



Aposta. Revista de Ciencias Sociales
ISSN: 1696-7348
apostadigital@hotmail.com
Luis Gómez Encinas ed.
España

Bonvillani, Andrea; Roldán, Macarena
Politización de los cuerpos juveniles: la Marcha de la Gorra como performance multitudinaria
Aposta. Revista de Ciencias Sociales, núm. 74, 2017, Julio-Septiembre, pp. 165-203
Luis Gómez Encinas ed.
España

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=495954961008>

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

POLITIZACIÓN DE LOS CUERPOS JUVENILES: LA MARCHA DE LA GORRA COMO PERFORMANCE MULTITUDINARIA

POLITIZATION OF THE YOUNG BODIES: "MARCHA DE LA GORRA" AS MULTITUDINARY PERFORMANCE

Andrea Bonvillani y Macarena Roldán

Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

Recibido: 17/04/2017 - **Aceptado:** 29/04/2017

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

Resumen

El artículo se propone analizar la dimensión corporal-afectiva de la Marcha de la Gorra (Córdoba, Argentina) y sus relaciones con la politización de los cuerpos que de ella participan, temática inscripta en las formas de toma de posición en la arena política de los jóvenes en la actualidad. El corpus analizado está constituido por entrevistas en profundidad realizadas a participantes de la Octava Edición de la Marcha (2014), las cuales se complementaron con una técnica particular, denominada "foto-elucidación". Se concluye que la Marcha de la Gorra puede caracterizarse como una "performance multitudinaria" que pone en escena en el espacio público cordobés cuerpos indeseados: los de jóvenes de sectores populares que son despreciados y criminalizados desde la mirada y el discurso hegemónico.

Palabras clave

Emociones, cuerpos, performatividad, acción colectiva, Marcha de la Gorra.

Abstract

The article aims to analyze the corporal-affective dimension of “Marcha de la Gorra” (Córdoba, Argentina) and its relations with the politization of the bodies that participate in it, a thematic inscribed in the forms of positioning in the political ground of young people today. The analyzed corpus involves in-depth interviews with participants of the Eighth Edition of the March (2014), which were complemented by a particular technique called “photo-elucidation”. It is concluded that “Marcha de la Gorra” can be characterized as a “multitudinary performance” that sets in the public space of Córdoba unwanted bodies: those of young people from popular sectors who are despised and criminalized from the hegemonic look and discourse.

Keywords

Emotions, bodies, performativity, collective action, Marcha de la Gorra.

1. INTRODUCCIÓN

Este artículo presenta algunos resultados de una investigación que se viene desarrollando desde hace varios años [1] y en la que estudiamos los procesos de subjetivación política de jóvenes en la denominada “Marcha de la Gorra”. Entendemos la subjetividad política como un “modo de habitar el mundo: es algo así como la piel emocional-cognitiva que vive la experiencia de encuentro/desencuentro con los otros que plantea la vida en común. Por lo tanto supone una relación consigo mismo y con la otredad” (Bonvillani, 2012: 200). En este marco conceptual, los cuerpos y la expresividad de las sensibilidades de los actores encuentran un lugar de privilegio.

El propósito de este trabajo es analizar esa dimensión corporal-afectiva de la Marcha y sus relaciones con la politización de los cuerpos que de ella participan, temática que

¹ En el bienio 2014-2015 el estudio se denominó: “La 'Marcha de la Gorra' como experiencia de subjetivación política de jóvenes de Córdoba (Argentina)” y desde el 2016 a la actualidad, “Diez años de la Marcha de la gorra: memorias de una lucha juvenil cordobesa”. En ambos casos, bajo la dirección de Andrea Bonvillani y con la participación de Macarena Roldán como integrante del equipo de investigación. Dichos estudios han contado con subsidios de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Córdoba y han tenido como lugar de trabajo la Facultad de Psicología de la misma Universidad.

inscribiremos en las formas de toma de posición en la arena política de los jóvenes en la actualidad.

Tal como señalan varios autores (Reguillo, 2003; Calderón, 2011; Rodríguez, 2013), la participación política de los jóvenes en los últimos años tiende a desenvolverse a través de una diversidad de canales expresivos y organizativos que no se vinculan necesariamente con la institucionalidad política tradicional. En estas modalidades de ejercicio de la política, el espacio público se constituye en un escenario de disputa clave en el que se despliegan múltiples formas de protesta y donde las prácticas artísticas y culturales se consolidan como instrumento político de expresión y posicionamiento. En este plano, la configuración de un “nosotros” se anuda a sentimientos de solidaridad, lazos de amistad y de disfrute del tiempo compartido, que operan como soporte vivencial del encuentro político. Esta movilización de sensibilidades y de afectaciones vinculadas al ejercicio de la política supone ubicar al cuerpo como un elemento analítico clave en el estudio de las acciones colectivas.

En el contexto local de Córdoba (Argentina), estos rasgos de politización juvenil se expresan de modo particular en la denominada “Marcha de la Gorra” (en adelante, la Marcha). Se trata de una manifestación multitudinaria, que convoca de manera especial a los jóvenes y que tiene lugar ininterrumpidamente desde el año 2007. El organizador más visible de esta protesta es el denominado “Colectivo de Jóvenes por Nuestros Derechos” [2], en asociación con una multiplicidad de agrupaciones y organizaciones sociales de diversa procedencia: política, cultural, socio-territorial. Esta manifestación se configura a la manera de una acción colectiva contenciosa (Tarrow, 1997) y tiene como propósito principal visibilizar un reclamo contra las políticas públicas de seguridad del Estado Provincial.

Subsidiariamente, uno de los objetivos específicos de la acción colectiva consiste en denunciar enfáticamente las desiguales regulaciones que ejerce el control policial respecto de las posibilidades de circulación en la trama urbana, que tiene como blanco preferente a los jóvenes de sectores populares, quienes permanentemente son vistos

² Sus integrantes se definen como “un grupo de jóvenes de Córdoba que desde 2007 nos encontramos y organizamos por la defensa de nuestros derechos y en contra del abuso policial” [extraído de la página oficial de Facebook del Colectivo de Jóvenes por Nuestros Derechos: <https://www.facebook.com/elColectivoDeJovenes?fref=ts>].

como sospechosos y detenidos (Plaza Schaefer y Morales, 2013). 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.

En este sentido, el velo de sospecha que se teje respecto de estos jóvenes y que motiva la práctica policial de continua persecución y detención en la vía pública, parece tener fundamento en la “portación” de determinados rasgos definitivos de su procedencia social y cultural: trazos raciales particulares, como color de piel y de cabello; y de apariencia física (vestimenta, peinados, tatuajes, accesorios, etc.), que se corresponden con el perfil de “sujeto peligroso” construido *a priori* y que se constata, de manera enteramente arbitraria, mediante el “olfato policial” (Crisafulli, 2013). 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.

Inicialmente, la demanda central de la Marcha se aglutinaba en torno a la derogación del antiguo Código de Faltas, actualmente sustituido por el Código de Convivencia Ciudadana. En ambos casos, se trata de normativas reguladoras del campo contravencional, a partir de las cuales tienen lugar las detenciones referidas anteriormente (Bonvillani, 2015a; Lerchundi y Bonvillani, 2016). No obstante, en el transcurso de sus ediciones, la Marcha ha ido ampliando el núcleo de demandas que procura reivindicar, extendiendo su reclamo más allá de las normativas vigentes –cuya inconstitucionalidad se continúa señalando–, haciendo hincapié en el recrudecimiento de las políticas públicas de seguridad y, de un modo particular, denunciando las situaciones más extremas del abuso policial que se materializan en el exterminio físico de estos jóvenes. Estos hechos se designan generalmente como casos de “gatillo fácil”: forma coloquial de aludir en Argentina a las causas de muertes producidas por armas de

fuego en las que se ven involucrados miembros de las fuerzas policiales. Estas ejecuciones se presentan, generalmente, como una acción accidental o en el contexto de un enfrentamiento, encubriendo que se trata de asesinatos cometidos por policías.

Siguiendo a Fillieule y Tartakowski, un “hecho manifestante” reúne cuatro elementos básicos, a saber:

“En primer término, la ocupación momentánea de lugares físicos abiertos [...]. En segundo término, la expresividad [es decir] la presentación explícita de demandas sociales. [...]. La cantidad de participantes [...] que permite trazar una necesaria distinción respecto de la gama de modos individuales de acción política [...] La naturaleza política de la demostración, [es decir] que la manifestación debe traducirse o desembocar en la expresión de reivindicaciones de naturaleza política o social”
(Fillieule y Tartakowski, 2015: 27-29, cursivas nuestras).

La Marcha de la Gorra puede encuadrarse en esta definición, en tanto se trata de una acción colectiva de protesta que ha reunido en las calles del centro de la ciudad una gran cantidad de personas a lo largo de los años, para instalar a través de diversos canales de expresión, un conjunto de reclamos en relación al abuso policial que sufren los jóvenes de sectores populares en Córdoba. A diferencia de otras manifestaciones esporádicas o contingentes, una de las particularidades de esta acción colectiva radica en la permanencia sostenida en el tiempo, expresada en sus diez ediciones ininterrumpidas, conquistando ya una década de existencia. En este sentido, se trata de un proceso que ha alcanzado grados crecientes de complejidad y de sofisticación, tanto en relación al incremento exponencial de la convocatoria a lo largo del tiempo, como a su correlato en términos de significatividad política (Bonvillani, 2015b).

El objetivo de este artículo es analizar la relación entre la mostración polémica de la corporalidad de los marchantes y la politicidad que anida en este acto, bajo el concepto de performatividad que se desarrolla a continuación.

