

Nosotros, los otros. El ejercicio performativo de los derechos en la marcha de la gorra

We, the others. The exercise of rights in the "Marcha de la gorra"

Magali Herranz*

magaliherranz@gmail.com

Enviado para su publicación: 09/05/18

Aceptado para su publicación: 21/12/18

Introducción

Cuando decimos "nosotros" no hacemos otra cosa que nombrar el problema. No lo resolvemos. Y tal vez sea y deba ser insoluble. Esta disposición de nosotros por afuera de nosotros parece ser una consecuencia de la vida del cuerpo, de su vulnerabilidad y su exposición.

Judith Butler (2006, p. 51)

¿Cómo se construye la noción de comunidad en nuestros días? ¿Sobre qué mecanismos se asienta y qué efectos produce en la administración de las vidas? Para ensayar algunas respuestas a estas preguntas, me detengo en los modos de constitución del "nosotros" y de la otredad en la Provincia de Córdoba. Me detendré en este escrito en los modos de resistencia que se generan ante la gestión precarizante de las vidas de los sectores populares, a partir de los cuales se denuncia públicamente la violencia estatal de la que son objeto cotidianamente.

En particular, me centro en el fenómeno de la Marcha de la Gorra como acto político mediante el cual se ejercen los derechos negados y se da cuenta de lo poroso del límite entre el "nosotros" y los otros. Para ello, en cada apartado de este artículo haré énfasis en una de las dimensiones que reconozco en dicho

* Profesora y Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. Doctoranda en Filosofía, becaria de CONICET.

fenómeno, siendo una interpretación posible de su potente complejidad.

En primer lugar, me detengo brevemente en el origen de la Marcha de la Gorra, que responde a una denuncia pública de la arbitrariedad policial en la aplicación de los códigos contravencionales, aunque con el paso de los años incorporó consignas en torno a las luchas por el reconocimiento de la cultura popular cordobesa.

En segundo lugar, aludo a la Marcha como acto político performativo, en el cual se evidencian los marcos de reconocimiento vigentes y se actúa el derecho a tener derechos en el espacio público, usualmente negado a los sectores más vulnerados de la población. En este mismo sentido, afirmo que se trata de un espacio de construcción de otra forma de comunidad, de un "nosotros" consciente de su precariedad, que no busca ampliar los marcos de reconocimiento imperantes, sino de subvertirlos.

En tercer lugar, me detengo en una lectura de los cuerpos que se encuentran y organizan en torno a la Marcha de la Gorra como cuerpos en alianza. Retomando herramientas de análisis propuestas por Judith Butler, aludo a la vulnerabilidad ontológica que nos constituye como sujetos desposeídos, a partir de la cual nuestros cuerpos se revelan como un lugar de apertura a otros, de interdependencia radical: somos en relación a otros, ya sea que éstos nos cobijen en redes de soporte, o vulneren nuestra precariedad. Sin embargo, cabe destacar que no todos los cuerpos se encuentran igualmente expuestos a la violencia, particularmente a la que ejerce el Estado.

Por último, reflexiono brevemente en torno a la idea de la vida digna de duelo, y la manera en que la Marcha de la Gorra se presenta también como un acto político de duelo público por aquellas vidas que no son consideradas como valiosas, y por ende, no deben ser lloradas por fuera del ámbito privado. Los cuerpos que se reúnen en este acontecimiento anual denuncian las muertes perpetradas por las fuerzas policiales, las caratulan como asesinato a contrapelo de una justicia cómplice. Lloran a sus familiares y amigos en las calles como un acto de insurrección política, que busca generar corrimientos en los modos en que construimos el "nosotros" de la comunidad, señalando una

vez más los marcos que legitiman la violencia estatal.

Calles peligrosas. Los múltiples sentidos que atraviesan la Marcha de la Gorra

La Marcha de la Gorra es un evento que surgió en la Ciudad de Córdoba en el año 2007 a partir de la organización de los sectores de la población que son sistemáticamente criminalizados tanto por el prejuicio social como por el accionar policial. Desde entonces, el veinte de noviembre -día elegido en conmemoración de la Declaración de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes (Bonvillani, 2015, p. 10)- se instaló como la fecha en que los sectores criminalizados y excluidos del espacio público ocupan las calles más céntricas de la ciudad. Las primeras ediciones de la Marcha fueron principalmente convocadas por el "Colectivo de Jóvenes por Nuestros Derechos", pero a raíz del crecimiento masivo de la convocatoria y los cambios en el escenario político -siendo un hecho crucial la aprobación en la legislatura del paso del "Código de Faltas" al "Código de Convivencia" en el año 2015- se produjeron quiebres al interior del Colectivo de Jóvenes, y se abrió el espacio de organización del evento hacia un amplio espectro de organizaciones políticas y sociales¹. Asimismo, la Marcha comenzó a tener presencia en otras localidades de la provincia de Córdoba (Villa María, Río Cuarto, San Francisco, Mina Clavero) y en otras provincias (Santa Fe y Buenos Aires), donde se denuncia la existencia de las problemáticas que dieron origen y alimentan a la Marcha de la Gorra, aunque atendiendo a las particularidades de cada sede.²

El origen de la Marcha de la Gorra fue intento de comenzar a denunciar públicamente el irrisorio número de detenciones arbitrarias efectuadas por la policía de Córdoba. Se buscaba dar cuenta de cómo, valiéndose del código

¹ La historización de los modos de organización de la Marcha serán objeto de próximos estudios. Baste aquí con señalar la complejidad y centralidad que fue adquiriendo este fenómeno a lo largo de sus doce años de existencia.

