



Tesis Doctoral en Semiótica.

CEA. FCS. UNC.

Comunidad y Memoria.

**Construcción del sentido de comunidad en el barrio
cordobés de San Vicente**

Director: Horacio Luis Paulín

Codirectora: Pampa Arán

Doctorando: José Manuel Rodríguez Amieva

Córdoba, 2020



Rodríguez Amieva, J.M. (2020). Comunidad y Memoria.
Construcción del sentido de comunidad en el barrio cordobés de San Vicente [Tesis Doctoral].
Universidad Nacional de Córdoba.
Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución – No Comercial – Sin Obra Derivada 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Agradecimientos

El proceso de investigación que se plasma en esta tesis reúne las dos cualidades que Aristóteles atribuye a lo difícil: el esfuerzo y la duración. Esfuerzo sostenido que no fue ni podría haber sido realizado individualmente. Desde el comienzo hasta la conclusión, dicho proceso fue posible gracias al apoyo de muchas personas que en distintos momentos y de diversos modos aportaron a su consecución. En primer lugar, agradezco a mis padres, por sostenerme anímica y económicamente durante años para que pudiera concentrarme en mis estudios. Seguidamente, a mis hermanos, amigos y compañeros, categorías que se solapan mutuamente. Luego, manifiesto mi reconocimiento a los agentes más cercanos en el planteo epistemológico y metodológico de esta investigación: mi director, Horacio Luis Paulín, por su modo siempre amable de orientarme en terrenos desconocidos y su aliento constante, y mi codirectora, Pampa Arán, por su generosidad en cada conversación y sus agudas observaciones en cada relectura de los apuntes del texto presente.

Por otra parte, agradezco a la Red de Vecinos de San Vicente, por casi una década de compañía y trabajo en conjunto. Además, en mis primeros pasos en el descubrimiento de la Semiótica, a María Teresa Dalmasso, quien me contagió el deseo de adentrarme en el campo de estudio de la significación. Luego, a Sandra Savoini y al equipo del proyecto de investigación de la SECYT que ella dirige¹, del que también participo hace años. Así también, a todos los compañeros del programa de investigación MEMOSUR. *A Lesson for Europe: Memory, Trauma and Reconciliation in Chile and Argentina*². Particularmente a los profesores que me acogieron durante mi estadía en The University of Nottingham, Adam Sharman, Bernard McGuirk, Rui Miranda y Alexandra Campos; debo a estos dos últimos un reconocimiento especial por acompañarme y guiarme como a un hermano menor en la remota isla de Gran Bretaña. Asimismo, agradezco a la profesora Milena Grass Kleiner por su amistad y colaboración en el artículo “Beyond the Walls: Campo de la Ribera (Argentina)

¹ El proyecto de investigación de este equipo durante el periodo 2017-2020 se denomina “En los márgenes: sujetos, discursos y políticas de vida en la contemporaneidad”.

² Proyecto de investigación enmarcado en el “Seventh European Framework Programme under the funding scheme of Marie Curie Actions – International Research Staff Exchange Scheme (IRSES)”, perteneciente a la Comisión Europea, activo en el periodo 2014-2017.

and Villa Grimaldi (Chile) and Social Fabric”, que escribimos en conjunto para la publicación resultante de dicho proyecto³.

Por último, expreso mi profundo reconocimiento a quienes hacen posible a costa de un fatigoso esfuerzo cotidiano y en arduas condiciones nuestra educación pública. Desde el jardín de infantes, pasando por la enseñanza primaria y media, hasta la formación de grado y de postgrado, debo íntegramente mi recorrido académico a nuestro sistema de educación pública y gratuita. En el ulterior periodo de mi investigación de doctorado, conté además con el aporte de la Beca Interna de Finalización de Doctorado del CONICET, que posibilitó que mis exploraciones y hallazgos pudieran materializarse en esta tesis. A fin de cuentas, explico mi reconocimiento a la potencia en acto de la *res communis* que suele esconderse tras el apelativo impersonal de la *res publica*.

³ Capítulo del libro *MemoSur/MemoSouth: Memory, Commemoration and Trauma in Post-Dictatorship Argentina and Chile*, editado por Adam Sharman, Milena Grass Kleiner y Sandra Savoini, publicado en Londres durante el 2017 por la editorial Critical, Cultural and Communications Press.

Índice

Exordio: La República de San Vicente. Entre la historia y la imaginación	VII
1. Introducción	1
1.1. Composición del <i>corpus</i> . Entrevistas y materiales documentales.....	1
1.2. Acceso al campo de estudio. <i>A priori</i> de la experiencia y de la aproximación teórica	3
1.3. Contenido de los capítulos de la tesis	9
2. Comunidad: desde su concepción ampliada y restringida hasta una aproximación como enunciador colectivo	14
2.1. Dos concepciones sobre la comunidad y sus limitaciones	14
2.1.1. La comunidad universal y globalización: una concepción ampliada.....	15
2.1.2. Comunidad particular y localización: una concepción restringida	33
2.1.3. La relación entre comunidad limitada e ilimitada: dialéctica de la glocalización	41
2.2. Enunciador Colectivo. La comunidad como sujeto colectivo de enunciación..	44
2.2.1. Del sujeto afásico al sujeto parlante	45
2.2.2. Del acto individual de puesta en marcha de la lengua a las comunidades semióticas	50
2.2.3. Las huellas en el discurso del sujeto colectivo.....	55
3. Memoria: discursos «de» la memoria, discursos «sobre» la memoria y memoria discursiva	58
3.1. Cuestiones de enunciación: discursos de la memoria y discursos sobre la memoria.....	58
3.1.1. Discurso filosófico sobre la memoria	62
3.1.2. Discursos sociohistóricos sobre la memoria	68
3.2. Memoria discursiva: el pasado que portan los signos.....	78
3.2.1. La memoria como resurrección o regeneración del sentido.....	79
3.2.2. La asimetría entre producción/reconocimiento y el olvido del interdiscurso como efecto ideológico.....	82
3.3.3. La función memorial del discurso social, memoria mítica e histórica	85
3.3.4. El sujeto como superficie de inscripción de huellas mnémicas	89
4. Red de Vecinos de San Vicente: Comunicación y Conmemoración.....	92

4.1. La Red de Vecinos: concepto de red comunitaria, metáfora del texto, enunciación colectiva y comunicación.....	92
4.2. Visitas guiadas: un recorrido por la memoria comunitaria	98
4.2.1. Espacios recorridos en la Visita Guiada	99
4.2.2. Conexión entre espacio y memoria: relato topológico y mapa de memoria	103
4.3. Museo Fotogalería Recuerdos Sanvicentinos: una mirada del pasado común	111
4.3.1. Muestra del Museo: definición de una línea de tiempo	114
4.3.2. Conexión entre tiempo y memoria: objetos/fotografías como <i>reminders</i> de un relato cronológico.....	116
4.4. Revista <i>El Portal de San Vicente</i> : el pasado común es noticia.....	121
4.4.1. Títulos y contenidos: asunción de una posición colectiva de enunciación	123
4.4.2. Medios Masivos y/o Medios Comunitarios: efecto de agenda, construcción de noticias.....	126
4.5. «No se quiere ni se cuida lo que no se conoce»: relaciones intertextuales e interdiscursivas, hegemonía y recursividad.....	129
5. Designarse sanvicentino: Sentido de Comunidad, Identidad y Memoria	136
5.1. De la Comunidad de Sentido al Sentido de Comunidad	136
5.1.1. Indicadores del Sentido de Comunidad	139
5.2. Identidad: auto-categorizarse como sanvicentino.....	146
5.2.1. Identidad comunitaria: amenazas y defensas, centralidades y periferias	149
5.2.2. Segregación y fragmentación del territorio de la Seccional Quinta	154
5.2.3. Identificación simbólica y acción-transformación del espacio habitado	158
5.3. Memoria colectiva: fundamento de la identidad comunitaria	163
5.3.1. La actualidad de la memoria: memoria ejemplar e interpelación analógica	165
5.4. Recapitulación y discusión: la tensión entre cierre y apertura de la identidad comunitaria	168
6. <i>Les lieux de mémoire</i> : Carnavales de San Vicente y Centro de Detención, Tortura y Exterminio Campo de la Ribera	179
6.1. Nacer en Carnaval: La República de San Vicente. Consideraciones bajtinianas sobre el sentido y memoria de los carnavales sanvicentinos	181