2. OPCIONES TEÓRICAS Y ANTECEDENTES

Desarrollar una comprensión no-reduccionista y no-dualista del cuerpo continúa siendo una de las principales preocupaciones de las Ciencias Sociales, en particular cuando se trata de asumir los desafíos que surgen en el proceso de investigar y reflexionar en torno a la dimensión corporal. En cualquier acercamiento al campo de estudio referido al cuerpo, resulta ineludible señalar la hegemonía que el dualismo y el racionalismo han operado en su definición como mera pieza natural de la fisiología mecanicista, una captura en su definición extensamente analizada (Citro, 2011).

Aunque hoy se reconoce que las perspectivas sociales o culturales de estudio del cuerpo pudieron constituir un avance sobre las concepciones positivistas que lo concebían esencialmente como pieza biológica, también pueden conducir a reduccionismos cuando la mirada se vuelca al estudio de las determinaciones sociales que marcan y constriñen los cuerpos. Kogan, señala que este último constituye un eje interpretativo desde el cual los cuerpos son tratados conceptual y empíricamente por las perspectivas estructuralistas, como “moldeados por las instituciones sociales y las relaciones de poder que ellas encarnan” (2010: 119). En este registro, la tradición foucaultiana ubicará al cuerpo en el centro de mecanismos, dispositivos y tecnologías modernas para su disciplinamiento y normalización, a través de “un conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios, y por procedimientos empíricos y reflexivos para controlar o corregir las operaciones del cuerpo” (Foucault, 2002: 140).

Más allá de estas tensiones, nuestra posición será valorar el salto cualitativo que supuso conceptualizar un cuerpo social en la medida en que permitió trascender la equivalencia “cuerpo=organismo”, pero a condición de alojar la capacidad de agencia subjetiva, entendida como la creatividad para negociar y resistir frente a la impronta estructural en los sujetos/cuerpo. En este marco, el cuerpo se considera “Cuerpo vivido”, es decir, soporte material de la propia experiencia, base de percepciones, sensaciones, y ejecutor de prácticas. Se trata de la manera como se está en el mundo y, por ello, es una dimensión constitutiva de la subjetividad, es “*necesario para ser*” (Csordas, 2011: 83). La condición material del cuerpo y su forma de pensarlo y nombrarlo como organismo biológico, se tensiona permanentemente con la producción de “corporalidad”, en tanto

dimensión simbólica del cuerpo producto de las relaciones intersubjetivas ancladas histórica y culturalmente.

En continuidad con esta tradición, estudios provenientes de la Antropología, han avanzado en el énfasis de los atributos performativos de la acción social, contexto en el cual el cuerpo es considerado como el locus de creación de formas de respuesta frente a la dominación. En la actualidad la performatividad constituye un campo de estudios que convoca distintas categorías, de manera compleja y no exenta de ambigüedades. En este artículo, la entenderemos como la cualidad de puesta en acto, ejecución pública, actuación de un determinado sentido [³].

La espectacularidad, como puesta en escena y combinación de elementos artísticos (música, teatro, pintura, baile) es un componente fundamental de la performatividad, que permite la creación de un producto que por lo súbito e inesperado resulta provocativo. De este modo, el acto performativo es por naturaleza disruptivo, porque viene a interrumpir el flujo de significaciones cotidianas, estabilizadas en el sentido común. Se trata entonces de una producción de significados nuevos (otros), que tiene como eje al hacer, al practicar y, por ende, al cuerpo.

Scribano ubica al cuerpo y a las sensaciones en el centro de una urdimbre compleja e indeterminada que constituye la base de las relaciones sociales, siendo el conflicto un elemento central de estas relaciones. De este modo, el autor se refiere a las posibilidades de generar y administrar distintos volúmenes de energía corporal y social. En este sentido, si en el seno de las relaciones sociales lo que emerge principalmente es el cuerpo, éste se erige en tanto “locus de la conflictividad y el orden” (2007: 123).

Dentro de los estudios de movimientos sociales y desde los últimos veinte años, los cuerpos y las emociones constituyen un subcampo específico (Jasper, 2012), superando

³ Vertiente que evoca las prácticas de presentación frente a una audiencia o la puesta en escena teatral. Esta línea de significación, remite a su raíz fundacional vinculada a las formas particulares de teatralización, que se producen en las décadas de 1960 y 1970, como respuesta a las exclusiones de los artistas estadounidenses de los escenarios oficiales o comerciales: “De manera repentina un performance podía surgir en cualquier sitio, en cualquier momento. El artista sólo necesitaba su cuerpo, sus palabras, la imaginación para expresarse frente a un público que se veía a veces interpelado en el evento de manera involuntaria o inesperada” (Taylor, 2011:8). De este modo, se convierte en una práctica disruptiva en tanto irrumpe en el espacio público, expresando a través del cuerpo una provocación a los cánones elitistas y consumistas del arte.

un reduccionismo racionalista a partir del cual los esquemas explicativos sólo consideraban los códigos cognitivos como dimensiones relevantes para el estudio de las acciones políticas. En este plano, Aguilera Ruiz (2016), a partir del estudio del movimiento estudiantil en Chile, ha señalado que las emociones y las pasiones adquieren sentido en el campo de la acción colectiva en la medida en que ésta se configura en torno a una “comunidad afectiva”, en la que la contractualidad racional prácticamente se desprende de la producción de una racionalidad afectiva. Estos sentimientos en relación a las organizaciones se vinculan con los valores compartidos, con la posibilidad de encontrarse con otros con quienes se comparten experiencias similares y con la posibilidad de generar lazos de amistad (2016: 4).

Para el caso específico de las acciones colectivas juveniles estos procesos se han denominado “politización de lo afectivo/afectivización de lo político” (Bonvillani, 2013), lo cual supone poner en primer plano analítico lo que se siente en el cuerpo a la hora de comprender los devenires politizantes de los jóvenes en la actualidad.

La política de la calle tiene como núcleo la transformación de cuerpos pasivos (despolitizados) en nuevos cuerpos activos (repolitizados), que se coordinan para la consecución de unos objetivos colectivos (Feixa, et al. 2014: 99). En este registro, los cuerpos juveniles no sólo participan de espacios de resistencia, sino que se constituyen ellos mismos en tales prácticas:

“«Poner el cuerpo» se convierte en sinónimo de participar. Es decir, para que la acción colectiva tenga lugar es preciso que se manifieste a través de la presencia física de sus manifestantes. En manos de sectores que han sido invisibilizados socialmente en tanto sujetos con capacidad de agencia política, como es el caso de los y las jóvenes de sectores populares, este tipo de protesta se vuelve fundamental, puesto que no sólo permite enunciar reclamos sino que, además, instituye formas de visibilidad social y la creación de identidades colectivas en el mismo accionar” (Vázquez y Vommaro, 2009: 62).

Estos “haceres con el cuerpo” –tales como teatralizaciones, bailes, etc.– caracterizan las formas que asumen los movimientos estudiantiles recientes de Colombia, México y Chile, destacando “la visibilidad y potencia creativa de los repertorios elegidos y desplegados por los estudiantes” (Cubides Martínez, 2016: 133).

En consonancia con estas apreciaciones, el trabajo de Nateras Domínguez (2015), a propósito del análisis de manifestaciones callejeras de jóvenes mexicanos, identifica un uso de sus “cuerpos como lienzos y galerías ambulantes” (2015: 368), tanto para la enunciación de demandas en lo público como para la afirmación de su propia adscripción identitaria.

Este recorrido por algunos antecedentes permite una aproximación a las coordenadas que enmarcan el debate en torno al lugar de la corporalidad y los afectos en el campo de los movimientos sociales y las acciones colectivas agenciados por los jóvenes en la actualidad. Entendida en un sentido general como una práctica que pone en escena la impugnación de sentidos hegemónicos en el espacio público, utilizando el cuerpo como herramienta central, la performatividad se ubica entonces como una cualidad característica de estas formas contemporáneas de politización juvenil. En este sentido, Reguillo (2004) señala que esta cualidad de performatividad de las culturas juveniles podría constituirse en una de las modalidades actuales de participación juvenil, a condición de que no se le sustraiga su carácter anclado en las experiencias y contenidos políticos polémicos y contestatarios que movilizan a los jóvenes: “La performatividad es una clave de lectura fundamental, pero ello no significa, no puede significar eludir el drama en que estos “nómadas” construyen cotidianamente, cuesta arriba, sus opciones” (2004: 53).

En este marco, el artículo tiene como objetivo central mostrar el despliegue performático de la Marcha de la Gorra, a partir del análisis de su dimensión corporal-afectiva. Nos proponemos profundizar en algunas líneas trabajadas en un artículo anterior, que focalizó “en el repertorio colorido y lúdico de la Marcha, que tiene el cuerpo de los jóvenes como locus de realización preferente, matizando distintas formas de alegría” (Bonvillani, 2013: 91). Estas opciones teóricas se nutren de los tempranos aportes de Spinoza que se continúan en las formas contemporáneas de filosofía que

encuentran en el cuerpo la potencia del ser (Deleuze, 2004). Es por ello que se prestará especial atención a las pasiones que se despliegan en la experiencia de la Marcha: esto es, a los afectos que vinculan a los cuerpos de los jóvenes produciendo movimiento, acciones vitales, transformaciones.

3. METODOLOGÍA

El proceso de investigación realizado en orden a la producción de este artículo se inscribe en la tradición cualitativa puesto que procura reconstruir los sentidos en torno a las experiencias de participación de los jóvenes en esta acción colectiva singular: la Marcha de la Gorra. Se trata, pues, de atender a los modos en que los marchantes dotan de significación su vivencia de habitar la manifestación, de estar-en-marcha.