² Puede consultarse el mapa completo de los lugares donde tuvo lugar la Marcha este año en <http://marchadelagorra.org/material-de-prensa-mdlg-12/>.

contravencional vigente (Código de Faltas), las fuerzas de seguridad provinciales intimidaban, maltrataban y excluían de hecho de los espacios públicos a los jóvenes que portaban las señales de las culturas populares cordobesas. De allí viene el nombre de la Marcha, ya que la gorra con visera fue señalado como el ícono de los sectores criminalizados de la población, y luego reapropiado como símbolo de comunidad y resistencia. Con el pasar de los años, fueron incorporándose otros sentidos, también acuciantes, a la necesidad de ocupar las calles. En palabras de la actual organización de la Marcha de la Gorra:

Hace 12 años tuvimos que inventar un día para poder vivir nuestras vidas y habitar las calles. Un día para que nuestros gustos, música, cultura e identidad ocupen el centro. En un primer momento, nos organizamos en defensa de nuestros derechos y contra las detenciones arbitrarias del nefasto Código de Faltas, en el camino sumamos a nuestras denuncias los horrores cometidos por las fuerzas represivas, las golpizas y asesinatos en cárceles, comisarías, patrulleros y barrios; los fusilamientos y las desapariciones forzadas; la criminalización de la pobreza y la persecución a nuestras organizaciones; y las razzias en nuestros barrios... (Documento de la 12° Marcha de la Gorra de Córdoba, 2018).

Pensar los modos en que se construyen colectivos -"nosotres"- al interior de un acontecimiento como la Marcha de la Gorra implica atender a las complejidades que la atraviesan y constituyen, a la diversidad de sujetos que la habitan, la rodean, la relatan, la cercan. No hay una forma unívoca de referir a todos los sentidos que se entretajan en la Marcha, y tampoco es mi intención navegar todas las dimensiones de este acontecimiento, sino que buscaré reflexionar en torno a los elementos que identifico como centrales: la denuncia de las prácticas segregatorias y de la violencia estatal ejercidas por la policía, la estigmatización social, el señalamiento de la precariedad de los cuerpos y la desposesión que los constituye en la interacción con otros, las manifestaciones de duelo público contrahegemónico, la disputa por el espacio público y el ejercicio performativo de derechos.

En este marco, pensar los modos en que se construye el relato de la peligrosidad implica detenerse en las formas en que se promueve estatalmente

la lectura de unos cuerpos que representan lo otro de la comunidad, la amenaza constante de disolución, que no son entendidos como vidas dignas de ser vividas, todo lo cual legitima las prácticas de violencia sistemática que se ejerce sobre ellos. Así, año a año, en cada edición de la Marcha de la Gorra, el centro de la ciudad se satura de ese "peligro", de esa amenaza que conjuran las fuerzas policiales para proteger a las vidas valiosas, pertenecientes a la comunidad, un día en el que se suspenden los marcos que prohíben esas apariciones por las calles del centro. Calles que, por fuera de ese estado excepcional, más allá de esas horas en las que son tomadas cuando les desposeídas las hacen propia -y las vuelven a convertir en públicas-, constituyen un peligro constante para esas vidas vulneradas: la sola aparición puede resultar en una detención arbitraria o en alguna otra forma de hostigamiento por parte de las fuerzas policiales, a la vez que en un constante señalamiento de exterioridad por parte de quienes se consideran parte del "nosotros" de la comunidad. Calles peligrosas ¿para quiénes entonces?

No buscaré aquí hacer un análisis pormenorizado, sino una primera aproximación a estos debates, a ser profundizados en próximos trabajos, todos los cuales constituyen una búsqueda por reflexionar en torno a las formas que adopta el racismo de Estado en la actualidad en nuestra provincia, motivo de mis actuales investigaciones.

Hablar de la Marcha de la Gorra implica, tras doce ediciones, remontarse a una historia de denuncia y resistencia, interpelar las experiencias que como cordobeses hemos vivido cada 20 de noviembre desde el año 2007, atendiendo a la diversidad de banderas y recorridos que a ella nos convocan año a año. La denuncia por inconstitucionalidad tanto de la letra como de la aplicación arbitraria del Código de Faltas (actualmente Código de Convivencia) persiste como consigna clave de la Marcha, acompañada necesariamente por el señalamiento de los procesos de estigmatización y criminalización de la juventud y la pobreza en nuestra provincia. Estas operaciones, que tuvieron y tienen un fuerte asidero en el sentido común de la población cordobesa, fueron sistemáticamente alentadas y legitimadas por las políticas de seguridad de

Unión por Córdoba, partido político a cargo del gobierno provincial desde el año 1999. Seguridad para unos pocos, basada en el aumento de efectivos policiales y la salvaguarda de la propiedad privada de la "gente de bien" -como se llama a aquellas personas que pueden formar parte del sistema productivo, y que habitan los barrios más cotizados de la ciudad-. Llevada adelante a expensas de la exclusión de quienes no se ajustan a este "nosotros" hacia los márgenes de la ciudad.