6.1.1. Bajtín y la Cosmovisión Popular Carnavalesca.....	181
6.1.2. Emergencia e irrupción de los Corsos de San Vicente: Nacimiento de «La República»	186
6.1.3. Memoria y actualidad del Carnaval de San Vicente. Liberación transitoria, instrumento de opresión o formación de compromiso	194
6.2. Más allá de los muros: el Campo de la Ribera y la última dictadura militar en la Seccional Quinta	202
6.2.1. El Campo de la Ribera a través de los años: quinta de veraneo, cárcel militar, CCDTyE, escuela y Espacio para la Memoria.....	203
6.2.3. El tabú de la Dictadura en San Vicente: ¿Los límites psicosociológicos de lo pensable y lo decible?	215
7. La comunidad narrada en dos relatos: <i>San Vicente Superstar</i> y <i>Cordobeses/as del Bicentenario</i>	227
7.1. La construcción narrativa de la comunidad sanvicentina: códigos, personajes, comunicación y rememoración.....	228
7.1.1. Despliegue narrativo y entretejido de códigos	229
7.1.2. Los vecinos caracterizados como personajes: nombre propio, actante, figura y persona	241
7.1.3. Comunicación narrativa: mensajes, objetos y pasiones.....	245
7.1.4. Fenómenos temporales: el orden de la memoria	254
7.2. Entre ficción y realidad: una obra teatral y una filmación documental.....	258
7.2.1. Indicios, informaciones, operaciones autenticantes y ficcionalizantes	260
7.2.2. Testimonios, ocularización y rupturas diegéticas	262
7.2.3. Adscripción genérica: Teatro Costumbrista y Documental Antropológico... ..	265
7.2.4. Préstamo y simulación de mecanismos entre ficción y no ficción. La sanción comunitaria de la realidad.	271
8. Conclusiones	274
8.1. Resumen de las indagaciones y resultados de cada capítulo.....	275
8.2. Conclusiones comunes y derivaciones. La comunidad como horizonte de sentido	285
9. Referencias.....	292
10. Lista de anexos.....	305

Exordio: La República de San Vicente. Entre la historia y la imaginación

San Vicente es un espacio que se abre entre la historia y la imaginación⁴. En el medio de ambas la memoria. ¿Qué me trajo a este barrio? ¿Qué me atrajo de San Vicente? La historia, y un presente que me presentó esa historia, que me introdujo a un modo particular de mirarla. “Sólo se quiere y se cuida lo que se conoce”. El conocimiento puesto al servicio del amor, y del cuidado de lo amado. Dando un paso afuera de la academia ya encontraba esa demanda amorosa. Tiempo después en una entrevista me sorprendí diciendo “Yo me enamoré de San Vicente”. Aquel paso afuera de la academia respondía a dos impulsos: la necesidad de elaborar una tesis -el trabajo final de la licenciatura en psicología-, y la creencia de que ese esfuerzo debía abrirse hacia otros. Con mi compañera de tesis contactamos a la Red de Vecinos de San Vicente y nos ofrecimos para coordinar talleres sobre la temática que a sus miembros les pareciera conveniente. El tema apareció pronto: la historia del barrio. Los relatos de los participantes alimentaron el *corpus* de nuestra investigación sobre los espacios de encuentro en San Vicente, y sirvieron de insumo para las principales actividades de la Red de Vecinos: la revista comunitaria El Portal, el armado del museo-fotogalería Recuerdos Sanvicentinos, y las visitas guiadas por el barrio.

La tesis, aunque parecía -como toda tesis- imposible de concluirse, tuvo un cierre. Pero yo había quedado prendido a ese espacio histórico e imaginario. Me mudé a San Vicente, continué investigando y participando. Es que había encontrado en la Red de Vecinos un lugar dónde podía reconocer un pasado compartido en un hacer-en-común presente. “Sólo se quiere y se cuida lo que se conoce”. La revista, el museo, las visitas: la consigna se repetía en cada actividad, pero para mí no se desgastaba por el uso, conservaba siempre un sentido íntimo. En el presente ese sentido anudaba el hacer de otras organizaciones de la zona orientadas hacia el cuidado de lo común: la casa cultural Dadá, la radio comunitaria La Quinta Pata, las bibliotecas populares Julio Cortázar y Heraldito Eslava. Hacia el pasado, el cultivo de lo común enlazaba distintos momentos de la historia de San Vicente. Hechos reales, de acuerdo al criterio de una historiografía objetiva; pero también lugares de memoria, espacios imaginarios compartidos mediante resonancias

⁴ Versión adaptada de una nota de autoría propia publicada en la revista *Linterna. Política y Cultura* (2017). Recuperada de: <http://www.linterna.com.ar/lainternaenlosbarrios/la-republica-san-vicente-la-historia-la-imaginacion-jose-manuel-rodriguez-amieva-colaborador/>

íntimas. La fundación del barrio por Agustín Garzón en 1870, los terrenos que donara -otra relación íntima, entre el don y lo común, la *communis*- para las cuatro plazas del barrio, para la edificación de la parroquia Inmaculada Concepción y del colegio Santa Margarita de Cortona. “Aparte de estas donaciones de carácter público, obsequia con numerosos lotes de terreno a gente pobre para que construyan sus casitas y dispongan de una propiedad”: exaltaba Pedro Ordoñez Pardo, en su libro *Historia de mi barrio. La República de San Vicente*. El *munus*, un don que no requiere retribución, se hizo efectivo además desde principios del siglo XX en la constitución del Círculo de Obreros, de la primera Comisión Vecinal, de las escuelas San Antonio de Padua y Sarmiento, de los clubes futbolísticos Lavalle y Palermo -luego fusionados en el Club Unión San Vicente-, y de natación Suquía. Todos estos espacios, como otros tantos, conformados y sostenidos por el esfuerzo compartido de los vecinos.

“Si lo que buscaban era encantarnos con su barrio, lo lograron, nos queremos venir a vivir a San Vicente”, nos confesaba efusivamente una participante de la última visita guiada. Lo comprendía, yo también había sentido esa repentina fascinación por ese territorio histórico e imaginario. La parada decisiva del recorrido era para nosotros, e íntimamente para mí, en los cursos revolucionarios del '32. Hasta entonces, el barrio destinado al descanso de las familias adineradas del centro de la ciudad, era conocido como “Colonia San Vicente”. Sin embargo, con el paso de los años una población de clase obrera iría estableciéndose en la zona atraída por la instalación de distintas industrias: el Matadero del Este, los Hornos de Cal Pucará, el Molino Leticia y las curtiembres. Esta población promovería a partir del año 1895 los festejos de carnaval en el barrio, que se realizaran periódicamente hasta 1932. Ese año, el intendente de facto de Córdoba, Ricardo Belisle, prohibiría la tradicional celebración de San Vicente, en favor de un curso oficial organizado con fines proselitistas en el centro de la ciudad.

Pese al decreto adverso, los vecinos del barrio decidieron llevar adelante sus festejos. Para impedirlo, Belisle mandaría a cortar las luces de la calle San Jerónimo, donde transcurría el evento comunitario. Los asistentes replicaron encendiendo velas y aportando iluminación eléctrica desde sus hogares. Mientras tanto, un gran número de autos llegaban desde el centro, mermando el público de la celebración oficial. El intendente ordenaría entonces impedir el acceso a la zona, quedando arrestado un concurrente que se negara a obedecer. Los vecinos reaccionaron inmediatamente, acudiendo más de quinientos a la

comisaría del barrio en reclamo de la liberación del preso. En esa ocasión se escucharon los gritos de “¡Arriba la libertad! ¡Abajo la dictadura! ¡Viva la República de San Vicente!”. Finalmente, ante la resistencia popular, el detenido sería liberado, y el intendente Belisle acabaría por permitir la realización de los típicos festejos.

Palabras más, palabras menos, eso es lo que contamos en las visitas guiadas sobre el curso revolucionario del '32. Es una versión abreviada del relato de Ordoñez Pardal, de cuyo decurso extraemos también las consecuencias del acontecimiento: el cambio en la denominación de San Vicente, dejando atrás el apelativo Colonia; la confección de la bandera del barrio, de color rojo y verde; y la constitución sucesiva de dos comisiones vecinales, en 1963 y luego en 1968, que establecieron la República como un organismo de gobierno comunitario orientado a fines benéficos culturales y sociales.

¿Qué me atrajo de San Vicente? Su historia, mirada desde el punto de vista de la autonomía comunitaria. Pensar en ella la actuación de una potencia que desborda los causes privados o estatales. En la historia de San Vicente, y en el presente de sus organizaciones comunitarias, se ve claramente como un barrio es una plasmación común de sus vecinos -en tanto es algo más que una serie de casas colindantes-. Esa potencia común que en San Vicente construyó escuelas, iglesias, bibliotecas, museos y clubes, es usualmente expropiada por el discurso de lo privado o lo público estatal. En consecuencia, permanece inadvertida: los vecinos que han sido los principales constructores del espacio que habitan, a menudo atribuyen sus progresos a los desarrollistas inmobiliarios o a la intervención del estado.

Pero la memoria de la alegría que conlleva el hacer-en-común no se borra fácilmente. Mientras escribo estas palabras, el batir de un redoblante me llama a la calle: frente a mi casa se reúnen los vecinos para impedir otro intento de desalojo por el gobierno provincial cómplice del capital inmobiliario. La calle que lleva el nombre del fundador del barrio, Agustín Garzón, está cortada por una barricada de troncos y llantas encendidas. El frente de mi casa se transforma en una pizarra de carteles coloreados por niños que confirman “¡Villa la Maternidad no se va!”. La puerta está abierta, salgo y entro, vuelvo a salir, entra el humo de las llamas, entra el batir del redoblante, entra el canto de los vecinos. Vuelve a mi memoria eso que me atrajo y me mantiene aún prendido de este espacio histórico e imaginario.