La estrategia metodológica general se asienta en la “etnografía de eventos” (Borges, 2004), a partir de la cual se concibe a la Marcha en tanto lugar-evento, es decir, espacio y tiempo en los que se instala un litigio de orden político a través de imágenes, intervenciones y performances. En razón de las evidentes condiciones de constante dislocamiento espacial del evento etnografiado, del desplazamiento y la fluctuación que resultan intrínsecos a este tipo de expresiones, el trabajo de campo debe poder acompañar ese movimiento, dando cuenta de la fugacidad del encuentro (un determinado día del año, con escasas horas de duración) y de inestabilidad (un modo singular de tránsito por el espacio público urbano).

La labor etnográfica opera a través de una diversidad de recursos –como fotografías, grabaciones, filmaciones, registros auto-etnográficos– para abordar el carácter complejo de la corporeidad puesta en acto, interviniendo en el espacio público. Exige una actitud abierta, flexible y creativa de parte del investigador, para permanecer atento a los emergentes, a lo espontáneo y conseguir alojar lo sorpresivo e inesperado. Este “mosaiquismo metodológico” (Bonvillani, 2015b) implica diversas instancias de construcción de los datos, procurando indagar las distintas dimensiones que supone la experiencia múltiple de la Marcha de la Gorra. Así, además del registro etnográfico propiamente dicho, *a posteriori* de la realización de la Octava Marcha (noviembre de 2014), se llevaron a cabo un total de veintidós entrevistas en profundidad basadas en

guiones temáticos [4] a participantes de la Marcha, las cuales constituyen el corpus que se analiza en este artículo. Dos de estas entrevistas consistieron en conversaciones grupales con miembros del Colectivo de Jóvenes por Nuestros Derechos. En todos los casos las entrevistas fueron tomadas en 2015.

Los entrevistados se seleccionaron de acuerdo al “muestreo teórico” definido por la Teoría Fundamentada en los Hechos (Glaser y Strauss, 1967), atendiendo a diferencias etarias, de género, de procedencia política, de origen barrial y la “tipología” de marchante (autoconvocado; militante de partido político; militante de organización territorial; militante de agrupación estudiantil; artista). Estas entrevistas estuvieron acompañadas por una técnica particular, denominada “foto-elucidación” (Meo y Dabenigno, 2011). La misma consiste en la exhibición de un conjunto de fotografías con el objetivo de facilitar la evocación de recuerdos, memorias, relatos y la expresión de sentimientos, apelando a la compenetración afectiva de quien observa la imagen. El corpus fotográfico se obtuvo a través de la web y del acervo propio del equipo de investigación, como registro visual de la Marcha, quedando constituido por un total de once fotografías, que fueron escogidas de acuerdo a los siguientes criterios: presencia de consignas textuales que expliciten las demandas de la acción de protesta; aparición de distintos actores (personas que efectivamente están marchando y otras que circulan por el lugar y observan lo que sucede); diversidad de climas emocionales de la Marcha; distintas intervenciones artísticas de los marchantes y presencia policial en la manifestación. Si bien, al momento de la toma de entrevista se ofreció dicho conjunto de imágenes, en el curso de la misma fue el propio entrevistado el que determinó tanto las fotografías de las que deseaba hablar, como el orden en el que lo hizo.

El procedimiento analítico consistió en la interpretación y codificación de los materiales empíricos recogidos en trabajo de campo, lo que permitió la construcción de

⁴ En las entrevistas en profundidad se procuró reconstruir las producciones simbólicas y las afectaciones emocionales que tienen lugar a partir de la experiencia de marchar. Estas conversaciones estuvieron orientadas por un guion de temas que incluyó tópicos como: la posibilidad de ubicar a la Marcha como una acción colectiva litigante frente a la aplicación de los códigos contravencionales y las políticas de seguridad del gobierno cordobés; los aspectos organizativos de la Marcha; los recursos expresivos que se ponen en juego en la misma; el “universo motivacional” (Bonvillani, 2011) que articula a quienes forman parte de esta protesta, cuáles son las razones que convocan a participar de esta acción colectiva; los cambios o transformaciones –singulares o colectivos– que supuso la experiencia de marchar; y las construcciones mediáticas que se realizan *a posteriori* sobre la Marcha de la Gorra.

subdimensiones y categorías con asistencia del Programa de análisis cualitativo Atlas Ti. Las mismas se presentan y discuten a continuación.

4. LA MARCHA COMO “PERFORMANCE MULTITUDINARIA”

Por definición, la manifestación es performance: una puesta en la escena pública de un malestar que entonces pasa a ser denuncia; una congregación de cuerpos que con su presencia hacen existir una ruptura con aquello que el poder ha instituido como lo normal y lo obvio pero que encubre la realización de una dominación efectiva. Marchar es en sentido lato una acción que compromete el cuerpo, que implica movimientos, intenciones, coordinaciones.

La Marcha de la Gorra puede ser pensada como una performance multitudinaria [⁵], en tanto “acto corporal espontáneo que perturba la cotidianeidad” (Taylor, 2011: 11), realizado por miles [⁶] de ciudadanos cordobeses, especialmente jóvenes. La cualidad de lo espontáneo convive aquí con la existencia de procesos organizativos que implican una minuciosa coordinación de tareas, espacios, tiempos y actores con el fin de establecer un “programa” de la Marcha. Esta planificación supone tomar un conjunto de decisiones respecto del desarrollo de la manifestación, que van desde la logística de la seguridad, hasta las intervenciones artísticas, pasando por las acciones comunicacionales que habrán de desplegarse. Esta tarea la desarrolla una “Mesa organizativa” (Bonvillani y Chaboux, 2016: 100) que se reúne semanalmente desde agosto de cada año y desarrolla formas asamblearias. Estos procesos de organización cada vez más complejos y laboriosos contribuyen con los niveles crecientes de sofisticación que implica la puesta a punto de la Marcha, dando lugar a la intersección de dos planos: el de la predictibilidad y el de la espontaneidad. La programación de los recursos expresivos ideados y ensayados para ser puestos en acto en la acción colectiva tiene lugar en una atmósfera de intercambio de palabras, miradas y sensaciones en el

⁵ Este será el enfoque desde el cual analizaremos la dimensión performativa de la Marcha en el presente artículo. Sin embargo, la Marcha convoca en cada una de sus ediciones, un diverso repertorio de expresiones e intervenciones artísticas que podrían encuadrarse como “performance” en sí mismas. Por citar algunos ejemplos: murgas, teatro espontáneo, teatro callejero, etc. Para una ampliación al respecto, véase: Bonvillani y Gabrieloni (2015); Panesi y Paéz (2015).

⁶ En las ediciones de 2014 y 2015 estuvieron unas 20.000 personas. (Fuentes: “Masiva marcha de la gorra contra el Código de faltas”; Sitio Web oficial de la Marcha de la Gorra, 24/11/2014: “20 mil gorras marcharon” y Sitio Web oficial de la Marcha de la Gorra, 19/11/2015: “Y la hicimos de frente mar”).

espacio de la calle –tanto entre quienes se encuentran en condición de marchantes como quienes observan la Marcha “desde fuera”. En esta alquimia que escapa a toda prevención, el encuentro indeterminado de los cuerpos inaugura la posibilidad de que se produzcan sentidos novedosos y capaces de generar afectaciones mutuas.

Desde 2007, cada 20 de noviembre [7], estos cuerpos –todos y cada uno de ellos– están en el centro de la escena y en la escena del centro, porque el itinerario de la Marcha va recorriendo las calles y puntos centrales de la trama urbana de Córdoba. La centralidad del cuerpo en la experiencia de vivir la Marcha se observa en primera instancia a partir del registro de múltiples e intensas sensaciones: visuales (imágenes, colores); auditivas (música, gritos, cantos); cinestésicas (autopercepción de los movimientos del cuerpo en el espacio); olfativas (olor a choripán [8], a porro [9], a sudor de cuerpos extenuados); táctiles (abrazos, roces), gustativas (consumo de mate [10] y productos etílicos diversos).

Otro rasgo de performatividad está dado por el despliegue de espectacularidad, que depende tanto de la diversidad de recursos expresivos que se utilizan como de las llamativas dimensiones que adquiere en la vía pública.

“Y así se iba acrecentando el grito, y todos de repente saltábamos y explotábamos de alegría... [...] Escuchar los bombos, los platillos, toda la percusión que se venía, yo me acuerdo que la tenía atrás y la sentía muy pegada a mí, y las bengalas que sobre todo las usaban los jóvenes del Colectivo ¿no? y sentir que... mirándonos entre nosotros, compañeros, compañeras, saltando al ritmo de esa música, también al ritmo de esas luces” (Nicolás, autoconvocado. Entrevista realizada 09/05/2015). [11]

⁷ La elección de esta fecha responde a que el 20 de noviembre fue declarado por la ONU como el Día Internacional de los Derechos de los Niños, Niñas y Adolescentes.

⁸ Categoría nativa. Sandwich argentino de pan blanco relleno de chorizo criollo asado a las brasas. Alimento típico de consumo en eventos populares o multitudinarios como partidos de fútbol, espectáculos artísticos o movilizaciones.

⁹ Categoría nativa. Cigarrillo de mariguana.

¹⁰ Infusión típica rioplatense hecha con hojas de yerba mate que suele consumirse en grupos.

¹¹ La forma de citación de los fragmentos textuales será la siguiente: se consignará nombre ficticio para preservar identidad, así como el espacio o agrupación desde el cual participa de la Marcha y la fecha de la toma de la entrevista. Se utilizará la “E” para designar las intervenciones del entrevistador.

“Tomo mate, charlo, canto, salto. Depende el momento y depende el grupo con el que esté también, hay grupos más pilas que estamos marchando y cantando y cantando, mucha energía, y a veces no, a veces más tranqui” (Diana, autoconvocada. Entrevistada realizada 1/04/15).