El señalamiento -tanto a partir de la letra de las disposiciones (i)legales como en el accionar policial- no se hace sólo a raíz de un conjunto de condiciones materiales en las que habitan los jóvenes víctimas de la violencia estatal, sino que apunta también a la estigmatización de una forma de construir y compartir la cultura, como he sugerido anteriormente. En palabras de Bonvillani y Roldán:

Cuando aquí se emplea el adjetivo "popular" para referirse a los jóvenes que se ven afectados de manera directa por esta problemática, no se apunta sólo a las condiciones materiales de existencia que los inscriben en una situación de pobreza, sino que se utiliza deliberadamente para señalar, además, la vinculación de los mismos con unas inscripciones culturales y simbólicas que, desde las construcciones hegemónicas sobre la juventud, son desacreditadas o estigmatizadas (Bonvillani y Roldán, 2017, p. 168).

Es relevante asimismo hacer énfasis en la racialización³ de dichas inscripciones culturales y simbólicas, reunidas en torno a un significante que desde la época colonial es el resumen del odio y el miedo hechos cuerpo: lo negro como la amenaza a la civilización "blanca" (blanqueada, europeizada), como la materialización del peligro de rebelión y aniquilación de la nación homogénea y uniforme (Cfr. Segato, 2007). Se produce entonces un

³ Al hablar aquí de racialización hago referencia a los procesos históricos mediante los cuales se biologizó la diferencia cultural, cristalizando el valor superior otorgado a lo europeo blanco por sobre lo no europeo en el color de la piel. En palabras de Quijano: "Es, pues, profunda, perdurable y virtualmente universal, la admisión de que "raza" es un fenómeno de la biología humana que tiene implicaciones necesarias en la historia natural de la especie y, en consecuencia, en la historia de las relaciones de poder entre las gentes. En eso radica, sin duda, la excepcional eficacia de este moderno instrumento de dominación social. No obstante, se trata de un desnudo constructo ideológico, que no tiene, literalmente, nada que ver con nada en la estructura biológica de la especie humana y todo que ver, en cambio, con la historia de las relaciones de poder en el capitalismo mundial, colonial/moderno, eurocentrado" (Quijano, 2014, p. 102).

anudamiento de sentidos -jóvenes, pobres, peligrosos, criminales, negres-, que se vincula a los cuerpos y los torna descartables, como existencias que están fuera de los marcos de reconocimiento, como vidas indignas de ser vividas, pérdidas que no deben ser lloradas públicamente.

En una ciudad pensada para que circulen sólo aquellos sujetos cuyas vidas valen y son protegidas por el Estado, la interrupción de los sectores expulsados es un acto político. Frente a la proliferación y consolidación de estos sentidos, los cuerpos que se reúnen en la Marcha de la Gorra para ejercer los derechos que se les niega -la posibilidad de aparición en la ciudad sin una amenaza de sanción, la circulación en los espacios públicos, la vida- señalan la precarización constante de la que se los hace objeto, pero también buscan reapropiarse del sentido público que dan a los símbolos que los identifican.

La gorra es el símbolo, la marca que define a aquellos sujetos susceptibles de ser detenidos por la policía. La gorra, como símbolo de pertenencia cultural, pero a la vez estigma de lo popular, también delimitó ese adentro/afuera, nosotros/ otredad, que la policía detiene, y la sociedad teme:

Este complejo proceso de etiquetamiento social que opera en la efectivización de las detenciones de estos jóvenes, da lugar a la denominación que recibe la Marcha, a partir de la exhibición intencionada y provocadora de esas gorras, en tanto objeto-símbolo que procura (d)enunciar los prejuicios por los cuales son identificados como peligrosos y son detenidos por la policía (Bonvillani y Roldán, 2017, p. 168).

Marchar es entonces un acto disruptivo que busca deslegitimar los sentidos hegemónicos que se anudan a unos cuerpos, un trabajo político de visibilización y repudio hacia el discurso hegemónico -tanto de los medios como de los funcionarios públicos-, un ejercicio performativo de los derechos. Pero también es una instancia en la cual se hace posible la lucha por el reconocimiento negado, el ser leídas como vidas dignas de protección, así como también se constituye en un espacio de duelo público por aquellas existencias que no fueron reconocidas como tales, y cuyas muertes a mano de la policía no contaron entonces como asesinato. Es el señalamiento de esa desposesión en

la que nos constituimos como sujetos, es el reconocimiento de la precariedad compartida lo que sirve de base y fundamento para el ejercicio performativo de la resistencia. En estos ejes me detendré a continuación.

La Marcha como acto performativo

...no es una lucha a la que únicamente puedan adscribirse unas identidades en concreto, sino que se trata de una lucha que sin duda quiere ampliar lo que entendemos por "nosotros".

Judith Butler

Poner en escena, tomar el espacio prohibido para actuar el derecho a existir, a ser vidas. Este es uno los actos políticos más "peligrosos" que se ponen en juego en la Marcha de la Gorra, en tanto la frontera que determina qué vidas merecen ser entendidas como tales, merecen ser protegidas por el Estado, y cobijadas por la pertenencia al "adentro" de la comunidad, se encuentra en todo momento supuesta en las prácticas sociales cotidianas. Y esto en razón de que, si bien puede resultar dificultoso enunciar el contenido implícito que guía los modos en que nos relacionamos con otros en el plano de lo social -en quiénes confiamos, quiénes nos resultan peligrosos, los espacios que habitamos y los que evitamos, etcétera-, existen unas reglas que en todo momento se encuentran operando en la regulación de esas interacciones.