1. Introducción

La presente investigación tiene como objetivo analizar la construcción del sentido de comunidad en el barrio cordobés de San Vicente (S.V.). Desde nuestra aproximación consideramos que este proceso implica mecanismos semióticos psicosociales, en tanto comporta la emergencia y consolidación de un sentido de pertenencia relativamente compartido por los miembros de una comunidad. En consecuencia, en el planteo teórico-metodológico de nuestro trabajo recurrimos a aportes de la Semiótica y de la Psicología Social y Comunitaria. En este marco concebimos la comunidad misma objeto de nuestro estudio como una «comunidad de sentido» o «comunidad semiótica», que sería producto de procesos constantes de comunicación entre sus integrantes. En nuestra indagación advertimos que esta puesta en común del sentido comporta, asimismo, un proceso de rememoración que recupera significantes de épocas pasadas para referirlos como hitos de la identidad comunitaria.

De acuerdo a nuestra concepción el sentido de comunidad sería correlativo a la participación en una comunidad de sentido. En la medida que nos implicamos en un proceso compartido de significación construimos la comunidad que a su vez nos contiene como sus miembros. En términos semióticos, entendemos que esta comunidad sería rastreable en ciertos enunciados en donde fija su posición colectiva de enunciación. Particularmente, según nuestra hipótesis de partida, la comunidad de S.V. se construiría en un enunciador colectivo mediante procesos de comunicación en discursos que se adscriben a diversos géneros y que actualizan la memoria de estados discursivos previos. Según apuntamos, en estos discursos la comunidad se representa a sí misma como un conjunto, a sus integrantes y al contexto en que se inscribe. En nuestra exploración identificamos producciones adscriptas a diversos géneros discursivos donde la comunidad estudiada se posiciona como un sujeto colectivo de enunciación. Entre estas producciones definimos aquellas que componen el *corpus* de nuestra investigación.

1.1. Composición del *corpus*. Entrevistas y materiales documentales

Entendemos con Garramuño (1997) que la conformación de un *corpus* no sólo implica la recolección de un conjunto de textos relativos a un problema de investigación, sino que supone una perspectiva de lectura que opera organizando estos textos según determinadas preguntas e identificando variables que circunscriben su análisis. En este

sentido, para Courtine (1998) la constitución de un *corpus* discursivo es una operación que consiste en realizar, mediante un dispositivo material estructurado según un determinado plan, las hipótesis enunciadas en la definición de los objetivos de una investigación. Así, progresivamente compusimos el *corpus* de este trabajo en referencia a nuestro objetivo principal de analizar la construcción del sentido de comunidad en San Vicente.

De esta meta se desprenderían una serie de objetivos específicos. En primer lugar, realizar una revisión bibliográfica de los conceptos de comunidad y memoria, que situamos en el centro de nuestra indagación, procurando además definirlos desde una aproximación que atienda a los mecanismos semióticos psicosociales que comportan. Luego, planeamos analizar la constitución de la comunidad de S.V. en un sujeto colectivo de enunciación mediante procesos de comunicación. Paso seguido, identificar los relatos de la memoria sobre sucesos, personajes y lugares actualizados en distintos enunciados de los vecinos del barrio. Por último, atendiendo a que estos enunciados corresponden a diversos géneros discursivos, nos propusimos examinar producciones adscriptas a géneros que den cuenta de la compleja comunicación narrativa que entreteje a la comunidad estudiada. En su conjunto, dichos objetivos dan cuenta de la consecuente heterogeneidad de nuestro *corpus* de investigación.

Nuestro *corpus* incluye entrevistas realizadas a informantes claves, diversos tipos de materiales documentales recolectados, entre estos, mapas, diarios, ordenanzas oficiales, fotografías, paneles informativos, una guía turística de San Vicente, etc., y dos producciones discursivas adscriptas a géneros complejos, una obra de teatro y un documental sobre este barrio. Esta diversidad, que supone un aplicado trabajo de combinación y organización en un conjunto, sería no obstante recurrente en el análisis discursivo. Así, de acuerdo a Courtine (1998) tanto la naturaleza como la forma de los materiales recogidos para un análisis de esta clase son eminentemente variables. Según su apreciación, la heterogeneidad de los *corpus* de investigación en análisis discursivos efectuados es consecuencia de la variabilidad de los objetivos asignados a un tratamiento particular.

Incluso, el imperativo de forzar una homogeneidad o coherencia discursiva en la composición del *corpus* llevado a un extremo sería contrario a la necesidad de analizar los contrastes discursivos. En este aspecto, Courtine (1998) sostiene “que ese postulado de homogeneidad constituye un obstáculo para una perspectiva como la que intentaremos

desarrollar” (p.47), es decir, de una aproximación atenta a las oposiciones y contradicciones entre diversas secuencias discursivas. Especialmente, consideramos que nuestro *corpus* se torna productivo a través de la estrategia de triangulación de fuentes documentales con entrevistas, que fuera aconsejada para las investigaciones cualitativas por Valles (1999). En términos de Courtine (1998), por la combinación entre *corpus* de archivos o preexistentes y experimentales.

En este sentido, entendemos que la realización de entrevistas pone de relieve el carácter activo de la composición del *corpus*. Las operaciones que realizamos *ex post facto* sobre los documentos recolectados, en vistas a ciertas preguntas, objetivos, hipótesis y variables que queremos mensurar, devienen manifiestas en la producción de material discursivo *ex ante* mediante observaciones, entrevistas o cuestionarios. En nuestro caso, el recurso a entrevistas semiestructuradas, con un guión de consignas preestablecidas y con preguntas adaptadas según las particularidades de cada entrevistado, nos permitió acceder a los modos singulares en que los vecinos construyen su sentido de pertenencia a S.V. Además, entrevistas más direccionadas con determinados informantes nos facilitaron referencias y criterios de interpretación sobre temáticas específicas, cuyo conocimiento no estaba difundido en el conjunto de sus residentes.

1.2. Acceso al campo de estudio. *A priori* de la experiencia y de la aproximación teórica

En relación a nuestro acceso al campo de estudio, cabe mencionar dos condiciones *a priori* de la perspectiva adoptada. En primer lugar, la investigación participante que realizáramos junto a una compañera como tesis de grado en Psicología (Pérez Castellano y Rodríguez Amieva, 2012). Como mencionara anteriormente, ese trabajo decantaría en mi participación en la Red de Vecinos (R.V.) y en mi decisión de mudarme a San Vicente. La otra condición aludida es la aproximación teórica con que nos adentramos en el conjunto de problemáticas consideradas. Al respecto, tendría que referirme a mi participación como ayudante alumno de Psicología Social y mi formación como estudiante de Estrategias de Intervención Comunitaria, ambas materias de la Licenciatura en Psicología de la

Universidad Nacional de Córdoba. Posteriormente, el cursado del Doctorado en Semiótica, en el Centro de Estudios Avanzados perteneciente a la misma institución⁵.

En relación a mi experiencia previa como miembro de la R.V. y residente del barrio, en un sentido allanaría mi exploración del campo de estudio, de sus actores, sucesos y lugares de memoria, pero inversamente actuaría como un punto ciego que en ciertas ocasiones obstaculizara su problematización. Al respecto, las observaciones de mis directores me moverían a mantener una actitud vigilante cuando tendiera a acentuar unilateralmente el carácter integrado y armónico de la comunidad estudiada. Entonces optaría por atender a las «disonancias cognitivas», en términos de Festinger (1985), que me causara el análisis del *corpus*, renunciando a reducirlas inmediatamente: cuando en las entrevistas o en los documentos examinados irrumpía una representación de S.V. contraria a la percepción de un sentimiento de pertenencia consolidado, cuando emergían relatos diferenciales, hegemónicos y subalternos o cuando quedara expuesta la fragmentación de su territorio y la discriminación de los vecinos en condiciones de marginación, indicadores que iban en contra del ideal de cohesión de la comunidad. Es decir, intentaría escuchar en vez de acallar las disonancias que me provocara el conflicto inherente a la conformación de la identidad comunitaria.

Este conflicto me implicaba directamente pues ponía en cuestión mi propio sentido de pertenencia y mi incipiente identidad de sanvicentino. Era conveniente entonces que me volviera reflexivamente a mis preconstruidos y expectativas sobre el barrio como aparecen en el Exordio. Ese territorio imaginario que me había movido a habitarlo realmente tenía que desestabilizarse efecto de una oscilación crítica. Comprendería, con Lourau (2001), que en la medida que el espacio que habitamos define nuestras identidades su estudio supone un análisis de nuestra propia implicación subjetiva. En consecuencia, aunque la tendencia principal de esta tesis es destacar la potencia de una comunidad para definir sus propias representaciones de sí misma y de su contexto, procuramos no omitir las restricciones que le impone el poder del Estado y los capitales privados, como tampoco soslayar sus divisiones y contradicciones internas.

⁵ Una bitácora de este itinerario puede encontrarse en la ponencia “Redes de Investigación. Entre hábitos y contingencias” (Casali y Rodríguez Amieva, 2016). Ver Referencias.