“La alegría de las murgas que participan, que traen todo el trabajo que vienen haciendo en los barrios, lo ponen al servicio de la Marcha. Los jóvenes que se disfrazan, que parodian a los gobernantes [se ríe]. Los jóvenes que agitan con las bengalas, que hacen que sea algo muy vistoso, muy atractivo de la Marcha” (Lorenzo, militante de partido político. Entrevista realizada 28/04/15).

Como nos muestra el trabajo investigativo que venimos desarrollando, la experiencia de la Marcha se inscribe en el cuerpo, pasando a ser memoria corporal. En la instancia de la entrevista, frente a nuestra invitación a recordar, hemos podido observar una suerte de huella emocional-cognitiva que parece volver a habitar en el cuerpo y en la palabra de quien la vivió:

“¿Qué es la Marcha de la Gorra?, no sé, es música, es alegría, es emoción, perdón que lo caracterice así, pero para mí es eso [...] ese día creo que no hay nada malo digamos, es todo potente, es color, es música, es salto, es alegría de los jóvenes [mientras va diciendo esto mueve las manos, mira hacia arriba, como trayendo a su memoria la Marcha]” (Nicolás, autoconvocado. Entrevista realizada 09/05/2015).

“En la cantidad de gente, energéticamente es muy fuerte [lo dice con un tono fuerte de voz, y afirmándolo con todo el cuerpo] vos vas y sentís otra... cosa” (Diana, autoconvocada. Entrevistada realizada 1/04/15).

“Para mí es eso, como... yo siento eso, no sé, que me corre algo por el cuerpo, así, una sensación de tristeza y dolor y bronca, así, y a la vez alegría de estar así, participando, marchando, mostrando, demostrando que no pueden con nosotros” (Rosana, autoconvocada. Entrevista realizada 20/04/15).

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.

La aplicación de la normativa contravencional que ha regido y rige aún en Córdoba, implica una profunda restricción al acceso y disfrute del espacio céntrico de la ciudad, porque las detenciones arbitrarias de las que son objeto estos jóvenes se producen justamente en estos lugares. Esto se traduce en un claro límite en el disfrute del espacio público en varios sentidos, entre el que se destaca el acceso a oportunidades de empleo, educación, recreación, etc. puesto que las mismas se concentran ahí. Es así como esta normativa –y por extensión la política securitaria cordobesa– construye performativamente sujetos deseados y no deseados, en un ejercicio de distribución de los cuerpos aptos para habitar el centro de la ciudad.

Bajo estas condiciones, marchar se constituye *per se* en un acto disruptivo porque se trata de cuerpos que con su sola presencia impugnan sentidos hegemónicos: el sólo hecho de que algunos (no autorizados) usen el espacio formalmente público de la calle de una manera prohibida es dislocar lo permitido, desafiar lo posible:

“Veo a los pibes, es tan gratificante, tan satisfactorio. Imaginate que marchan por el centro sin que los persigan, sin que los detengan, porque estamos todos! Porque somos muchos. No están solos...” (Benicio, militante de partido político. Entrevista realizada 10/5/15).

“Los pibes están re contentos. Es el día que se liberan de la policía, es el día que nadie los va a llevar, que nadie les va a hacer nada” (Noelia, militante de partido político. Entrevista realizada 20/04/15).

“Voy a juntar estas de la murga y las bengalas [Se refiere a las fotos] que son justamente otra forma de expresarse frente a este sistema opresor, que nos hacían vibrar los cuerpos a nosotros, porque yo creo que sin música, sin luces sería diferente, lo mismo podríamos estar protestando y estar haciendo otras intervenciones, pero me parece que la música, las luces, los colores, el baile es el que está... una forma así sumamente de interpelar a los cuerpos, ¿me explico?. Los cuerpos... creo que todos los que estamos ahí estamos cargados de impotencia, y creo que liberás mucho con todos esos movimientos que haces, [...] porque sentías con ese grito que liberábamos y transformábamos ¿no?” (Nicolás, autoconvocado. Entrevista realizada 9/05/2015).

“Tengo la imagen de apenas llegué había un montón de chicos, de un barrio se ve, o de no me acuerdo qué organización, así felices, gritando, y que se sacaron una foto, y eso me re gustó... Esa es la sensación que más me gustó de la marcha, sentir que se apropiaban del espacio, en ese momento por lo menos... y que son como son, porque por ahí nosotros no vemos a los chicos de los barrios como son (...). Siento que está todo hecho para que se tengan que cuidar, para que ciertos modales tengan que ser reprimidos, en cambio en la marcha ¡no! En la marcha gritaban, se sacaban fotos” (Daniela, autoconvocada. Entrevista realizada 17/04/2015).

La liberación de las energías corporales en el aquí y ahora de la Marcha parece acompañar la liberación del control policial. Liberación de una energía negativa, de

impotencia que se transmuta en vibración alegre, en movimiento continuo y colectivo. La liberación de los cuerpos es una dimensión performativa clave de la Marcha, en tanto “forma de interrumpir el espectáculo hegemónico de dominación cultural y política” (Taylor, 2011: 12) que supone la exclusión material y simbólica del espacio céntrico de la ciudad, producida por la persecución policial que es la institucionalización de una mirada social de desprecio.

Pero además marchar es corporalizar: gritar-con-el-cuerpo un reclamo. Se trata de un trabajo político de visibilización de cuerpos que son generalmente objeto de sanción, de repudio cuando se los construye por las vías mediáticas hegemónicas y alcanzan un estatus de sentido común punitivo:

“[Con una fotografía en la mano] Como están saltando, están cantando, tan alegres, expresándose, con todo ese humo, muchos colores, que expresa la diversidad, y ahí tenés gente, viendo, desde el balcón. Desde afuera, no de la calle, sino desde el balcón, desde su casa. Y esa gente se mete adentro, ve la tele, y ve otra cosa, pero ahí la está viendo, no hace falta que vea la tele digamos. Y esa es más o menos la idea ¿no? De la marcha, que nos vean, que sepan” (Luis, militante de organización territorial. Entrevista realizada 25/9/15).

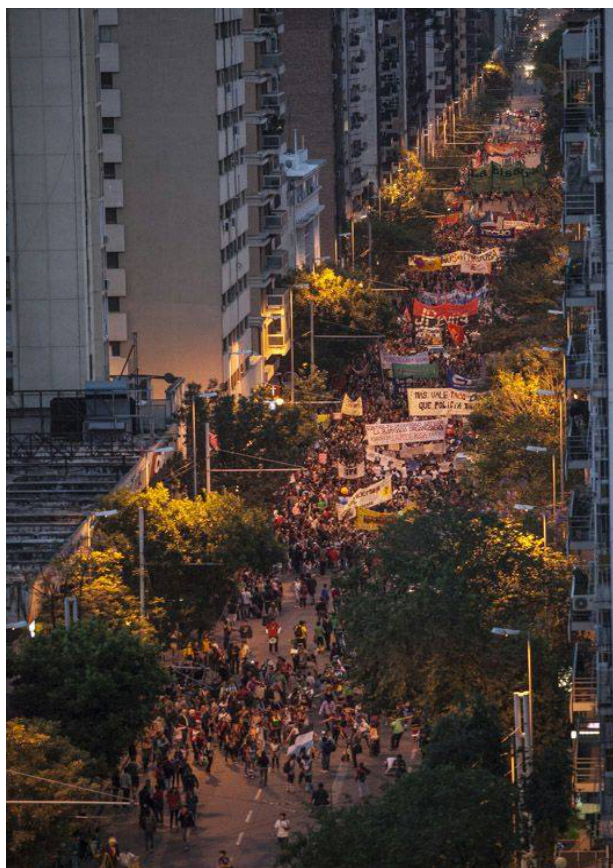
La presencia material de estos cuerpos jóvenes performatizan en el “vivo y en directo” de la Marcha otros modos de ser construidos, ya no desde la reprobación y criminalización que implica la equivalencia simbólica “Joven pobre=delincuente” (Bonvillani, 2015a) que opera desde la mirada hegemónica:

“Ver toda la gente que hay en la calle. Escuchar los cánticos, sí, ver todo... o sea, en el momento en que la gente canta, que la gente está caminando, está marchando y está toda junta y además no es solamente que van caminado, o sea, se van abrazando, van saltando. Eso te genera mucha emoción. La alegría y la lucha para mí son esenciales. Entonces le estás

poniendo el cuerpo, estás luchando por algo que todos los días de tu vida te hace sentir que sos una mierda... porque del discurso de pibes lo he escuchado “yo soy un negro de mierda que no sirvo para nada”, y esa es una definición de otros. Eh... y verlo en las calles, divirtiéndose, esa lucha, esa lucha que la llevan a cabo todos los días de su vida, pero ahora esa lucha es con otros” (Ivana, militante de partido político. Entrevista realizada 22/04/15).

5. DE LOS CUERPOS DE QUE MARCHAN AL CUERPO DE LA MARCHA

A nivel perceptual, el registro de la Marcha tiende a producir una imagen de totalidad, lo que se representa en la típica foto donde se percibe una columna única, nutrida por una multitud de manifestantes.



Fotografía empleada en las entrevistas de fotoelucidación en la investigación que da origen a este artículo

La construcción discursiva de algunos entrevistados acompaña esta percepción de unidad compacta e integrada, por medio del sintagma “cuerpo-marcha”:

“¡Mirá esta foto! [se refiere a la panorámica de la columna marchante] Veo la multitud, parece que vamos en un cuerpo, ¿no? [exclama] como dentro de un cuerpo, me llena de amor, de reflexión...” (Benicio, militante de partido político. Entrevista realizada 10/5/15).