Judith Butler señala la dimensión problemática de estas condiciones normativas en tanto no sólo resultan aquello mediante lo cual se constituyen los sujetos, sino que también se erigen en la pauta a través de la cual somos capaces de reconocer la existencia de los otros en tanto que vidas con valor y acreedoras de derechos. Como contrapartida, las normas que regulan nuestras interacciones arrojan a algunos sujetos a la indiscernibilidad, a la imposibilidad de ser leídas como vidas en tanto no son comprendidas por los marcos de reconocimiento vigentes, o son des-subjetivadas como ese afuera en oposición a cuya existencia se consolida un adentro. En palabras de la autora:

La capacidad epistemológica para aprehender una vida es parcialmente dependiente de que esa vida sea producida según unas normas que la caracterizan, precisamente, como vida, o más bien, como parte de la vida. De esta manera, la producción normativa de la ontología produce el problema epistemológico de aprehender una vida, lo que, a su vez, da origen al problema ético de saber qué hay que reconocer, o, más bien, qué hay que guardar contra la lesión y la violencia (Butler, 2010 b, p. 16-17).

Decir con la presencia del cuerpo que el espacio público negado es también propio, que los símbolos del peligro no son la gorra de visera, ni el ritmo del cuarteto, ni la alegría villera, ni las marcas de la pobreza, ni las pieles racializadas. Denunciar que la criminalización a un sector de la población como amenaza no es otra cosa que una forma de racismo legitimado por las fuerzas de seguridad, que esa ligazón entre algunas características culturales y el crimen -del cual son culpables antes de cometerlo, o sin nunca haberlo cometido- es una manera de legitimar la violencia estatal sobre los cuerpos señalados como lo otro de la comunidad. Toda una plétora de sentidos se anuda en ese acto político de poner en escena los cuerpos que es la Marcha de la Gorra, donde se actúan los derechos negados, señalando lo precarizante del marco de reconocimiento vigente.

En este apartado intentaré pensar a la Marcha como un acto performativo, es decir, como “una repetición y un ritual que consigue su efecto a través de su naturalización en el contexto de un cuerpo, entendido, hasta cierto punto como una duración temporal sostenida culturalmente” (Butler, 2010 a, p. 17). Esto implica reconocer tanto la dimensión discursiva -lo que se dice en y sobre este acontecimiento político- como la dimensión teatral -la puesta en escena-, y los modos en que la reiteración de unos sentidos otros señala la existencia de pautas de inteligibilidad, con determinados efectos de poder sobre los cuerpos. Sin embargo, también es posible señalar la imbricación de estas dos dimensiones de la performatividad, ya que en tanto acto discursivo implica una actuación a la vez que provoca los sentidos del lenguaje compartido, en todo momento sujeto a la interpretación de quienes participan u observan el

desarrollo del acto performativo.

La presencia pública de unos cuerpos que hacen de las calles el escenario -y el soporte- de aparición a la vez que el territorio de disputa, convoca los sentidos comunes desde los cuales son leídos cotidianamente, desafiándolos. Así, el cuerpo se torna una afirmación política, y en última instancia, una práctica atravesada por el discurso. En otras palabras, el cuerpo es aquello que produce discurso, el lugar desde el cual se enuncia y denuncia la violencia, a la vez que se encuentra saturado de unos efectos de poder, pleno de unos significados que esa misma violencia inscribe en él, y desde los cuales es leído en el momento de su aparición.

Desafiando esos sentidos, los cuerpos que se reúnen en la Marcha de la Gorra muestran los signos de la desprotección estatal, las marcas de su violencia. Denuncian la condena a una forma de vida que hace que ésta sea invivible, bajo el riesgo constante de la detención o la sanción, pero a la vez señalan que esas formas de leer, de interpretar sus cuerpos es lo que habilita el ejercicio de poder precarizante. Se trata entonces de vidas deshumanizadas, de cuerpos desubjetivados, y es esa misma forma de leerlos lo que hace posible que los abusos a los que están sometidos no sean reconocidos como violencia estatal. Un modo, en definitiva, de denunciar la exclusión que producen las grillas de inteligibilidad, la exposición sistemática y organizada⁴ al daño, a la vez que la complicidad de ese "nosotros" que constituye el adentro, en nombre de cuya seguridad se lleva adelante la precarización de las vidas "otras".

La acción política de aparición de esos cuerpos cotidianamente borrados resignifica el espacio público, lo hace propio, transformándolo en soporte de dicha acción a la vez que en escenario en el cual se proclaman y ejercen el derecho a tener derechos, a ser entendidas como vidas, y a habitar las calles de la ciudad, construyendo en ese trayecto de marcha una escena extraordinaria. En palabras de Bonvillani y Roldán,

⁴ Ejemplo de lo cual puede ser los operativos de saturación a las villas, asentamientos precarios y barrios populares, con el despliegue arbitrario y legalizado de vulneración que éstos implican.

Si performatividad es poner en escena, entonces la Marcha permite la visibilización de una escena extra-ordinaria: los cuerpos (in-deseados) de los jóvenes populares cordobeses que, como ya hemos expresado, son cotidianamente estigmatizados y expulsados del centro (2017, p. 179).