Respecto a nuestra aproximación teórica, desde temprano nos interesamos por los complejos procesos que relacionan individuo y colectivo, atinentes a la Psicología Social en tanto constituye en su objeto, de acuerdo a Pichon-Rivière (1999) “el estudio del desarrollo y transformación de una realidad dialéctica entre formación o estructura social y la fantasía inconsciente del sujeto, asentada en sus relaciones de necesidad” (p.101). Seguidamente, la admisión de una dimensión afectiva relativamente inconsciente del vínculo que entreteje un colectivo nos movió a interiorizarnos en el concepto de comunidad. Nuestra primera incursión en el campo de problemáticas en que radica este concepto estuvo orientada por la Psicología Comunitaria, que en palabras de Maritza Montero (2004), es “aquella que trata de la comunidad y que es realizada con la comunidad” (p.31). Esta rama de la Psicología: “Concibe a la comunidad como ente dinámico compuesto por agentes activos, actores sociales relacionados constructores de la realidad en que viven” (Montero, 2004, p.34).

A partir de esta aproximación teórica se nos pondría progresivamente de manifiesto que la comunidad, o las relaciones comunales entre individuos, persistirían en constante tensión o contradicción con el aparato mecánico compuesto por la Sociedad en términos de Tönnies (2001), o con las relaciones asociativas entendidas según Weber (1992) como un pacto racional en vistas a fines racionalmente sopesados y perseguidos. La sociedad sería uno de los modos singulares posibles de composición de lo colectivo, que se organizaría asimismo en grupos, masas o comunidades. Queda expuesto entonces el riesgo de reducir lo colectivo a la sociedad. En la constitución multiforme de lo colectivo, sólo artificialmente discernible según conceptos y disciplinas estancas, residiría según Tomás Ibáñez (1992) la «tensión esencial» de la Psicología Social. De acuerdo a su apreciación, la fragmentación de la ciencia social que permitió la autonomización de esta disciplina, entre otras, fue producto de prácticas científicas inspiradas en la episteme positivista dominante a comienzos del siglo XX, y en condiciones sociopolíticas que propiciaban la maximización de los beneficios económicos mediante el estudio, control e intervención de las poblaciones.

No existiría ninguna lógica interna al proceso de intelección de la realidad social que exija la existencia de la Psicología Social en tanto disciplina diferenciada. En consecuencia, Ibáñez (1992) sostiene que como trabajadores intelectuales debiéramos esforzarnos por desestabilizar las fronteras disciplinares, “obrando para la superación de este producto social circunstancial que es la propia psicología social” (p.27). En este sentido, la tensión

esencial de la psicología social contemporánea se establecería entre seguir enmarcada en el ideal positivista de inteligibilidad, o proceder simultáneamente a una deconstrucción crítica de sus supuestos básicos, tendiente a la construcción de un concepto de ciencia “radicalmente *post-empiricista*, o, más generalmente, *post-moderno*” (Ibáñez, 1992, p.27). Respecto a las ciencias sociales, este giro supondría indagar los procesos de producción de significados, que siempre son colectivos, y en exponer los implícitos culturales escondidos por las «trampas del lenguaje» que nos inducen a aceptarlos como propiedades universales y categorías naturales.

En esta dirección, Ana María Fernández (1989) sostiene que las ciencias sociales necesitan pensar sus objetos como campos de problemáticas atravesados por múltiples inscripciones: deseantes, históricas, institucionales, políticas, económicas, etc. En sintonía, las propuestas transdisciplinarias procurarían superar los reduccionismos psicologicistas o sociologicistas. Estas perspectivas cuestionarían las hegemonías disciplinares teniendo como premisa la implementación de contactos locales entre saberes mediante diálogos multivalentes, donde las transferencias de saberes se realizan bajo la figura de la metáfora y no de la analogía. Dichas extrapolaciones suponen una posición epistemológica crítica en un atento estado de vigilancia epistémica y metodológica. Según Fernández (1989) este movimiento que desdibuja los objetos teóricos discretos, unívocos, no implicaría “sólo el intercambio entre diferentes áreas de saber sino la crítica interna de variadas regiones de una disciplina que, al transversalizarse con otros saberes, pone en interrogación muchas certezas teóricas” (p.59).

Por parte de la Semiótica, Pampa Arán (2012) advierte que en las investigaciones doctorales en esta disciplina generalmente “se conjugan objetos de estudio que han ido madurando transdisciplinariamente con el aporte de la antropología, la lingüística, la psicología” (p.49). Como nota Arán, la recuperación en clave semiótica de estos objetos requeriría una traducción o invención disciplinar de categorías, mientras que los métodos de análisis traspolados serían con frecuencia interdisciplinares conjugando e. g. análisis documentales, estudios de caso y análisis del discurso. Al respecto, sería oportuno cuestionarnos cómo salvamos en cada investigación esta brecha entre lo epistemológico y lo metodológico. No obstante, conviene poner de manifiesto que este solapamiento o atravesamiento disciplinar sería inherente al proyecto mismo de la semiología como fuera

formulado por Ferdinand de Saussure. Especialmente, en relación a la Psicología Social, de la cual constituiría a su criterio una ramificación.

Para Saussure (2012), la lengua, con otros sistemas secundarios de signos como la escritura, los ritos simbólicos, las formas de cortesía, las señales militares, etc., constituiría una institución social. En consecuencia:

Se puede, pues, concebir *una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social*. Tal ciencia sería parte de la psicología social, y por consiguiente de la psicología general. Nosotros la llamaremos *semiología* (del griego *sēmeiōn* 'signo'). Ella nos enseñará en qué consisten los signos y cuáles son las leyes que los gobiernan. (p.66)

Más que intentar establecer una relación de subordinación, esta referencia nos sirve para destacar la intrínseca conexión entre ambas disciplinas. Por el lado de la Psicología Social, como destacamos en otra ocasión⁶, la dimensión significativa de los procesos psicosociales ha sido examinada por la Teoría de las Representaciones Sociales (Moscovici, 1984; Jodelet, 1983; González Pérez, 2001), el Interaccionismo Simbólico (Mead, 1991), el Construccionismo (Berger y Luckman, 1994) y los estudios sobre lo Imaginario Social (Castoriadis, 1994; Fernández, 2008). Puntualmente, la denominada Psicología Discursiva se ha enfocado en analizar cómo los participantes de interacciones sociales se atribuyen acciones y procesos cognitivos en el discurso (Potter, 2008; Garay, Iñiguez y Martínez, 2005).

Por el lado de la Semiótica, Eliseo Verón (1993) postularía que toda producción de sentido es necesariamente social, y que todo fenómeno social es en una de sus dimensiones un proceso de producción de sentido. Desde esta perspectiva, “el estudio de la semiosis es el estudio de los fenómenos sociales en tanto procesos de producción de sentido” (Verón, 1993, p.125). Ahora bien, el doble anclaje del sentido en lo social y de lo social en el sentido sólo podría develarse cuando se considera la producción de sentido como discursiva; es decir, superando las fronteras de la frase que se impusiera la lingüística. “Por lo tanto, sólo en el nivel de la discursividad el sentido manifiesta sus

⁶ En la comunicación “Identidad Social Urbana y Sentido de la Comunidad. Avances de Investigación en el Barrio Cordobés de San Vicente” (Rodríguez Amieva y Paulín, 2018). Ver Referencias.

determinaciones sociales y los fenómenos sociales develan su dimensión significativa” (Verón, 1993, p126). El estudio de la semiosis exigiría, en consecuencia, una teoría de los discursos sociales, entendidos como conglomerados de materias significantes que remiten al funcionamiento de la red semiótica concebida como un sistema de producción de sentido.

Según Robert Fossaert (1983), estos discursos relativamente distintos y autónomos producidos en una sociedad, como nodos de una red en una interconexión generalizada componen un discurso social común:

En una sociedad determinada, el conjunto de discursos especializados o banales no constituye un mercado de objetos diferentes o entremezclados de cualquier manera. Dicho conjunto constituye un discurso social total dotado de una organización propia que varía de una sociedad a otra y que puede observarse desde diferentes ángulos. (p.26)

Este discurso comportaría el conjunto de actividades sociales donde se manifiestan las representaciones que una determinada sociedad produce sobre sí misma y sobre el mundo. Dichas representaciones se plasmarían en palabras, como también en escritos, imágenes, ritos, gestos, etc. En esta línea, aunque relegando el estudio de la *histéresis* de los cuerpos sociales, de los comportamientos, de los *habitus*, para centrarse en la *semiosis* de los textos y simulacros objetivados, Marc Angenot (2010) entiende que el discurso social puede definirse en dos direcciones. Por una vía como el todo empírico de lo dicho o escrito en un estado de sociedad, incluyendo lo que se imprime o actualmente se representa en medios electrónicos. O, inversamente, puede comprenderse como los sistemas genéricos, repertorios tópicos y reglas de encadenamiento que en una sociedad organizan lo decible, lo narrable y argumentable, asegurando la división del trabajo discursivo.