Como ya se adelantó, la Marcha supone un gran esfuerzo de organización, porque es la materialización de una acción colectiva que permita el logro de un anhelo político. Es decir, darle forma concreta a una ilusión de cambio social supone una trabajosa construcción de un horizonte colectivo de lucha, donde sentimientos como la confianza y la esperanza son la materia prima. La lucha por transformar(se) no puede ser pensada por fuera de los lazos con los otros.

La metáfora del “cuerpo-marcha”, sobrevuela el discurso de los entrevistados a través de la fórmula del “todos en uno”: la sumatoria de cada cuerpo individual que constituye un nuevo cuerpo colectivo. Es un modo simbólico de trascender la particularidad del cuerpo propio.

“E: ¿y cómo es 'hacer carne la marcha'?”

R: [se ríe] y... hacer carne la Marcha pienso que es como... bueno, ya no diferencio yo-ellos. Bueno, yo no estoy marchando por tal... No, yo estoy marchando por mí también, porque yo apuesto a que se termine con el Código de Faltas. Esto le afecta al de al lado y como le afecta al de al lado a mí también me afecta, ya lo estoy haciendo carne. Ya no es 'bueno, marcho para apoyarlos a ellos', no. Marcho porque nos apoyamos entre todos. Eso me parece que es hacerlo carne, como llevarlo bien con vos” (Rosana, autoconvocada. Entrevista realizada 20/04/15).

“Y el final de la Marcha. Me acuerdo que toda la gente agarraba y creo que era gente que no se conocía y se abrazaban y gritaban justicia, pedían justicia. Eso me impresionó, era gente que eran desconocidos, nosotros éramos desconocidos ahí y creo que no éramos los únicos y era como si nos conociéramos todos y luchábamos por algo en común. Y el final de la Marcha fue como que dijeron: 'hay que darnos fuerza'” (Benjamín, autoconvocado. Entrevista realizada 30/07/15).

“Me parece que es, bueno, porque también a nivel colectivo se genera eso, por eso me lo genero yo. Como... me parece que se vive mucho en todos. Me parece que entre todos hacemos que nos sintamos así, no es tan individual. Es muy colectivo. [...] Sí, para mí se va transmitiendo todo eso. Cuando vos vas viendo el de al lado, cuando vas viendo que interviene el otro. Cuando hablan, viste, no sé, me parece que sí, que es como más colectivo” (Rosana, autoconvocada. Entrevista realizada 20/4/15).

Ahora bien, el cuerpo colectivo de la marcha (“vamos en un cuerpo”), es una metáfora de una homogeneidad deseada, una suerte de resonancia de la fantasía de la unidad uterina, continua, indiferenciada. En tanto ilusional, opera cristalizando un deseo colectivo que topa con la realidad inherente al ejercicio de la política, esto es: la diferencia y el conflicto (Mouffe, 2007).

En los discursos de los entrevistados, esta especie de idilio consensual se matiza tomando la forma de la diferencia en los modos de marchar, mostrando la emergencia de la imposibilidad de totalización de toda práctica política. La ubicación que se ocupa en la columna movilizada simboliza la forma como se entiende la demanda de la Marcha. Así, marchar en el sector de los familiares de las víctimas de gatillo fácil, de los jóvenes de los barrios, de los partidos políticos, de los sindicatos, etc. es un criterio electivo que indica tomas de posición diferenciadas respecto del campo conflictual que la Marcha enuncia. Es como si la posición (física) ocupada fuera una metáfora de la

posición política (simbólica) asumida por cada marchante. Es marchar en un bloque y no en otro, es decir, ubicar el cuerpo donde se quiere estar en la arena política cordobesa. O sea: performatiza adhesiones y filiaciones en un campo político que está muy lejos de estar unificado. En la mayoría de los casos, es la puesta en acto de una enunciación política respecto de qué significa para cada quien la manifestación y para qué o contra quién se marcha. Todo lo cual implica también prácticas corporales como roces, disputas, encontronazos y es una prueba de realidad que erosiona este sentido idealizado de la Marcha como un cuerpo homogéneo y compacto que aparece cuando se re-actualiza la vivencia.

“No quiero marchar con La Bisagra [¹²] ¡no!, la verdad que no, entonces es como ver donde me ubico yo un poco más cómoda, donde me encuentro a los compañeros de lucha, a la gente que me cruzo en la calle” (Diana, autoconvocada. Entrevistada realizada 1/04/15).

“Empezó la marcha, que en un momento el trotskismo, digamos, hace un hueco, o sea, frena su columna, que iban atrás de todas las organizaciones de derechos humanos y de Unidos y organizados. Frena su columna y deja un pulmón de una cuadra entre cada parte, mostrando hacia afuera que había dos marchas, digamos. Por lo menos, esa es la lectura que hago yo y que hacen mis compañeros. Eso me parece que es una foto muy clara, de que nosotros generamos un mes de reuniones, pero no logramos unidad a la hora de la reivindicación que nos corresponde levantar” (Noelia, militante de partido político. Entrevista realizada 20/04/15).

“No sé si ellos [los organizadores] realmente nos hubiesen invitado si nosotros no tuviésemos la municipalidad, realmente creo que no [...] Nosotros, por ejemplo, lo vimos, en el hecho de que marchamos más que nada, sin las remeras de La Franja, más

¹² Agrupación política estudiantil que ejerce la conducción de diferentes centros de estudiantes en la Universidad Nacional de Córdoba. Su orientación política es filo-kirchnerista.

que nada tratar de hacerlo con las banderas de la FUC, porque pensamos que había que nuclearlo de esa manera, porque no íbamos a estar muy cómodos marchando con las banderas de la Franja [13]” (Inés, militante de agrupación estudiantil. Entrevista realizada 18/04/15).

“Encontronazos con otra agrupación, con el Movimiento Evita [14], una vez, nos agarró a piedra, a pedrazos, porque nosotros habíamos hecho una vez, una campaña que decía “De La Sota [15], nunca más”, se ve que por mandado o no sé cómo es el asunto nos empezaron a tirar piedras” (Florencia, militante de agrupación estudiantil. Entrevista realizada 4/05/15).

Estos indicios nos muestran que la Marcha de la Gorra está muy lejos de ser una experiencia integrada, sin fisuras, sin discontinuidad, sino que más bien está atravesada por el conflicto resultante de “la diversidad de demandas que la misma intenta articular y, consecuentemente, de actores que pueden sentirse potencialmente convocados por ella” (Bonvillani y Chaboux, 2016: 104), los cuales en muchas oportunidades colisionan.

En la Octava Marcha, edición que estamos analizando, “se destaca lo sucedido con la muy nutrida columna del Movimiento Evita, que ingresa a la Marcha por un punto que no era el previsto para las agrupaciones partidarias, ubicándose por la fuerza en medio del bloque de organizaciones sociales, donde no le correspondía marchar y desconociendo acuerdos” (Bonvillani, 2015b: 257-258) que se realizan en arduo trabajo en el desarrollo de la Mesa organizativa antes mencionada.

¹³ Franja Morada es el brazo estudiantil de la Unión Cívica Radical (UCR), partido político histórico que actualmente posee la conducción del gobierno de la ciudad de Córdoba. Al momento de la entrevista, la Federación Universitaria de Córdoba (FUC) a la que se refiere la entrevistada, se encontraba bajo la conducción de Franja Morada.

¹⁴ Movimiento nacional, popular y federal, fuertemente identificado con el proyecto kirchnerista. Forma parte de 'Unidos y organizados'. En su página web explica que: “el movimiento no es una mera idea sino que implica un ejercicio de la voluntad de muchos compañeros y una forma de organización: por frentes – para generar la movilización y la acumulación política– y por secretarías –para articular a los frentes entre sí y a todo el movimiento con el Estado–. Una organización de carácter federal donde tengan la palabra los compañeros y compañeras de cada una de las provincias”. Disponible en: http://www.movimiento-evita.org.ar/?page_id=4 La Juventud Peronista (JP) Evita, es el brazo juvenil del movimiento.

¹⁵ Gobernador de la Provincia de Córdoba durante varias décadas, por el Partido Justicialista.

A este respecto, la lectura que algunos integrantes del Colectivo de Jóvenes por Nuestros Derechos, principal referente organizador de la Marcha, enfatiza estas particularidades respecto de los objetivos a partir de los cuales los distintos grupos se acercan y agencian la Marcha, marcando un quiebre:

“Los acuerdos que no se pudieron sostener vienen de, y esto es una apreciación muy personal, vienen de los sectores, de estructuras, que son super mezquinos y que tratan de defender lo que ya tienen sin pensar en el otro. Y que ponen a jugar toda la potencia que son para hacer la que ellos quieren hacer, como por ejemplo la Evita, que entró por donde quiso entrar, donde no respetó los pactos” (Entrevista grupal con el Colectivo de Jóvenes por nuestros derechos, realizada 27/03/15).

El efecto de suspensión –acaso invisibilización– de la dimensión conflictual de esta acción de protesta que aparece en algunos de los entrevistados, indica la potencia de significación que tiene la intensidad emocional de la experiencia-Marcha en tanto permite casi una realización de la aspiración ilusional de unidad sin fisuras, que se sintetiza en el sintagma “cuerpo-marcha”.

En algunas entrevistas, el discurso de los jóvenes muestra la tensión entre las diferencias que todos tenemos y la sintonía de los cuerpos en la inmanencia del encuentro, al calor de la música, el baile y las consignas de la Marcha, que en conjunto parecen oficiar de aglutinantes:

“Yo no podía parar por la emoción que tenía de saltar, por decir eso, y por acompañar el ritmo de los cuerpos esos. No sé... rimaba, rimaban digamos justamente los cuerpos. Tal vez con algunas divergencias, porque algo tenemos de diferente entre nosotros no, pero había una unión muy fuerte que nos hacía rimar como... [...] lo que yo me refiero es tal vez esto del contagio ¿no?, de escuchar un bombo y una consigna desde el

cuerpo que lo está produciendo, y otros cuerpos que lo van interpretando y sonando en el mismo sentido, ¿me explico? por qué todos estábamos por 'abajo el Código de Faltas'" (Nicolás, autoconvocado. Entrevista realizada 09/05/2015).