Ahora bien, ¿qué decimos cuando hablamos del derecho a tener derechos? No se trata de la consecuencia de alguna concepción de naturaleza humana, que haga acreedores a todos por igual de una serie de derechos universales. Por el contrario, este derecho, que puede no ser garantizado por ninguna institución estatal, nace cuando es ejercido por los cuerpos que actúan conjuntamente, en alianza (Butler, 2017, p. 84). Resulta del acto político performativo de ser ejercido por quienes se congregan y permanecen en el espacio público, y que allí reunidos se apropian del derecho a los soportes materiales que hacen posible la existencia, a ser reconocidos y protegidos como vidas, a circular libremente, a la cultura, la educación, la salud.

En este acto político se recrea y resignifica el espacio público, al ejercer los sujetos cotidianamente estigmatizados el derecho de aparición, saliendo de las zonas de invisibilización "para transformarse en cuerpos que se exponen a la violencia y a la muerte cuando se congregan y permanecen en el lugar. En efecto, es su derecho a reunirse sin ninguna clase de intimidación ni de amenazas de violencia lo que es sistemáticamente atacado por la policía" (Butler, 2017, p. 86).

Aparecer es, entonces, no sólo ejercer una serie de derechos a contrapelo del régimen de gobierno de las vidas existentes en Córdoba, sino también exponerse, exponer la precariedad del propio cuerpo a la violencia de los medios de comunicación hegemónicos, de los habitantes del adentro -que no advierten en ellos el reflejo de la propia vulnerabilidad-, de la policía que les detiene cotidianamente, a la vez que disputar esos sentidos.

La Marcha de la Gorra, con su complejidad de sentidos, con la alianza de cuerpos que supone, construye un nosotros que se afirma a pesar del intento cotidiano de dispersar, asesinar, invisibilizar de las fuerzas de seguridad. Un

nosotres consciente de la precariedad, que denuncia la precaridad y hace palpable los límites de la comunidad, evidencia el tejido que le da cuerpo, pone en el centro de la escena el marco, a la vez que lo subvierte, momentáneamente si, pero haciéndolo más frágil y patente año a año.

Al señalar la violencia que implica la existencia y sostenimiento de dicho marco de reconocimiento, no busca que esos cuerpos vulnerados sean progresivamente incorporados hacia el "adentro" de un nosotres excluyente, sino que intenta dinamitar esos procesos de inclusión que se alimentan y existen a raíz de la constante creación de un "afuera", de otredades amenazantes. No se trata entonces de ampliar el marco, sino de subvertirlo, desafiándolo.

Se busca así un lenguaje distinto para reconocerse a sí mismos y reconocer a los otros, un lenguaje otro al del odio y de la invisibilización para pensarse como sujetos de derechos, como colectivo empoderado, agente y resistente. Y son esos nuevos modos de nombrar(se) los que se encuentran reflejados en las consignas que congregan a marchar cada año.

Experimentar la vulnerabilidad, denunciar la vulneración.

Los cuerpos que se reúnen en la Marcha de la Gorra son cuerpos incómodos. No sólo en tanto portadores de las marcas de "lo peligroso", de la amenaza a la comunidad sistemáticamente señalada y alimentada por el accionar de las fuerzas policiales. Sino también porque esos sujetos en las calles repiten -con la fuerza inusitada de la alianza entre los cuerpos- que hay algo que reúne a todos los habitantes de una sociedad, sean parte del "nosotres" de la comunidad, o de la otredad excluida: la desposesión. Ser seres sociales significa estar desde siempre constituidos por la exposición hacia otros, por la sujeción a esos otros, que se constituyen como sostén o amenaza.

La vulnerabilidad ontológica de nuestros cuerpos, socialmente construidos mediante el apoyo o la vulneración, es también la posibilidad de constituirnos como seres políticos, de aparecer en el espacio público, reclamarlo. También es

la ocasión de denunciar la precarización a la que sistemáticamente se somete a esos sujetos catalogados como peligrosos.

El cuerpo es entendido aquí como un "lugar de deseo y de vulnerabilidad física, como lugar público de afirmación y de exposición" (Butler, 2006, p. 46), y la subjetividad como el resultado de la desposesión. Esto significa que las marcas que portan nuestros cuerpos, el modo en que son reconocidos en relación al marco de inteligibilidad vigente -ya se trate de género, pertenencia cultural, etcétera-, no son algo que poseamos, sino un modo de relación en el que somos para otros y a causa de otros.

Contra la vieja idea de la individualidad moderna, del "ego" cartesiano como unidad discreta y autónoma, pensar una ontología social-corporal en estos términos implica reconocernos como seres precarios, desde siempre conformados a partir de la relación con otros, sea cual sea el contenido que adopte esa relación. Dependiendo, en definitiva, de esos otros para ser reconocidos y sostenidos, o deshumanizados y aniquilados. En palabras de Butler:

... cuando pensamos en lo que "somos" y buscamos representarnos, no podemos representarnos como simples seres individuales, porque los otros que originalmente pasaron por mí no sólo quedaron asimilados al límite que me contiene (uno de los sentidos de "incorporar"), sino que también rondan el modo en el que periódicamente, por así decirlo, me desintegro y me abro a un devenir ilimitado (Butler, 2006, p. 54).