En este aspecto, apunta Angenot (2010), la misma elección de referirse al discurso social en singular implica que más allá de la diversidad de lenguajes, géneros y estilos, pueden identificarse dominancias interdiscursivas, maneras de conocer y significar lo conocido propias de una sociedad, que regulan y trascienden la división de los discursos sociales; es decir, la actuación de una hegemonía discursiva. Esta hegemonía consistiría en un conjunto de mecanismos unificadores y reguladores que aseguran en simultáneo: “la división del trabajo discursivo y un grado de homogeneización de retóricas, tópicos y doxas transdiscursivas” (Angenot, 2010, p.31).

Particularmente, respecto a nuestra investigación, por efecto de estos mecanismos podemos identificar recurrencias y convergencias en los diversos materiales discursivos que componen nuestro *corpus*. No obstante, en correlación nos mueven a interrogarnos sobre los márgenes en que la comunidad estudiada puede producir un discurso relativamente autónomo y diferenciable del discurso social en su conjunto, demarcado por las fronteras estatales nacionales e incluso provinciales. En este punto, siguiendo a Fossaert (1983) consideramos que las comunidades “pueden continuar produciendo o manteniendo sus representaciones del mundo” (p.4) pese a que los aparatos estatales procuren despojarlas de sus actividades ideológicas para unificarlas en un área ideológica integrada. Estas conservarían un discurso que las singulariza, expresado en normas, usos, costumbres, saberes y valores. El monopolio del Estado nunca sería absoluto, sino que comportaría la resistencia de comunidades y grupos sociales concretos provistos de una ideología activa, conformada por sus propias tradiciones y las representaciones adaptadas de los aparatos oficiales. En consecuencia, sería posible distinguir dentro de un discurso social, con sus correlativas hegemonía y contrahegemonía, discursos comunitarios que definen con cierta autonomía sus tendencias hegemónicas como sus posiciones subalternas.

1.3. Contenido de los capítulos de la tesis

Abordando esta cuestión nos adentramos en el tema del segundo capítulo de esta tesis. En este realizamos una revisión de distintos discursos filosóficos y psicosociológicos, diferenciando dos concepciones respecto a la noción de comunidad: una acepción ampliada que la entiende como una realidad global e incluso universal, y una acepción restringida que la considera como una realidad local o particular. A continuación, advertimos que entre ambas concepciones se establecería una dialéctica de la «glocalización», cuya dinámica específica sería identificable a partir de los discursos concretos en que las comunidades se auto-representan. Aquí se abren un conjunto de interrogantes respecto a la capacidad de las comunidades locales de conservar su identidad en medio de la creciente interconexión de la comunidad global. Inversamente, se pone de manifiesto la función inmunitaria que estas cumplen resguardando las creencias, normas y costumbres tradicionales, con el riesgo de excomunión de quienes no las comparten. No obstante, destacamos el requisito de que las comunidades asuman una posición enunciativa activa como un límite a la apropiación de la *res communis* en manos del Estado y del capital privado. En sintonía,

esbozamos una aproximación a la noción de comunidad atenta a los procesos semióticos psicosociales que comporta, sugiriendo su conceptualización como un sujeto colectivo de enunciación.

En el capítulo tercero de nuestra tesis reparamos en el concepto de memoria, en tanto comprendimos que el sentido de comunidad se consolida por recurso a significaciones recuperadas de épocas anteriores. En nuestra revisión en torno a los empleos del término, nos encontramos con alegatos que pretenden enunciarse en su nombre, que designamos «discursos de la memoria», de quienes apelan al pasado para acreditar sus enunciados presentes. En oposición, identificamos disertaciones que procuran explicar su constitución y funcionamiento, los «discursos sobre la memoria» que obtiene su fuerza persuasiva de las topologías que elucubran en el campo del recuerdo. Especialmente, por su pertinencia respecto a nuestro objeto de estudio, en esta ocasión nos enfocamos en ciertos discursos filosóficos y sociohistóricos que tratan sobre la memoria. Paso seguido, apuntamos una posible aproximación semiótica al concepto de memoria, considerando la función mnémica de los discursos. En consonancia, consideramos la comunidad examinada como un sujeto colectivo en simultáneo productor y producto de inscripciones mnémicas.

A partir de este punto nos introducimos en el análisis del *corpus* de investigación. Para esta operación consideramos que la semiótica aplicada aporta herramientas que nos permiten un abordaje productivo de documentos textuales, gráficos y audiovisuales, como producciones significantes conectadas por relaciones intertextuales e interdiscursivas. En consecuencia, procuramos recuperar categorías semióticas específicas para el análisis de cada materia signifiante. Pasando al capítulo cuarto, nos proponemos analizar el discurso de la Red de Vecinos, entendiendo que esta organización comunitaria se constituye en un enunciador colectivo que produce enunciados narrativos y argumentativos en relación a S.V. Al respecto nos interrogamos: ¿Atendiendo qué índices puede inferirse un enunciador colectivo? ¿Mediante cuáles procesos comunicativos se compone la comunidad estudiada? ¿En qué medida puede atribuirse una organización comunitaria pronunciarse en nombre de los vecinos en su conjunto?

Por el análisis de entrevistas a sus miembros y documentos que se desprenden de sus tres actividades troncales, una visita guiada por el barrio, una revista titulada *El Portal* y un museo-fotogalería comunitario, exploramos cómo esta organización construye relatos topológicos y cronológicos, define mapas mentales y cartografías de la memoria que

rescatan una determinada interpretación del pasado. Respecto a la historia del barrio, buscamos registrar los personajes, lugares y acontecimientos que estos relatos valorizan. En contraste, procuramos identificar los sucesos que este proceso de memoria relega en el olvido. En consecuencia, se establecerían relatos hegemónicos y subalternos sobre épocas pasadas. Particularmente, notamos como la memoria vendría a apuntalar la identidad comunitaria. En alusión al pasado se constituirían relatos fundacionales y mitos de origen que lograrían su eficacia simbólica por la repetición insistente de sus narrativas y tramas argumentales. Finalmente, nos preguntamos si el refuerzo identitario que incita la R.V. podría trocarse en abuso de la memoria, cuando autorice prerrogativas a los sanvicentinos a costa de los residentes de otras áreas. No obstante, apuntamos que esta organización recurriría a un uso ejemplar de la memoria y a un mecanismo de interpelación analógica, con el propósito de que los vecinos del barrio se impliquen en la mejora de sus condiciones de vida.

En el quinto capítulo de nuestra tesis nos dedicamos exclusivamente a analizar la construcción del sentido de comunidad en San Vicente. Entendemos este sentido como una experiencia subjetiva de pertenencia a un colectivo. Para acceder a esta experiencia singular recurrimos a la realización y análisis de entrevistas con los vecinos del barrio. Mediante esta estrategia procuramos identificar «subjetivemas» afectivos y evaluativos, indicadores que manifiestan en el lenguaje cómo valoran los vecinos su espacio de residencia. Considerando que cada habitante construye su sentido de pertenencia al barrio de un modo específico, nos preguntamos: ¿En sus enunciados los vecinos mencionan una experiencia de comunión y apego con S.V.? ¿Refieren una sensación de interdependencia con otros vecinos, un conjunto de significados compartidos, un involucramiento afectivo con el barrio?

Para operativizar dicho sentido subjetivo de comunidad tenemos en cuenta cinco indicadores: pertenencia, influencia, integración-satisfacción de las necesidades, conexión emocional compartida y presencia de una cultura común concebida como una red de significados compartidos. A partir del análisis de estos descriptores, consideramos que la comunidad sanvicentina no se construye únicamente de modo positivo por definición de su propia historia y territorio, sino también negativamente por oposición a otros barrios. Además, la zona donde se emplaza el barrio estudiado no sería homogénea, sino que estaría seccionada por procesos de segregación y fragmentación residencial entre áreas

habitadas por clases medias y bajas. Sin embargo, se registraría una «referencia identitaria» común entre los residentes de estas áreas con S.V.

En el sexto capítulo, nos detenemos a examinar con más detalle la relación entre sentido de comunidad y memoria. Especialmente, en cuanto la identidad comunitaria se asienta sobre ciertos «lugares de memoria»: territorios materiales, funcionales y simbólicos que la cohesionan y legitiman. Al respecto, encontramos en los documentos y entrevistas analizadas que los carnavales constituyen un «fetiche» discursivo, una referencia identitaria ineludible para los vecinos de San Vicente. Salvo excepciones, los corsos son destacados como motivo de orgullo. Nos preguntamos en consecuencia: ¿Cómo se forman los corsos de carnaval en S. V.? ¿Qué rol cumple la comunidad en su organización? ¿Cómo expresan estos festejos la cultura popular de la zona? ¿Por qué resuenan intensamente en la memoria colectiva de los sanvicentinos? ¿Qué función desempeñaron en la nominación del barrio como la República y en el fortalecimiento del sentimiento de pertenencia de sus residentes? Particularmente en tanto el Estado, sobre todo durante periodos dictatoriales, prohibiera o restringiera los corsos vecinales, advertimos que el carnaval constituiría una formación de compromiso entre dos lógicas de sentido: una vertical, heteronómica, de la imposición del sentido, y otra horizontal, autonómica, de puesta en común del sentido.