Así, la metáfora de “rimar los cuerpos” sintetiza poéticamente la vivencia de componer una identidad corpórea.

6. LA FUERZA DEL ESTAR JUNTOS: LA ENERGÍA CORPORAL DE LA MARCHA

Esta suerte de “deseo de comunitas” se comprende al considerar el registro subjetivo que la experiencia de marchar imprime en los que la vivencian, el cual aparece en su discurso a modo de “energía corporal” que da fuerzas, que activa, que nutre:

“A su vez mucha alegría por estar ahí, marchando, tantos, ser miles de personas marchando por eso y pudiendo hacer eso [...], también esa alegría de poder estar luchando sin olvidarnos de que sigue pasando... no es que, 'está, somos miles en la marcha y no pasa más, y no van a detener a ningún pibe más'. No. [...] Y todas estas emociones juntas digamos en la marcha, la bronca y la impotencia por un lado, pero la alegría y la fuerza, te da mucha fuerza. La Marcha de la Gorra da mucha fuerza. Dan ganas de seguir juntándonos. Te recarga una banda, energéticamente bien, pila te recarga las pilas frente a la bronca y la impotencia de las detenciones, de las injusticias” (Diana, autoconvocada. Entrevistada realizada 1/04/15).

“Bueno, yo me sentí muy bien, sentí un espacio arrollador, fue bastante emotivo, bastante emocional, muy lindo [...] yo me sentí bastante bien, feliz, con ganas de seguir, con ganas de darle, te da energía, te da fuerza, ver el compromiso de todos también, ¿sí? Porque también es un compromiso social. ¿Qué

me impactó? Capaz que lo que más me impactó es la emoción, o la pasión, si podríamos ponerle ese nombre, como que existe una pasión durante todo el proceso, ¿sí? Hay algo que apasiona ahí y esa pasión se siente, creo que si hay algo que me asombrara es eso, como la pasión con la que se estaba marchando, ¿sí?” (Nadia, artista. Entrevista realizada en abril de 2015).

“Realmente muy presente ahí, para mí es como cada cosa que se va hablando, cada cosa... y sí, la verdad que se me pone la piel de gallina, se me cruzan un montón de cosas, me dan ganas de activar cosas... voy a la Marcha y digo: '¡no!, tenemos que activar en esto y en lo otro', y digo: '¡no, la puta madre, no puede pasar más esto!', ¿entendés? Tenemos que estar como... así, todo el tiempo, todo el tiempo organizados y todo el tiempo activando. Eso siento. Mucha emoción también, es muy emotiva la Marcha de la Gorra” (Rosana, autoconvocada. Entrevista realizada 20/04/15).

“Entonces me moviliza mucho, y me da una fuerza para que sigamos adelante con todo esto” (Nicolás, autoconvocado. Entrevista realizada 9/05/15).

Un referente del estudio de las emociones en los movimientos sociales como es Jasper, define la energía emocional como “un estado de entusiasmo y agitación generado en interacciones, rituales y exitosos compromisos estratégicos que estimulan la acción posterior” (Jasper, 2012: 62). La energía emocional que vibra en la Marcha es la fuerza para contrarrestar la impotencia frente a las injusticias, las muertes de los jóvenes a manos de la policía. Es una fuerza vital que moviliza: energía para “activar”, para organizarse, para resistir. Impotencia es parálisis, decepción, quietud, indiferencia. Energía es movimiento, alegría, compromiso. Los jóvenes parecen mostrar en cada respuesta que esta es la savia vital de la agencia y la activación política, referencias que remiten ineludiblemente al universo de comprensión spinoziano de la política.

Para Spinoza las modificaciones de los estados políticos dependen de poderes y capacidades del cuerpo-con-cuerpo, es decir: ocurren en encuentros entre cuerpos, cuerpos que se afectan. El resultado de esos encuentros son justamente los afectos: “Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones” (Spinoza, 2009: 200). Si la potencia de obrar es hija de los cuerpos que se encuentran, es porque esa energía vital del entre-muchos que se despliega en la Marcha, produce pasiones alegres que diluyen –al menos en ese instante– la bronca, la ira, transmutándola en alegría [¹⁶].

Algunos autores (Jasper, 2012 y Collins, 2009) sugieren que la producción de esta energía emocional que los participantes de acciones de protesta sienten al realizarlas actúa recursivamente alimentando el deseo de continuar la lucha, ya que la ceremonia del encuentro de los cuerpos “les instila sentimientos de seguridad en sí mismos, entusiasmo y deseo de que sus actos sigan la senda de lo que juzgan moralmente correcto” (Collins, 2009: 65).

La vibración emocional compartida llevaría a una especie de contagio emocional, tal como describen algunos de nuestros entrevistados:

“Veía murga, veía música, veía baile, veía poesía, veía bengalas, colores ¿me entendés?, y era un... te contagiaba ¿no?, te contagiaban los cuerpos de esa alegría, parecía que todos tuviéramos con una bengala, saltando, agitando, no sé, como si se hubiera hecho una revolución, y creo que eso es una revolución, una micro-revolución ese día también ¿no?” (Nicolás, autoconvocado. Entrevista realizada 9/05/15).

“Simbólicamente genera mucha, mucha fuerza, y cuando se canta de a muchos es zarpado. Esa es una... hay un montón... eh... y por ahí hay compañero más pilas que se ponen a saltar y

¹⁶ Para un tratamiento en profundidad de la presencia y significación de este registro de emocionalidad política en la Marcha de la Gorra, puede consultarse Bonvillani (2013) y Roldán (2015).

empezamos a saltar todos” (Diana, autoconvocada. Entrevista realizada 1/04/15).

“¿Por qué voy a la marcha? en esto de ser cada vez más, de poder invitar a mucha gente, de poder convidar la problemática, la alegría que también eso... que reúne a todas esas personas” (Denise, militante de agrupación estudiantil. Entrevista realizada 22/04/15).

“La alegría de encontrar más gente, de que a pesar de que haya lluvia y todo lo demás, la gente entiende que es una medida de fuerza que se toma y que es necesaria. [...] es también ver a los compañeros, encontrarse con los compañeros y ver que están ahí, y convencerse aún más de que es por eso, de buscar el cambio” (Florencia, militante de agrupación estudiantil. Entrevista realizada 4/05/15).

Nutriéndose de esta idea matriz de la energía emocional que vivencian los que marchan, aparece una “metáfora energética”: “prenderse fuego”. Pocos estados de la materia pueden sintetizar mejor la idea de la energía como el fuego. Su intensidad calórica y lumínica parece representar muy bien la experiencia espectacular de la Marcha, que tiene que ver con esa agitación colectiva:

“Y bueno ahí todo el mundo se prende fuego... el agite, la mística, las canciones, la murga” (Noelia, militante de partido político. Entrevista realizada 20/04/15).

“Prenderse fuego” es una construcción discursiva que juega con esta dimensión de fuerza motriz que parece apoderarse de los cuerpos en la Marcha, pero enfatizando la idea de la combustión: el calor que alcanzan esos cuerpos al encontrarse es tan intenso que termina por encenderlos.

7. LA MARCHA ES UNA FIESTA: SOBRE EL SENTIDO POLÍTICO DEL CARNAVAL

El núcleo performático de la Marcha puede comprenderse como “una elaboración política de la alegría” (Bonvillani, 2013: 100), ya que el encuentro multitudinario en las calles es celebrado de manera tal que los colores, los cuerpos pintados saltando y bailando, los sonidos de los bombos y trompetas de la de la murga, etc. constituyen diferentes manifestaciones pensadas y sentidas en clave de resistencia colectiva.

“Estas otras [se refiere a la foto de la murga, y a la panorámica de la columna que marcha], veo a los chicos, la alegría de celebrar, los murgueros, siempre con alegría, lo multitudinario, cuabras que se van sumando años tras años, abanico de colores. Mirá los colores, la fiesta... Bueno, ahí creo que esa es la impronta de los pibes en la marcha... siempre con alegría, bailando, cantando, festejando, ¿no?” (Benicio, militante de partido político. Entrevista realizada 10/5/15).

“- Romina: En los mates que uno se comparte, que los bailes que hacen las chicas, no sé cómo se dice, cuando se ponen a bailar, todos se quedan quietos para verlos. No lo sabría explicar (...)

-Mauricio: Una fiesta en la calle.

-Romina: A pesar de, de que el tema sea tan feo, uno lo hace con lo mejor que puede, y lo hace con alegría. Para mí es lindo.

-Mauricio: Esa alegría que se nota, que además del pedido de justicia, es alegría. Es una fiesta, es una Marcha distinta, más allá de todo. Es una Marcha muy distinta” (Romina y Mauricio. Militantes de Organización territorial. Entrevista grupal realizada 18/05/15).