Todos los cuerpos están entonces expuestos a otros, a raíz de esa vulnerabilidad que es a la vez tanto posibilidad de subjetivación como amenaza de agresión. Así, aunque al estar expuestos a otros todos podemos ser vulnerados por el accionar de esos otros que nos constituyen, desposeen, y pueden violentarnos, no todos estamos igualmente entregados a la violencia como forma de vida, como realidad cotidiana en la que se exagera la vulnerabilidad ontológica. Y esto en tanto hay vidas, como se ha dicho anteriormente, consideradas menos valiosas que otras, o ni siquiera leídas como vidas sino como meras existencias, a las cuales se priva de las condiciones materiales que permiten la subsistencia.

Saturados por estas relaciones de poder violentas, los cuerpos que aparecen en la escena pública en el marco de la Marcha de la Gorra llevan adelante en su andar una denuncia de múltiples dimensiones en relación a la forma en que se los precariza. Por un lado, dan cuenta del abandono estatal, una decisión política de omisión, que entrega a algunas existencias a la carencia de derechos -a la salud, la alimentación, la vivienda, la educación, la libre circulación, al trabajo, el transporte, etcétera-. Por otro lado, hablan del abuso policial del que cotidianamente son objeto a raíz de instrumentos legales como el Código de Convivencia, aplicado de un modo discrecional -que agudiza la exposición al daño causada por el abandono estatal-, con el consentimiento de los sectores de la sociedad cuyas vidas son consideradas valiosas.

Así, a partir de las marcas que estas formas de violencia imprimen en el cuerpo, quienes marchan dan cuenta de su vulnerabilidad vulnerada, pero también de la desposesión que nos constituye a todos en tanto seres en sociedad. Muestran la complicidad con un ejercicio de poder y unas prácticas de gobierno precarizantes, pero también que los integrantes del "nosotros" de la comunidad pueden ser alterizados por ese mismo Estado que dice protegerles. Señalan así que ese "yo" autónomo y autosuficiente, pero a la vez dependiente de la "seguridad" que garantizan las fuerzas policiales, es una ficción en la que se cristaliza la distribución desigual de la precaridad.

El reconocimiento de la vulnerabilidad compartida es, según Butler, la base a partir de la cual podemos formular una ética que no perpetúe la distribución diferencial de derechos, a la vez que crear nuevas formas de alianza entre los cuerpos, de comunidad, que no responda a la raíz excluyente de las formas estatales actuales. Los cuerpos en la calle cada 20 de noviembre nos dan una pauta clara para repensarnos en este sentido: si bien cada uno de esos sujetos se encuentra atravesado por problemáticas específicas, se organizan y unen como cuerpo colectivo en el reconocimiento de la vulneración, en la mutua afirmación como vidas valiosas y en la denuncia a una forma precarizante de administración de la población.

Los duelos prohibidos

Tenemos que preguntarnos bajo qué condiciones el duelo público constituye una "ofensa" para el propio público, un intolerable exabrupto dentro de los términos de aquello que puede decirse públicamente. ¿Qué puede haber de "ofensivo" en la manifestación pública de la pena y la pérdida para que un recordatorio funcione como un enunciado ofensivo? (...) ¿Qué relación existe entre la violencia que les puso fin a estas vidas y la prohibición de su duelo público? ¿Esa violencia junto con la posterior prohibición son inflexiones de una misma violencia? ¿La prohibición del discurso tiene alguna relación con la deshumanización de los muertos - y de los vivos-?

Judith Butler (2006, p. 63)

Hasta aquí he caracterizado a los sujetos como constituidos socialmente desde la desposesión, y por ello mismo vulnerables, en tanto cuerpos que requieren de redes de apoyo y contención sociales e institucionales para sobrevivir. Asimismo, he afirmado que los cuerpos se encuentran imbricados en una grilla de inteligibilidad particular, que los habilita como vidas dignas de ser vividas, o como meras existencias pasibles de aniquilación o abandono. En este horizonte de comprensión, los cuerpos que se organizan en la Marcha de la Gorra se instituyen en el señalamiento de la vulneración a la que son sometidos grandes sectores de la población, leídos como lo otro de la comunidad: los jóvenes pobres (en términos de las condiciones materiales de existencia), que habitan barrios populares, villas o asentamientos precarios, racializados como "negres".⁵ En este apartado me detendré en una arista particular del reclamo que reúne a las voces de denuncia en la Marcha de la Gorra: el acto de duelo por las vidas que no son lloradas públicamente.

Pensar los modos en que las vidas de los jóvenes de los sectores populares son sistemáticamente deshumanizadas a través de las formas actuales de administración de la población implica detenerse en los modos en que esas existencias son abandonadas a condiciones materiales que dificultan la

⁵ La complejidad que reviste esta investidura no será profundizada aquí, sino que será motivo de próximos desarrollos.

supervivencia. Pero también en una manera particular que adopta la política de precarización de los sectores más vulnerados de la sociedad cordobesa: el gatillo fácil. Con esta expresión refiero a los fusilamientos y ejecuciones policiales extrajudiciales, es decir, "privaciones de la vida cometidas por agentes pertenecientes a los cuerpos de seguridad del Estado, estando o no en ejercicio de su cargo" con consecuencia de muerte, cuyas víctimas son jóvenes pobres cuyas edades oscilan entre los 29 y los 34 años según un informe realizado por el Observatorio de Derechos Humanos de la UNC (2016). El mismo informe señala que desde 2011 hasta abril de 2016 ha habido 78 casos de muerte a raíz del uso letal de la fuerza por parte de agentes estatales en Córdoba, de entre los cuales 46 -el 60%- corresponden a ejecuciones extrajudiciales, también conocidos como casos de gatillo fácil.