En contraposición a los carnavales, reparamos en un «tabú» para los vecinos de San Vicente, una laguna del discurso respecto a la incidencia de la última dictadura militar en la zona, especialmente del Campo de la Ribera. Ahora convertido en Espacio para la Memoria, la presencia ominosa de este CCDTyE en las inmediaciones del barrio sería difícilmente asimilable, siendo omitida o elaborada por recurso a la imaginación, persistiendo como un no-dicho o tomando la forma de leyendas fantásticas. En este contexto se suscitan una serie de interrogantes: ¿Qué vínculo han mantenido los vecinos a lo largo de los años con este establecimiento? ¿Qué modos tomaría esa relación antes, durante y después de su funcionamiento como Centro Clandestino? ¿Qué rol cumpliría la comunidad circundante en la transformación del predio en un Espacio de Memoria, y qué incidencia tiene actualmente en las actividades del mismo? ¿Qué impacto han tenido en la producción del sentido de comunidad estos acontecimientos traumáticos? ¿Cómo los han significado/conmemorado los vecinos? Al respecto, nos cuestionamos sobre los límites psicosociales de lo pensable y decible respecto a la violencia represiva. Seguidamente, atendemos a la tensión que se produce entre conservación y modificación de sus vestigios,

producto de los usos actuales a que la comunidad circundante destina el predio del Campo de la Ribera.

Por último, dedicamos el séptimo capítulo de nuestra tesis a analizar la construcción narrativa de la comunidad estudiada en dos relatos inscriptos en diversas materias y adscriptos a distintos géneros discursivos: la obra de teatro *San Vicente Superstar* y el documental *Cordobeses y Cordobesas del Bicentenario*. Con este fin nos preguntamos: ¿Cómo se narra la comunidad en ambas producciones? ¿Cómo representan el sentido de pertenencia de sus miembros? ¿Hacen referencia a una historia objetiva o construyen su legitimidad sobre una memoria subjetiva? ¿Qué rol cumple la comunidad en la construcción de estos relatos que la tematizan? En primer lugar, analizamos ciertos componentes que estructuran su narración, la caracterización de sus personajes, la comunicación narrativa que configura sus vínculos y registramos fenómenos de orden temporal que constituyen una determinada memoria del barrio. En segundo lugar, valiéndonos de entrevistas a quienes fueran sus directores, consideramos la adscripción genérica de estas producciones como teatro costumbrista y documental antropológico. En conexión, identificamos los mecanismos mediante cuales reciben su sanción de verdad o realidad. A fin de cuentas, estimamos apropiado concebirlas como montajes realizados según los imperativos de la memoria: los acontecimientos que los vecinos de S.V. relegan al olvido, en contraste con los que conmemoran mediante su narración.

En conclusión, a través del recorrido por los distintos capítulos, consideramos que la concepción de la R.V. como un enunciador colectivo, el análisis del sentido subjetivo de pertenencia de ciertos residentes entrevistados, la exploración de dos lugares de memoria que constituyen hitos simbólicos de la identidad colectiva, en conjunto con el estudio de la representación teatral y documental de S.V., nos permiten reconocer de modo provisorio determinados procesos semióticos psicosociales elementales implicados en la construcción de la comunidad estudiada.

2. Comunidad: desde su concepción ampliada y restringida hasta una aproximación como enunciador colectivo

A través de la historia la *communitas* ha sido objeto de distintos discursos filosóficos, políticos y psicosociológicos que intentaran definirla. Desde la *koinonia* griega -unión, relación, participación en lo común, comunión- encontramos dos tipos de concepciones de la comunidad: su acepción ampliada como una realidad ilimitada, global e incluso universal, y su acepción restringida como una realidad limitada, local o particular. Ambas perspectivas aportan a la conceptualización de nuestro objeto. No obstante, consideramos apropiado prestar atención a la relación entre estos dos modos de concebir la comunidad, entendida como una dialéctica de la «glocalización». Para no caer en una extrapolación *ex ante* de categorías teóricas sociolectales a nuestro objeto de estudio, entendemos conveniente aproximarnos a la comunidad de S.V. considerándola como un enunciador colectivo, sólo caracterizable a partir de sus enunciados concretos. Es mediante el análisis de ciertas producciones discursivas de esta comunidad que nos proponemos reconocer el modo en que se construye a sí misma y representa su contexto. En consecuencia, en este capítulo repasamos sus concepciones ampliada y restringida, reparamos en la dialéctica que las vincula, para finalmente esbozar una aproximación posible de la comunidad como un sujeto colectivo de enunciación.

2.1. Dos concepciones sobre la comunidad y sus limitaciones

Un modo posible de concebir la comunidad es como una realidad ilimitada. En esta acepción se presenta la comunidad de la falta, del don, del *munus*, efecto de la distancia irreductible entre fenómeno y nómeno; asimismo, la comunidad de la composición de relaciones, de la cooperación y el desarrollo semiótico; como también la comunidad global de la economía, los flujos migratorios y las telecomunicaciones. Esta comunidad ilimitada, en cualquiera de sus expresiones, nos pone inevitablemente en relación con el conjunto de los seres humanos, o incluso, con el conjunto de la naturaleza: el mundo o el cosmos. Otro modo, igualmente admisible de concebir la comunidad, es como una realidad limitada. En este alcance, la comunidad se presenta contenida dentro de ciertos márgenes o fronteras, como una comunidad territorial o una comunidad de afinidad de intereses o cualidades. Los límites de esta comunidad son demarcados por el apego, la pertenencia, la afiliación o membresía. Estos factores distinguen la relación con un adentro y un afuera, o más

adecuadamente, con los otros que conforman un nosotros y con los otros no-incluidos: ustedes o ellos.

2.1.1. La comunidad universal y globalización: una concepción ampliada

En este subapartado, en primer lugar, siguiendo a Freud (1991e), Esposito (2007) y Baas (2008), damos cuenta del modo de concebir la comunión humana a partir del *munus* como falta y donación. Reparamos además en la distancia irreductible que Kant (1976) indicara entre la *communio* subjetiva y el *commercium* objetivo de sustancias. Luego retomamos a Spinoza (2004) y a teóricos spinozistas, entre ellos Visentin (2011) y Balibar (2009), que recuperan su concepción de comunidad como un individuo compuesto mediante el mecanismo de la «*imitatio affectuum*», y por procesos constantes de convenir, consensuar y concordar. En seguida, revisamos los planteos de Peirce (1988) sobre la comunidad sin límites definidos, entablada, en procura de un crecimiento indefinido del conocimiento, por la cooperación y comunicación de todos los organismos capaces de razonar. Recuperamos entre otros a Carnicier Sospedra (2003), Habermas (1996) y Rodríguez Aguilera (2008) para especificar los componentes de esta «comunidad semiótica» según puede inferirse de los escritos peirceanos: identificación entre sus miembros, interdependencia, remisión al punto de vista común como referencia de la validez de la experiencia, concepción de la verdad como consenso intersubjetivo, etc. Por último, nos detenemos en las reflexiones de Fstetti (2004), de nuevo Esposito (2009) y Rose (2007) sobre los riesgos que comportaría la creciente interconexión de la comunidad global, *i. e.*, guerras, hambre, desastres ecológicos, migraciones, que a su vez inducirían un refuerzo de mecanismos inmunitarios y referencias identitarias.

2.1.1.1. *Munus, falta, don, communio y commercium*

El primer modo de concebir de la comunidad referido, como una realidad ilimitada, diremos que entraña, en primer lugar, una ausencia: es la comunidad de lo que falta, de lo que en la relación nunca puede ser colmando, y que por lo tanto no admite un límite prescrito. En el *Communitas* de Roberto Esposito (2007) lo que se expone es esa “Nada en común” que nos equipara en tanto deudores, compelidos a una donación, y por consiguiente comprometidos. Lo común de la comunidad es concebido no como un atributo o una propiedad, sino como “pérdida, sustracción, cesión: es una «prenda» o un «tributo», que se paga obligatoriamente” (p.28). El *munus* que Esposito (2007) rastrea en la etimología de la palabra comunidad es un don que se entrega de modo potencialmente

unilateral, que no requiere restitución o recompensa. Este don “se da porque se debe dar y no se puede no dar”, y aunque fuera generado por un beneficio recibido previamente, el *munus* “indica sólo al don que se da, no el que se recibe” (p.28). Sea como un bien o como un servicio, el don de la comunidad no supone la estabilidad de una posesión o la dinámica de la adquisición de una ganancia, sino “un circuito de donación recíproca”, donde lo único que subsiste e impulsa el proceso es una carencia compartida:

[...] el *munus* que la *comunitas* comparte no es una propiedad o pertenencia. No es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar. Y es por ende lo que va a determinar, lo que está por convertirse, lo que virtualmente ya es, una falta. (Esposito, 2007, p.30)

Lo que caracteriza lo común para Esposito no es entonces lo propio -una identidad unida a una propiedad compartida; étnica, territorial o espiritual- sino lo impropio, o más radicalmente, lo otro. El deber del *munus* implicaría que los sujetos de la comunidad no son siquiera completamente dueños de sí mismos, al ser expropiados en parte o enteramente de su propia subjetividad.

