración del tiempo como principio de imposibilidad de vivir, de ocuparse, de sentir en común. Corrompe la falta de tiempo como temporalidad por excelencia, a partir de la afirmación de un tiempo heterogéneo, propio de la comunidad, de la disposición del tiempo para lo común. Ahora bien: ¿tiene efectos rebeldes perdurables la fiesta?, ¿deja huella en la sociedad y en sus procesos de resistencia?, ¿marca los cuerpos que la vivencian?

Y aquí se topan cara a cara los tiempos de la fiesta y los de la política. En efecto, ¿cómo conciliar la temporalidad acotada de la fiesta con otros requerimientos temporales de la política? ¿Es posible y deseable volver también plástica la temporalidad de la fiesta?, ¿la fiesta puede (y debe) metamorfosear también su propio tiempo? ¿O acaso allí radica la razón de su fuerza y encanto? En otros términos, ¿pueden los cuerpos extender la vivencia del tiempo propio?, ¿allí anida una apuesta política de más largo alcance?

Tal vez las resonancias más perdurables de estas fiestas radiquen en las inscripciones que soporten y sostengan los cuerpos al transitar esas formas de estar-ser-en-común -que tensionan el despliegue de líneas vitales libertarias con la posibilidad de la vida en conjunto- y en cómo tales experimentaciones continúen produciendo reticularmente efectos en los cada vez más necesarios ensayos de vida colectiva. Es decir, quizás sea en los saberes que acumulan los cuerpos al habitar esos tirantes territorios de experimentaciones vitales en los que se tensionan la individualidad y la colectividad, el ser-estar-en-común de la celebración con la comunidad absoluta de la organización, donde estribe la posibilidad de darle un nuevo cuerpo a una nueva política.

Referencias

- BAJTIN, M. (1990) *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial.
- BARTON, D. y HAMILTON, M. (1998) *Local Literacies. Reading and writing in one community*. London: Routledge.
- BARRIO, P. y MIGUEL, C. (2016) "La cultura popular en el carnaval". Villa María: Repositorio institucional Biblioteca Central "Vicerrector Ricardo A. Podestá". Disponible on-line: http://catalogo.unvm.edu.ar/doc_num.php?explnum_id=1012. Consultado el: 02/09/17.
- COCIMANO, G. (2001) "El sentido mítico y la metamorfosis de lo cotidiano en el carnaval". *Gazeta de Antropología*. N°17. Disponible en: <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=3318>.
- DA MATTA, R. (2002) *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DELEUZE, G. (2009) *Francis Bacon. Lógica de la sensación*. Madrid: Arena Libros.
- ECO, U., IVANOV, V. y RECTOR, M. (1989) *¡Carnaval!* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ESPOSITO, R. (2005) *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FALCÓN, R. (2005) *La Barcelona Argentina. Migrantes, Obreros y Militantes en Rosario 1870-1912*. Rosario: Laborde Editor.
- _____ (2000) "Rituales, fiestas y poder (Una aproximación historiográfica a un debate sobre su pasado y presente)". *Estudios Sociales. Revista Universitaria Semestral*. Año X N°18, pp. 89-101.
- FIGARI, C. (2011) "Conocimiento situado y técnicas amorosas de la ciencia. Tópicos de epistemología crítica". Documento del Seminario de Doctorado Epistemologías críticas y decolonialidad: teoría y práctica. Universidad de Buenos Aires. Disponible en: https://epistemologiascriticas.files.wordpress.com/2011/05/figari_conoc-situado.pdf. Consultado: 02/02/16.
- GADAMER, H.G. (1991) *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- GAGO, V. (2014) *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- GIL, N. (2012) "Entre lo estético y lo político: del carnaval al movimiento, ¿qué comunidad?". *Revista de Humanidades Populares*. Volumen 5, pp. 61-66.
- GUIMAREY, M. (2008) "El Carnaval Porteño como hecho teatral urbano: estudio de las materialidades expresivas del Primer Corso Oficial de 1869". *Telón de Fondo*. N°8. Disponible on-line: <http://www.telondefondo.org/numeros-antteriores/8/numero8/>.
- HABER, A. (2011) "Nometodología payanesa. Notas de metodología indisciplinada". *Revista de Antropología*. N° 23, pp. 9-49.
- HARAWAY, D. (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- HUDSON, J.P. (2015) *Las partes vitales*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- JACOBY, R. (2000) "La alegría como estrategia". *Zona erógena*. N° 43.
- LAZZARATO, M. (2010) *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- LE BRETON, D. (2010) *Cuerpo sensible*. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados.
- MARTÍN, A. (1993) "Entre el folklore y los negocios: Las murgas de carnaval en Buenos Aires". *Relaciones*. Sociedad Argentina de Antropología. N° XIX, pp. 105-115.
- _____ (1997) *Fiesta en la calle. Carnaval, murgas e identidad en el folklore de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- _____ (2009) "Procesos de tradicionalización del carnaval de Buenos Aires". *Cuadernos. FHyCS- unjU*. N°36, pp. 23-41.
- MTD SOLANO Y COLECTIVO SITUACIONES, (2002) *Hipótesis 891. Más allá de los piquetes*. Buenos Aires: Ediciones De mano en mano.
- PUCCIA, E. (1974) *Breve historia del carnaval porteño*. Buenos Aires: Cuadernos de Buenos Aires XLVI – Municipalidad de Buenos Aires.
- ROLDÁN, D. (2012) *La invención de las masas. Ciudad, corporalidades y culturas. Rosario, 1910-1945*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- SCRIBANO, A. y FIGARI, C. (Comp.) (2009) *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una Sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires: CLACSO – CICCUS.
- SCRIBANO, A., MAGALLANES, G. y BOITO, M.E. (Comp.) (2012) *La fiesta y la vida. Estudios desde una sociología de las prácticas intersticiales*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus.
- REMEDI, G. (1996) *Murgas: el teatro de los tablados. Interpretación y crítica de la cultura nacional*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- ROMERO, C. (1999) "El Corsito cumple 4 años en el último carnaval del milenio". *El Corsito*. N° 16, Año 4.
- THOMPSON, E.P. (1995) *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica.
- VAINER, L. (2005) *La murga porteña: recorrido por los carnavales de 1970 a 2004*. Buenos Aires: El autor.

VALLE, M.R. (2009) "La eterna despedida. Las representaciones sociales sobre la temporalidad del carnaval en las canciones de retirada de las murgas porteñas". *Papeles de Trabajo*. Revista Electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad General San Martín. Año 2. N°5, pp. 210-228.

Citado. DI-FILIPPO, Marilé (2018) "La corporalidad política de (y en) la fiesta. Reflexiones en torno al carnaval" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°26. Año 10. Abril 2018-Julio 2018. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 52-63. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/455>.

Plazos. Enviado: 25/04/2016. Aceptado: 08/01/2018.