Desde la lectura de Carmen Verdú, abogada perteneciente a la Coordinadora contra la Represión Policial e Institucional (CORREPI), se trata de un cambio en el modo de ejercer la represión, que desde 1983 -con el retorno de la democracia- deja de ser abierta y selectiva, para ser silenciosa, sin repercusión pública y al mismo tiempo masiva. Asimismo, señala que es una represión preventiva, ya que busca afianzar el control de las fuerzas policiales, y por ende de una forma precarizante del ejercicio de poder gubernamental, a la vez que disciplinar a la población (Verdú, 2009, p. 81-82). A pesar de la característica de masividad que le otorga Verdú a esta forma de represión, es relevante destacar que luego acentúa la pertenencia de clase, al decir que la casi totalidad de los casos de gatillo fácil relevados a nivel nacional muestran que las personas asesinadas eran jóvenes varones pertenecientes a clases populares.

Así, la aplicación discrecional de muerte por parte de las fuerzas policiales, fundada en criterios de pertenencia social y cultural, puede entenderse como política de Estado. Y esto en tanto se trata de esas mismas vidas a las cuales se les niega la categoría de tales, junto al derecho a tener derechos, deshumanizándolas, haciéndolas objeto de una precarización sistemática. En un contexto tal, llorar públicamente las muertes de los jóvenes asesinados por las

fuerzas de seguridad implica una forma de insurrección tanto política como ontológica, que genera corrimientos en los modos en que nos leemos o no como parte de un "nosotros" en oposición a otredades criminalizadas.

Decir que esta forma de duelo público implica una insurrección política es señalar la responsabilidad estatal en relación a la muerte sistemática de aquellos marcados como los otros, mediante el abandono -omisión deliberada- de esas existencias que no son leídas como vidas dentro de los actuales marcos de reconocimiento. Pero principalmente como consecuencia de una política fuertemente arraigada en la noción de seguridad a partir de la cual operan las fuerzas policiales: el gatillo fácil. Esas existencias deshumanizadas, desrealizadas, desubjetivadas, se tornan aniquilables, sin que por ello pese sobre quienes ejecutan esta acción el cargo de asesinato. Si no hay vida reconocida como tal, tampoco habrá crimen cuando se pone fin a esa existencia, ni conmoción e indignación pública a raíz de esa muerte. No habrá, en definitiva, un pedido de explicaciones, ni una demanda de justicia, en tanto esas vidas no eran comprendidas como valiosas, y por ende, dignas de ser vividas y lloradas.

En este sentido, fácilmente se encubre el accionar policial como legítima defensa. Responsabilizando a la víctima espectral de su propia muerte, se la incrimina y silencia. Y aquí resuena la pregunta que Butler propone: "¿Qué relación existe entre la violencia que les puso fin a estas vidas y la prohibición de su duelo público?" (Butler, 2006, p. 63). A quienes osen traer ese hecho a la luz pública, quienes quieran llorar esa muerte frente a otros en tono de denuncia, se les señalará minuciosamente que tampoco son vidas valiosas, y que pueden correr la misma suerte. Se prohíbe una forma de duelo que puede tener repercusiones políticas no sólo en relación a cómo se conducen las fuerzas policiales en la aplicación discrecional de los instrumentos legales, sino también al modo en que el marco de reconocimiento delimita el adentro y el afuera de lo vivo, de las vidas dignas de ser protegidas y lloradas.

La Marcha de la Gorra se impone anualmente como un momento anómalo en esta lógica, ya que se presenta como un acontecimiento en el cual todos los

duelos se reúnen y aparecen en el escenario público, tangibles e implacables. Por algunas horas, se hace evidente una forma de ejercicio del poder gubernamental que precariza, violenta y mata. Los cuerpos vulnerados se reúnen en la calle y toman el centro de la escena pública para afirmarse como vidas merecedoras de cuidado, para sacar desde el ámbito de lo invisibilizado su duelo colectivo. Como forma de resistencia ante una gestión biopolítica de la vida que la torna invivible. Busca mostrar la desnudez de cobijos, de redes de apoyo institucionales, ser una marca de persistencia ante el abandono estatal y la condena de "otredad", ejerciendo así los derechos que les son negados sistemáticamente.

Por otro lado, y como consecuencia de la alianza entre los cuerpos y su aparición pública, se produce -al decir de Butler- una insurrección ontológica. Y esto en tanto no es un intento de quienes son leídas como "otres" de comenzar a formar parte de un "nosotres" sostenido en la exclusión y la vulneración de algunas existencias, sino de producir un corrimiento en los modos de crear comunidad, de gobernar, de administrar las vidas. En palabras de la autora:

No se trata simplemente de hacer ingresar a los excluidos dentro de una ontología establecida, sino de una insurrección a nivel ontológico, una apertura crítica de preguntas tales como: ¿Qué es real? ¿Qué vidas son reales? ¿Cómo podría reconstruirse la realidad? ¿Aquellos que son irreales ya han sufrido, en algún sentido, la violencia de la desrealización? ¿Cuál es entonces la relación entre la violencia y esas vidas consideradas "irreales"? ¿La violencia produce esa irrealidad? ¿Dicha irrealidad es la condición de la violencia? (Butler, 2006: 59-60).