Como Freud en “Tótem y Tabú” (1991e), Esposito se retrotrae a la comunidad cristiana como una forma de expresión de esa falta común. La *koinonía* que reúne a los hermanos en una *communis fides* se funda en una culpa compartida, la culpa por la muerte del padre. Bernard Baas, en *El cuerpo del delito* (2008) indica que la comunidad cristiana, la Iglesia, corresponde a la idea de una comunidad en falta por naturaleza. La responsabilidad común por la muerte del padre expondría a los hermanos en paridad de condiciones en tanto victimarios -delincuentes- o víctimas potenciales. La conjuración que habría precedido al delito sería la primera forma de juramento común, que se consolidaría con efecto retroactivo *a posteriori* una vez consumado. Como indica la etimología del término *conspiratio* este crimen tendría por móvil un deseo o aspiración común: ocupar el lugar del padre.

Bernard Baas, retomando a Freud en “Psicología de las Masas y Análisis del yo” (1992d), observa que es la investidura libidinal de un mismo objeto lo que posibilita que los miembros de una multitud se identifiquen unos con otros. Desaparecido el objeto del deseo común, lo que terminaría de sellar el contrato de no agresión mutua sería el reconocimiento de la falta compartida, de su condición común de delincuentes -*delinquere*: cometer una falta, fallar, abandonar u obrar por defecto-. “La identidad común de los contratantes no

puede ser sino la identidad de la deuda: es la deuda, invocada por la falta, la que constituye el lazo comunitario de los contratantes, es decir, a la unidad del cuerpo político” (p.13). De acuerdo a Baas, esta deuda no sólo supondría una falta respecto a la investidura libidinal, sino también un deber respecto a los imperativos de la razón. Recuperando a Kant, Baas (2008) sostiene que:

Esta deuda y este deber -es la misma palabra- significa que los hombres son y se saben en falta. En ello consiste toda sociedad política empírica la cual, en tanto fenómeno, no podría jamás ser presentada como objeto adecuado a la idea racional de una constitución jurídica perfecta. (p.20)

La distancia insalvable entre la sociedad histórico-política y los fines de la razón, a los cuales sin embargo la humanidad debería propender, implica una falta igualmente indeleble. Apelando a la *Crítica de la Razón Pura* (1976), Baas (2008) sostendrá: “En síntesis, podríamos decir que la comunidad fenomenal, es decir, toda sociedad política empírica es, por principio, inadecuada en relación a la comunidad fenoménica” (p.20).

En dicha obra Kant (1976) definía la comunidad como “*La causalidad de una sustancia determinada por otra que ella a su vez determina*” (p.227) En la Analítica de los Principios, Kant consigna las analogías de la experiencia, de acuerdo a las cuales la experiencia sólo es posible por la representación de un enlace necesario de percepciones. Entre los principios de este enlace necesario, apunta en su tercera analogía el “Principio de la simultaneidad según la ley de la acción recíproca o comunidad. Todas las sustancias, en tanto pueden ser percibidas como simultáneas en el Espacio, están en una acción recíproca general” (Kant, 1976, p.338). La relación de comunidad es entonces para Kant (1976) una condición necesaria *a priori* de la existencia de los fenómenos, según la cual estos siempre se presentan manteniendo una acción recíproca:

Por consiguiente, toda sustancia (puesto que no puede ser consecuencia más que por relación a sus determinaciones), debe contener en sí la causalidad de ciertas determinaciones en las otras sustancias, y al mismo tiempo los efectos de la causalidad de las otras sustancias, es decir, que todas deben estar (inmediata o mediatamente) en comunidad dinámica para que sea posible conocer la experiencia de la simultaneidad. Mas todo eso, sin lo que la experiencia misma de los objetos de la experiencia sería imposible, es necesario para estos objetos. Es, pues,

menester a todas las sustancias, consideradas como fenómenos, en tanto que son simultáneas, el estar en comunidad general de acción recíproca. (p.340)

A continuación, advierte Kant que en alemán la palabra *Gemeinschaft* guarda una doble significación, equivaliendo indistintamente en latín a *communio* o *commercium*, e indica que la última acepción puede entenderse como designando una comunidad dinámica, sin la que no podría conocerse la comunidad local misma -*communio spatii*-. Todos los fenómenos, en tanto que se encuentran contenidos en una experiencia posible, según Kant, están en el espíritu en una «comunidad de apercepción» -*communio*-, y para que los objetos puedan ser representados como enlazados juntos, es necesario que formen un todo en el que determinen recíprocamente sus sitios en el Tiempo. Pero para que esta comunidad subjetiva pueda fundarse en un principio objetivo, o ser relacionada con fenómenos como sustancias, sería necesario que la percepción de uno, como fundamento, posibilite mutuamente la del otro. Kant (1976) destaca:

Mas es esto una influencia recíproca, es decir, un comercio real de sustancias, sin el que la relación empírica de simultaneidad no podría hallarse en la experiencia. Por medio de este comercio, los fenómenos, en tanto que exteriores los unos a otros, y enlazados sin embargo, forman un compuesto (*compositum reale*), del que pueden existir muchas especies. Las tres relaciones dinámicas de las que resultan todas las demás, son, pues, de influencia, de consecuencia y de composición. (p.342)

Lo anteriormente reseñado habilita a diferenciar entre una comunidad subjetiva de apercepción en el espíritu, en el Tiempo o sentido interno, y un comercio objetivo de sustancias en la sensación, en el Espacio o sentido externo. Entre la comunidad subjetiva y el comercio objetivo existiría como destaca Baas (2008) una distancia irreductible.

Por el lado de Freud, de acuerdo a la formulación presente en “El Yo y el Ello” (1992a) la distancia que expone una falta imposible de colmar es la presente entre las exigencias de la conciencia moral -el Superyó- y las manifestaciones del Yo. El sentimiento de culpabilidad presente en los hombres, confirma según Freud la creencia religiosa de que todos somos pecadores. En consecuencia, Bass (2008) afirma: “La culpabilidad es siempre comunitaria y la comunidad siempre culpable” (p.40). Todos indistintamente nos mostramos en infracción respecto al Yo Ideal. Pero sería la identificación con ese mismo modelo en donde descansarían los sentimientos sociales. El amor entre los hombres tendría como fundamento esa carencia, y el deseo -por definición, siempre insatisfecho- que es

emanación suya. El célebre aforismo lacaniano “amar es dar lo que no se tiene” (1960) no hace más que referirse a la falta constitutiva del lazo intersubjetivo, pues nadie posee aquello capaz de colmar el deseo del Otro. Lo que uniría en esta concepción de lo común, no sería un atributo o propiedad siempre mudable, sino el indisoluble espacio que separa a los sujetos a la vez que posibilita sus acercamientos.

Jean-Luc Nancy (2010), en consonancia, plantearía que lo Común significa la apertura del espacio que está entre los seres (las cosas), con la posibilidad indefinida o quizás infinita de que ese espacio se abra, se reabra, cambie, se modifique, e incluso se cierre, pero nunca hasta el punto de dejar a un “ser” único y solo, que desaparecería en el instante en que quedara aislado. Según lo concibe Nancy: “Lo *común* significa espacio, dar espacio, distancia y proximidad, separación y encuentro” (2010:153). El espacio sería la condición *sine qua non* de todo encuentro, del establecimiento de contactos, y por tanto de la composición de redes comunitarias (Pérez Castellano y Rodríguez Amieva, 2012). En la misma línea, para Esteban Dipaola (2013) el don es una pérdida de la subjetividad en la experiencia, es la falta en donde reside la posibilidad del encuentro constitutivo de la comunidad.

2.1.1.2. Convenir, consensuar, concordar

Otra concepción de la comunidad que la ha considerado como una realidad ilimitada, o inclusive infinita, es la que se desprende de las proposiciones de la *Ética demostrada según el orden geométrico*, de Baruch Spinoza (2004). Según esta obra ninguna cosa singular y determinada puede existir como un absoluto en sí, sino relacionamente, mediante una causa que la determine a existir u obrar. Así se enuncia en la Proposición XIII de su primera parte:

Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito. (Spinoza, 2004, p.64)

Todo existente en acto, la «Naturaleza naturada», todo aquello que, en virtud de la naturaleza divina, “está determinado a existir y obrar de determinada manera” (Spinoza,

2004, p.65), existiría de modo relacional, y en tanto comunica causalmente sus cualidades distintivas; específicamente, en cuanto a los cuerpos simples, su movimiento y reposo, rapidez y lentitud. En otro grado de composición de relaciones entre cuerpos, Spinoza (2004) entendía que la comunicación de sus movimientos entre aquellos cuerpos simples, según una cierta relación, en la medida que “cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto” (p.86), determina la plasmación de un cuerpo o individuo compuesto:

Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien -si es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad- de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos. (Spinoza, 2004, p.102)