“Me sentía mortal, porque, como que también mientras marchábamos iba escuchando todo lo que decían y estaba buenísimo, y me acuerdo cuando volví a la terminal, que sentía

todavía... sentía todos los tambores, los sentía en el pecho [...] Me acuerdo que me subí al colectivo y seguía escuchando el sonido de los tambores. Era mucha gente alegre y protestando” (Karen, murguera. Entrevista realizada 25/09/15)

La alegría que se despliega en el encuentro, en la intensidad del momento compartido y en el disfrute que esto supone al modo de placeres vividos en la liberación y energía del cuerpo, se condensa en la figura de la “fiesta” y del “carnaval”:

“Para mí significa mucha alegría, mucho disfrute, como un momento en que se condensan laburo de todo el año, es como una fiesta, un festejo, me encuentro con mucha gente, mucha gente distinta, y es un momento que nos encuentra, eso, a personas muy distintas. Y eso, a mí, en lo personal me encanta. Me parece muy disfrutable. Y bueno... la marcha, caminamos, bueno, cantamos un montón, gritamos” (Denise, militante de agrupación estudiantil. Entrevista realizada 22/04/15).

“Para mí eso es lo que más tengo en mente, no me acuerdo otra cosa, pero, después no sé qué cantaban los del Colectivo que con las bengalas se armó... no sé, era un carnaval” (Nicolás, autoconvocado. Entrevista realizada 09/05/2015).

“A mí me parece que es de mucha alegría, de mucho festejo, es una marcha que tiene muchísima mística, además [...] Esos niños pueden festejar, pueden cantar las canciones, tocar los bombos, llevar las banderas. Entonces toda esa mística, toda esa alegría que se vive, también le da esa connotación especial” (Ivana, militante de partido político. Entrevista realizada 22/04/15)

El uso del significante “carnaval” para designar la experiencia de la fiesta callejera es ocasión para analizar los alcances políticos de la Marcha, reflexión que el propio colectivo organizador ha emprendido:

“Nosotros venimos a sentarnos de hace tiempo con la potencia de ese encuentro en el espacio público, pero vemos que esa potencia en el espacio público tiene... digo, hay algo más de carnavalesco, que de reivindicación y de transformación de lo que supuestamente se quiere modificar” (Entrevista grupal con el Colectivo de Jóvenes por Nuestros derechos, realizada 27/03/15)

La “carnavalización de la protesta social” (Reguillo, 2000) se ha convertido en una especie de sintagma fetiche para celebrar las formas de politización juvenil en la contemporaneidad, justamente porque se pone en primer plano su potencial de expresividad polémica, a través de la dramaticidad performática de los cuerpos y las sensibilidades juveniles. El punto a discutir parece ser si alcanza con hacer visible un reclamo –en el sentido de constituirlo en demanda pública en tanto injusticia– o si la lucha debe aspirar a la transformación institucional de aquello que se reclama. Interrogantes que parecen lógicos cuando se trata de una acción colectiva contenciosa que lleva ya diez años.

En el sentido que Bajtin (1990) le da al carnaval, este alude a una suerte de ventana temporal, espacial y normativa a través de la cual los poderes permiten que los sectores subalternos se expresen públicamente, e incluso subviertan de manera simbólica las jerarquías instituidas, pero a condición de que sea por un lapso acotado: un día, una noche. Luego, todo vuelve a la “normalidad” de lo hegemónico.

En esta línea, podría afirmarse que se trata de una práctica performativa que no representa un riesgo verdadero para las estructuras de dominación social, porque actúa como una suerte de válvula de escape social que permite la expresión catártica de los dolores compartidos, mutándolos alegría colectiva y reivindicatoria, pero dejando a salvo el sistema de opresión que genera ese dolor social.

De ahí que para algunos autores podrían ser hasta funcionales a esos poderes: “El carácter performativo, ritualizado y aún algo carnavalesco de las protestas permite que incluso sean institucionalmente legitimizadas (y apoyadas), con el fin político de salvaguardar el orden establecido” (Feixa, *et al.* 2014: 99).

Entonces, aunque parezca que es su subversión, el carnaval está sujeto paradójicamente a un programa institucional. En el caso de la Marcha, como ya hemos referido, el gran esfuerzo de logística para su concreción se entrecruza con acuerdos claramente administrativos, tales como: pedir permiso con antelación a las autoridades municipales para cortar las calles, ocupar espacios públicos como plazas y solicitar apoyo explícito respecto del cuidado de la seguridad de esta multitud que ocupará la calle. En este sentido, y a fuerza de sostenerse durante una década, podría decirse que la Marcha ya forma parte de la agenda política-institucional de Córdoba. Paradójicamente este podría caracterizarse como un logro –en tanto reconocimiento político a la permanencia sostenida de una lucha juvenil–, pero también como un indicador de cierta rutinización de la práctica política que pone en cuestión el impacto disruptivo de su dimensión performática.

Su carácter de ceremonia que se cumple cada año, ubica su potencial político en la lógica de un ritual de temporalidad acotada, pre-establecida, previsible, lo que para Rancière (2016) no alcanza para transformar un orden social injusto:

“Lo que pienso de estos rituales es que no alcanzan a ser realmente subversivos, en parte porque lo que para mí está en juego en la suspensión de la incapacidad que los otros nos atribuyen es algo bien distinto: es la invención de una nueva temporalidad” (Rancière, 2016: 10).

Pero sucede, como lo hemos expresado en otro trabajo, que la Marcha convoca

“Una temporalidad compleja que conjuga diversas lógicas temporales. Por una parte, es posible encontrar una temporalidad

acontecimental, que marca la fugacidad de la irrupción del evento-marcha. Pero también encontramos una temporalidad ampliada, que remite al desborde de los límites de la Marcha, más allá y más acá de los 20 de noviembre de cada año” (Bonvillani, 2015b: 272).

Concretamente, esta temporalidad que excede el cronotopo del evento-Marcha, ha permitido agenciar una red de organizaciones sociales, políticas, culturales que se han articulado en torno a la acción de protesta y que constituyen un verdadero resguardo de protección frente a situaciones de abuso policial que ocurren, lamentablemente, todo el año. Esta potencialidad residual que se ha alimentado por el combustible de los 20 de noviembre, podría entonces ser entendida en términos de Rancière (2016) como la creación de una nueva temporalidad.

8. PALABRAS DE CIERRE

De acuerdo a los objetivos propuestos en este artículo, hemos caracterizado a la Marcha de la Gorra como una performance multitudinaria que pone en escena en el espacio público cuerpos indeseados: los de jóvenes de sectores populares que son despreciados y criminalizados desde la mirada y el discurso hegemónico. La posibilidad de producir formas alternativas de sentir, decir y hacer con el cuerpo en el espacio público, a partir del encuentro afectivizado con el otro, es constituyente de la potencia política de la Marcha. En este sentido, la ocupación de la calle y la irrupción masiva de estos cuerpos juveniles, poniendo de manifiesto sus alegrías –y también sus dolores–, supone una expresión performática en sí en la medida en que habilita la apertura de nuevos espacios de sentido, desde donde es posible recusar el lugar del descrédito y de la peligrosidad que les ha sido asignado.

La carencia de libertad para poner el cuerpo en el espacio central de la ciudad, está en el corazón de la demanda de esta protesta. En consecuencia marchar es un enunciado corporal colectivo que hace efectiva la satisfacción de la demanda, aunque sea de manera parcial y acotada.

En el discurso de los entrevistados, cierta aspiración de totalización aparece en la metáfora del “cuerpo-marcha”, superando fantaseadamente las tensiones de la diferencia y la fragmentación. El “todos-en-uno” es una vía para lograr la fuerza de la unidad, trascendiendo el cuerpo individual. Se trata de un sintagma que sintetiza el deseo de unidad por vía de cierta homogeneización y que, en consecuencia, es una oportunidad para discutir el alcance de lo “colectivo” de la acción colectiva: ¿se puede ser “cuerpo colectivo” admitiendo la presencia de la diferencia y aún del conflicto? Desde una definición conflictual de lo político, es posible sostener que las múltiples formas de inscripción en la Marcha no significan de modo necesario su fragmentación o rasgadura, a condición de un complejo e intenso trabajo político, que se constituye en un frente de lucha para sus organizadores, probablemente tan significativo como el que se libra desde hace diez años con el poder político institucionalizado cordobés.

La relativa brevedad de la Marcha en tanto lugar-evento, no impide que sea vivida en intensidad emocional. Por el contrario, la alegría como potencia corporal que da fuerzas para continuar con la lucha aparece de modo recurrente en el discurso de los manifestantes entrevistados para caracterizar su participación en la protesta. Esta condición sentida en el cuerpo como energía corporal que contagia y es combustible que alimenta la lucha, permite caracterizar a la Marcha como un espacio subjetivo de transmutación de tristeza impotente en potencia política en el hacer festivo con otros.

En este sentido, la Marcha podría acercarse a lo que Scribano ha definido como “práctica intersticial”, esto es, “instancias cotidianas y extra-ordinarias donde los quantum de energía corporal y social se refugian, resisten, revelan y rebelan. La felicidad, la esperanza y el disfrute son algunas de esas prácticas” (2009: 147).

Una y otra vez el cuerpo es significado como locus de agencia subjetiva: desde ejercitar la libertad para poner el cuerpo (estar) ahí donde no se debería, a permitirse alojar sensaciones y sentidos nuevos (otros) respecto del propio cuerpo.

Este despliegue performativo de la Marcha, se inscribe en las nuevas formas de ejercicio de la politicidad que los jóvenes practican, donde las demandas se dramatizan y se encarnan lúdica y creativamente. En nuestros registros de entrevistas esta línea de

sentido aparece en la figura de la fiesta y el carnaval para designar la experiencia de la Marcha, lo cual ha sido una oportunidad para analizar el alcance político de esta acción colectiva juvenil que tiene ya diez años. En tal sentido, la reflexión nos ha llevado a concluir que la potencia política transformadora de la Marcha radica en que se considere una temporalidad ampliada que excede los marcos de la inmanencia acontecimental de la misma. Este pasaje permite complementar la catarsis festiva de ese día –que tiene *per se* un efecto político reivindicatorio– con una proyección política a través de redes sociales que, excediendo el crono-topo de la manifestación en tanto tal, sirven a la contención y protección de los jóvenes que padecen la persecución policial todo el año. Finalmente, nos ocupa unas reflexiones de orden epistemológico-metodológico.