Itinerario de próximos sentidos

Hasta aquí he intentado pensar la dimensión performativa de la Marcha de la Gorra, con la multiplicidad de sentidos, búsquedas, denuncias y presencias que en ese acto político se ponen en juego. He mencionado principalmente la crítica a una gestión de la población que pone de manifiesto la existencia de un marco normativo determinado, que hace que algunas vidas sean entendidas como valiosas y protegidas, mientras que otras son desatendidas y hostigadas. Al

poner en cuestión la legitimidad del marco y de la autoridad que lo aplica y sostiene, la crítica que se hace a dicho orden se constituye en una crítica que pone en juego la vida: al preguntarse cómo es posible vivir siendo no-vidas se pone de manifiesto la precariedad compartida, y que quienes pertenecen al "adentro" de la comunidad ignoran respecto de sí mismos.

Los cuerpos en alianza, que ejercen su derecho a tener derechos cada 20 de noviembre, hablan de su precariedad, señalan que ningún sujeto está exente de la violencia estatal. Y que el nosotros puede excluir también a quienes hoy contiene, protege, a quienes otorga "seguridad" -en tanto garantía de exclusión de esas otredades amenazantes de los espacios públicos, etcétera-.

Construir un nosotros permeable, que demuestre la reafirmación de esos sujetos como vidas en la calle, colectivamente, implica una respuesta ética que reconoce, por un lado, la vulnerabilidad de esos cuerpos. Por otro, hace duelo público por quienes han sido borrados de la historia, arrebatados de esa comunidad de los otros, a la vez que hace patente la interdependencia. Y demuestra que sólo actuando la justicia que no se encuentra en las instituciones y las leyes, sólo siendo ese colectivo que pone el cuerpo para tomar sus derechos, a la vez que exige su reconocimiento, es posible dismantelar la injusticia, la precariedad a la que son sometidos de continuo. Sólo es posible llevar una vida buena dentro de una vida mala construyendo ese nosotros, para desarmar los marcos de reconocimiento que habilitan la vulneración de algunas vidas.

Intenté en este escrito problematizar algunas dimensiones de la Marcha de la Gorra como acto político performativo, mediante el cual se ejercen los derechos negados y se denuncia la violencia de Estado. Múltiples son los interrogantes que se abren a partir de este acercamiento a la temática: ¿qué peligros encarna para el estado de cosas actual -la forma específica que adquiere la gestión biopolítica de la población en Córdoba- una denuncia pública y reiterada como lo es la Marcha de la Gorra? ¿es posible pensar otras formas de biopolítica que no se reduzcan a la producción de muerte? ¿pueden otros marcos de reconocimiento dar lugar a formas más igualitarias de vida en sociedad?

Asimismo, otros aportes de Judith Butler pueden resultar sumamente enriquecedores para pensar el acontecimiento aquí esbozado, como es la idea de duelo y el límite entre qué vidas se permite llorar públicamente y qué otras vidas son despojadas de su condición de tales, a la vez que se prohíbe que se lleve adelante su duelo por fuera del ámbito privado.

También resulta necesario conceptualizar con mayor profundidad las ideas de marco, para así pensar los modos en que éste guía nuestras lecturas de los cuerpos, y cómo dichas interpretaciones tienen efectos de poder sobre quienes son señalados como “lo otro” de la comunidad. Las ideas de desposesión en relación a la sociabilidad, de interdependencia y de precariedad compartida pueden ser los fundamentos sobre los cuales se asienten otras formas de constituir comunidades, colectivos y alianzas entre los cuerpos.

Referencias

Bonvillani, A. (2015). *Callejeando la alegría...y también el bajón*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.

Bonvillani, A. y Roldán, M. (2017). “Politización de los cuerpos juveniles: la Marcha de la Gorra como performance multitudinaria”. En *Aposta. Revista de Ciencias Sociales* (número 74), pp. 165-203, Recuperado de <http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/bonvillani.pdf>.

Butler, J. (2006), *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. (2010a). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. España: Paidós.

Butler, J. (2010b) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. (2017), *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, Buenos Aires: Paidós.

Comisión organizadora de la Marcha de la Gorra de Córdoba (2018) "Terrorista es el Estado, no quien tenés al lado". En *Documento de la 12º edición*. Córdoba, Recuperado de dirección de la página Web: <http://marchadelagorra.org/wp-content/uploads/2018/11/Documento-12-MDLG.pdf>.

Observatorio de Derechos Humanos de la Universidad Nacional de Córdoba (2016). "Uso letal de la fuerza por parte de agentes estatales en Córdoba", Córdoba, Recuperado de dirección de la página Web: <http://unc2.unc.edu.ar/extension/vinculacion/observatorio-ddhh/mapa-violencia>.

Quijano, A. (2014). "'Raza', 'etnia' y 'nación' en Mariátegui: cuestiones abiertas"; "¡Qué tal raza!", en Palermo, Z., Quintero, P. *Aníbal Quijano. Textos de Fundación*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Segato, R. (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Verdú, M. (2009). *Represión en democracia: de la "primavera alfonsinista" al "gobierno de los derechos humanos"* -1a edición-, Buenos Aires: Herramienta.