Hemos descripto como emergente de nuestro análisis el uso de distintas metáforas para designar el registro sensorial de la experiencia-Marcha, tales como “cuerpo-marcha”; “rimar los cuerpos”; “prenderse fuego”. Se trata de recursos retóricos específicos que intentan decir lo que le pasa al cuerpo, esfuerzos para representar aquello que parece difícil de poner en palabras, de acuerdo a los formatos discursivos establecidos. Desafíos de expresión de la experiencia que atraviesan a aquel que lo vivencia como a quienes intentan acompañar esta objetivación de sí, al modo de una elaboración simbólica (cognitiva-emocional) *post facto*.

En este plano de dificultad inherente a la investigación de la corporalidad y las emociones, esta experiencia nos ha permitido evaluar la potencia de la fotografía como recurso metodológico para re-crear emociones y sentires corporales. En nuestro caso, la entrevista de foto-elucidación ha permitido evocar la inscripción de las vivencias de la Marcha al modo de una memoria corporal, la que nos continuará interrogando en futuros trabajos.

9. BIBLIOGRAFÍA

Aguilera Ruiz, Ó. (2016). “Excedente emocional y ampliación de lo político en Chile. Análisis visual del movimiento estudiantil 2011-2014”. *Otras modernidades*, Dossier Otros movimientos sociales. Política y derecho a la educación, 234-253.

Bajtin, M. (1990). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial.

Bonvillani, A. (2011). *Travesías grupales. Algunas coordenadas para trabajar/pensar con grupos*. Córdoba: Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba.

Bonvillani, A. (2012). “Hacia la construcción de la categoría 'subjetividad política': una posible caja de herramientas y algunas líneas de significación emergentes”. En: Primer Número de la Biblioteca Latinoamericana de Subjetividades Políticas: *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*, co-edición del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Universidad Francisco José de Caldas (Colombia). Colombia: Editorial Magisterio.

Bonvillani, A. (2013). “Cuerpos en marcha: emocionalidad política en las formas festivas de protesta juvenil”. *Revista Nómadas*, (39), 91-103.

Bonvillani, A. (2015a). “El Código de Faltas de la provincia de Córdoba (Argentina) como dispositivo de poder. La construcción de la seguridad a partir de la equivalencia simbólica 'joven pobre=peligroso’”. *Revista Controversias y Concurrencias Latinoamericanas, Asociación latinoamericana de Sociología (ALAS)*, 7 (11), 81-101.

Bonvillani, A. (Ed.) (2015b). *Callejeando la alegría... y también el bajón. Etnografía colectiva de la Marcha de la Gorra*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.

Bonvillani, A. y Chaboux, M. A. (2016). “Reflexiones acerca de una acción colectiva juvenil: La 'Marcha de la Gorra' y su multiplicidad”. *Universitas*, (24), 91-118.

Bonvillani, A. y Gabrieloni, M. (2015). “Luchar desde la alegría: la politicidad en las prácticas murgueras”. En: *Callejeando la alegría... y también el bajón. Etnografía colectiva de la Marcha de la Gorra*. Ed. por Bonvillani, A. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.

Borges, A. (2004). *Tempo de Brasília: etnografando lugares-eventos da política*. Río de Janeiro: Relume Dumará.

Calderón, F. (2011). “Movimientos culturales y la emergencia de una nueva politicidad”. *Política y Sociedad*, 10 (18), 75-95.

Citro, S. (2011). “La antropología del cuerpo y los cuerpos en-el-mundo. Indicios para una genealogía (in) disciplinar”. En: *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Citro, S. (Coord.) Buenos Aires: Biblos.

Collins, R. (2009). *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos.

Crisafulli, L. (2013). “Neo racismo latinoamericano, la seguridad como excusa y el paradigma de los Derechos Humanos”. *Apertura*, 1 (1), 8-22.

Csordas, T. (2011). “Modos Somáticos de Atención”. En: *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Citro, S. (Comp.). Buenos Aires: Biblos.

Cubides Martínez, J. (2016). “Juventud y política en la encrucijada neoliberal. Jóvenes en movimientos: experiencias y sentidos de las movilizaciones en la América Latina contemporánea”. En: *Movimientos juveniles contemporáneos en América Latina*. Fabiana Espíndola Ferrer (Coord.). CLACSO. Colección Becas de Investigación.

Deleuze, G. (2004). *Spinoza: Filosofía práctica*. Buenos Aires: Tusquets.

Feixa, C., Sánchez García, J. y Nofre, J. (2014). “Del altermundialismo a la indignación. Cronotopos del activismo político juvenil en Barcelona”. *Nueva sociedad*, (51), 87-99.

Fillieule, O. y Tartakowski, D. (2015). *La manifestación. Cuando la acción colectiva toma las calles*. Argentina: Siglo XXI.

Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Glaser B.G. y Strauss A.L. (1967). *The discovery of Grounded Theory: strategies of qualitative research*. New York: Aldine.

Jasper, J. (2012). “Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación”. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*, 4 (10), 48-68.

Kogan, L. (2010). “La entrevista como herramienta para el estudio del cuerpo vivido”. En: *Cuerpos y Emociones desde América Latina*. Grosso, J. L. y Boito, M. E. (Comps.). Córdoba: CEA CONICET.

Lerchundi, M. y Bonvillani, A. (2016). “Del Código de Faltas al Código de Convivencia Ciudadana, algunas diferencias a la luz de la Marcha de la Gorra (Córdoba, Argentina)”. *Cuadernos del CIESAL, Revista de estudios multidisciplinares sobre la cuestión social*, 13 (15), 83-109.

Meo, A. y Dabenigno, V. (2011). “Imágenes que revelan sentidos: ventajas y desventajas de la entrevista de foto-elucidación en un estudio sobre jóvenes y escuela media en la Ciudad de Buenos Aires”. *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, (22), 13-42.

Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de. Cultura Económica.

Nateras Domínguez, A. (2015). “Gramáticas corporales, juventudes y malestar social”. En: *El sistema es anti nosotros. Cultura, movimientos y resistencias juveniles*. Valenzuela Arce, J. M. (Coord.). Barcelona: Gedisa.

Panesi, L. y Paéz, L. (2015). “Análisis de las intervenciones escénicas en la Marcha de la Gorra”. En: *Callejeando la alegría... y también el bajón. Etnografía colectiva de la Marcha de la Gorra*. Ed. por Bonvillani, A. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.

Plaza Schaefer, V. y Morales, S. (2013). “Políticas de seguridad en Córdoba”. *Estudios*, (29), 111-131.

Rancière, J. (2016). “La extrema derecha está volviendo a ser exitosa en su evocación de símbolos identitarios muy primitivos” [Entrevista realizada por Federico Galende] 4 de diciembre de 2016. Disponible en: <http://www.theclinic.cl/2016/12/04/jacques-ranciere-la-extrema-derecha-esta-volviendo-a-ser-exitosa-en-su-evocacion-de-simbolos-identitarios-muy-primitivos/>

Roldán, M. (2015). “La 'Marcha de la Gorra': indagando acerca de las implicancias de la emocionalidad política en procesos de subjetivación política con juventud(es) cordobesas”. Trabajo Final de Grado no publicado. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Reguillo, R. (2000). *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Reguillo R. (2003). “Ciudadanías juveniles en América Latina”. *Última Década*, (19), 11-30.

Reguillo, R. (2004). La performatividad de las culturas juveniles. *Revista de Estudios de Juventud*, (64), 49-56.

Rodríguez, E. (Ed.) (2013) *Movimientos Juveniles en América Latina y el Caribe: entre la tradición y la innovación*. Santiago de Surco: Secretaría Nacional de la Juventud (SENAJU).

Scribano, A. (2007). *Mapeando Interiores. Cuerpo, conflicto y sensaciones*. Córdoba: Universitas.

Scribano, A. (2009). “A modo de Epílogo ¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones?” En: *Cuerpos, subjetividades y conflictos: hacia una sociología de los cuerpos y las emociones en América Latina*. Figari, C. y Scribano, A.

(Comps.) Buenos Aires: Fundación Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad - CICCUS.

Spinoza, B. (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico*. España: Tecnos.

Tarrow, S. (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza.

Taylor, D. (2011). “Introducción. Performance, teoría y práctica”. En: *Estudios avanzados de performance*. Ed. por Taylor, D. y Fuentes, M. México: Fondo de Cultura Económica.

Vázquez, M. y Vommaro, P. (2009). Sentidos y prácticas de la política entre la juventud organizada de los barrios populares en la Argentina reciente. *Cuadernos del CENDES*, 26 (70), 47-68.

* * *

Andrea Bonvillani es Doctora en Psicología por la Universidad Nacional de Córdoba. Posdoctorado del Centro de estudios avanzados de la misma universidad sobre el tema “Subjetividades”. Ex - Becaria de Doctorado y Postdoctorado CONICET. Profesora a cargo de la Cátedra de Teoría y técnicas de grupo de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Córdoba. Directora de distintos proyectos de Investigación a nivel local e internacional en el cruce de temáticas: juventudes-política-subjetividades, entre los que se destaca su participación de varios años en el Grupo de Trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) “Juventudes, Infancias: Instituciones Sociales, Políticas y Culturas en América Latina”.

Macarena Roldán es Lic. en Psicología por la Universidad Nacional de Córdoba. Doctoranda de la Facultad de Psicología de la misma universidad. Profesora Adscripta de la Cátedra de Teoría y técnicas de Grupo, Facultad de Psicología (UNC).