Así, la comunicación entre sus partes componentes, sería lo que determina, «da cuerpo», y articula el cuerpo de un individuo compuesto. Esta comunicación, de acuerdo a la doctrina spinozista puede tener distintos caracteres, según que aquello comunicado sea el movimiento y velocidad entre los cuerpos, lo que se denomina «convenir», o los pensamientos y acciones, el llamado «consenso». También debería comprenderse en esta serie la «concordia», la adecuación potencialmente posible de cuerpos e ideas de los hombres en la vida común. Según Stefano Visentin (2011), en Spinoza el acto de convenir designa una tendencia presente en toda realidad corpórea a agregarse con otros elementos que comparten con ella ciertas características. Respecto a los individuos humanos, el mecanismo de la «*convenientia*» indicaría un movimiento compositivo producido por “un sentimiento o pasión común, similar a aquel con el que los cuerpos fluidos se asocian en una unidad inestable y mutable, pero sin embargo capaz de producir efectos, y por lo tanto dotada de una propia individualidad”. (Visentin, 2011, p.37)

La posibilidad de entendimiento entre los hombres se asentaría, al entender de Spinoza, en un mecanismo imaginativo compartido, que el denominara «imitación afectiva» (*imitatio affectuum*). De acuerdo a Stefano Visentin este mecanismo expresaría: “La tendencia presente en cada hombre a generar lazos asociativos, sobre la base de la percepción de la propia semejanza con los otros” (Visentin, 2011:23-24). Por su parte, Spinoza (2004) clarificaba el funcionamiento de la imitación afectiva, en la Demostración a

la Proposición XXVII de la Parte Tercera de la Ética, titulada “Del Origen y Naturaleza de los Afectos”:

Si imaginamos a alguien semejante a nosotros experimentando algún afecto, esa imaginación expresará una afección de nuestro cuerpo semejante a ese afecto, y de esta suerte, en virtud de imaginar una cosa semejante a nosotros experimentando algún afecto, somos afectados por un afecto semejante al suyo (p.165)

Encontramos al respecto, que este mecanismo actuante en el plano imaginario, podría propiciar de forma inconsciente un lazo entre los hombres, al modo en que Freud describió en “Psicología de las masas y análisis del yo” (1992d) el mecanismo de identificación yoica. Específicamente, respecto al tercer modo de identificación allí expuesto, aquel que “puede nacer a raíz de cualquier comunidad que llegue a percibirse con una persona” (p.101), respecto a la cual el sujeto pueda o quiera ponerse en la misma situación. Este mecanismo, según Freud lo precisara, actuaría cuando “uno de los «yo» ha percibido en el otro una importante analogía en un punto” (p.101), creando una identificación en el mismo punto. Jacques Lacan (2008a), con posterioridad a Freud, mostraría la importancia fundante de este mecanismo para la constitución del aparato psíquico, específicamente en su reconocida conferencia sobre el “Estadio del espejo como formador de la función del yo (je)”, donde señalaba que: “Este momento en que termina el estadio del espejo inaugura, por la identificación con la imago del semejante [...] la dialéctica que desde entonces liga al yo (je) con situaciones socialmente elaboradas” (p.104).

Retornando a Spinoza, según su obra la comunidad puede ser entendida como un individuo complejo resultado de un constante proceso de comunicación. Ahora bien, lo que de acuerdo a su doctrina se concibe por comunicación no podría entenderse como una homogenización y masificación, en el sentido de indiscriminación entre las partes de un todo. Por el contrario, en términos de Étienne Balibar (2009), esta consistiría en un proceso transindividual por el cual convienen individuos simples en individuos relativamente más complejos. En su conferencia “Spinoza: De la individualidad a la transindividualidad” Balibar (2009) declaraba que la ontología de Spinoza puede ser definida: “como una ontología «relacional», *i.e.* una teoría general de la comunicación, desde la cual las diferentes formas de la vida imaginaria y racional incluida la vida política, podrían ser derivadas” (p.15).

Balibar observa que, para Spinoza, la Naturaleza o Sustancia es un proceso infinito de producción de individuos activos, diferentes y causalmente dependientes, siempre

integrados de distintas partes en distintos órdenes de complejidad. Esta comportaría un concepto de individuo como un nivel de integración que incorpora otros individuos de niveles más simples, e incorporado él mismo en niveles de integración más complejos. Para Balibar (2009): “Debería aclararse en este punto, que todo uso de la idea de individuo hecho por Spinoza es dependiente de la consideración de la *individuación como un proceso*. Aquí es exactamente donde la transindividualidad se vuelve irreductible” (pp.30-31). Para Balibar esta noción de transindividualidad implica un proceso comunicativo mediante el cual los individuos se relacionan de acuerdo a su «naturaleza común», construyendo un individuo colectivo sin por ello suprimir sus singularidades y autonomías. Contrariamente, por esta composición los individuos singulares aumentarían su potencia de obrar y, en consecuencia, su capacidad de existencia.

Respecto al concepto de comunicación, Balibar advertía la necesidad de combinar en el mismo tres ideas claves: Uno, en la filosofía de Spinoza los múltiples individuos, “todos diferentes y todos causalmente dependientes” (p.16), son la forma de existencia actual de la sustancia: es decir, todo lo que existe en la Naturaleza son individuos compuestos por relaciones y causalmente relacionados con otros individuos. Dos, todo individuo es una unidad, lo que implica que “es siempre compuesto de muchas partes y no puede ser pensado como un «átomo», sea este físico o espiritual” (p.17). No podría tampoco concebirse como una materia dada o forma perfecta, sino en tanto efecto de un proceso general y flexible de individuación por el cual se distingue del ambiente, e individualización por el que se diferencia de los otros individuos. Tres, finalmente:

Como no son “dados”, los individuos son contruidos (o producidos); y como no son “perfectos” en un sentido último, son activos, o productivos. Pero su construcción implica siempre, además de su actividad, una previa, original conexión con otros individuos, no sólo una reciproca adaptación del individuo y su entorno, o del “interior” y el “exterior”, sino más bien procesos de individuación e individualización recíprocos e interconectados o interdependientes. (Balibar, 2009, p.18)

A partir de estas precisiones de Balibar, la comunicación puede entenderse en clave spinozista como un proceso activo de individuación, que no opera una reducción de las partes a un todo -de ahí el concepto de transindividualidad-, sino que apoyado en la individualización de las partes o individuos componentes, produce individuos compuestos, capaces de establecer una comunidad sobre la base de la multiplicidad.

Partiendo de esta concepción sobre la composición de individuos colectivos puede comprenderse la producción de comunidad, en términos de Diego Tatián (2001), como un proceso activo por el que los seres singulares toman parte en una totalidad dinámica, parcial, abierta e inclusiva. De modo similar, Torrano y Torres (2010), entienden la transindividualidad como una condición necesaria para concebir la comunalidad, definida, según Negri y Hardt, como la vida en común, en discrepancia con la noción tradicional de comunidad como una entidad preconstituida, como una unidad moral o nación. Mediante la interacción, cooperación y comunicación se produciría un «entre» los individuos, transversal e irreductible a cada uno de ellos, que sería constitutivo de la vida en común. Este proceso implicaría un desplazamiento político desde el modo estatal vigente, caracterizado por relaciones interindividuales, en las que se da un mero intercambio entre individuos, a las relaciones transindividuales propias de la comunalidad, entendida como el verdadero modo de la vida colectiva (Torrano y Torres, 2010). En esta acepción de la verdad como emanación de lo común notamos convergencias con el pragmatismo semiótico de Charles Sanders Peirce.

2.1.1.3. Semiosis, comunicación y verdad

Peirce no creía en las certezas de la conciencia aislada ni en la verdad dada en las intuiciones. Según su concepción todo conocimiento deviene de un signo o conocimiento previo, y es en potencia cuestionable, falible, por la generación de futuros interpretantes. El signo obtiene su significado, tal como lo entendía Peirce, no de una esencia autodefinida, sino de sus relaciones con un objeto, cuyo lugar ocupa en el proceso semiótico (*standing for*), y de un interpretante para el cual lo representa (*standing to*). En el texto que fuera designado “El icono, el índice y el símbolo”, Peirce (2005) aportaba la siguiente definición de signo:

Algo que hace que alguna otra cosa (su interpretante) se refiera a un objeto al que él mismo se refiere (su objeto) de la misma manera, el interpretante llegando a ser a su vez un signo, y así hasta el infinito. (p.12)

Así como Spinoza afirmara que cada cosa singular es apodícticamente determinada a existir y obrar por relaciones de causalidad «*ad infinitum*», Peirce sostendría que cada signo es determinado a representar un objeto para un interpretante, en un proceso causal de semiosis potencialmente infinito. Este proceso semiótico, que Peirce buscó definir en términos lógico-formales universales, sin embargo, supondría respecto a sus intérpretes

humanas relaciones de comunicación y discusión en cuanto a su significado último. Para Peirce (1968) las existencias separadas de los hombres “se manifiestan por la ignorancia y el error” (párr.53), y para alcanzar la verdad, o al menos direccionarse racionalmente hacia ella, los individuos deben implicarse y cooperar, como investigadores, en una misma comunidad.

Según Marinés Bayas (2006) no asombra que en la obra de Peirce la noción de comunidad ocupe un lugar central, ya que en su filosofía dicha noción se encuentra estrechamente ligada a la de verdad y es comunitariamente como esta se alcanzaría. El aislamiento, el error, lo irracional y lo irreal, forman una serie de términos equivalentes en los escritos de Peirce, mientras que la comunicación, la verdad, lo racional y la realidad forman un conjunto de valores mutuamente implicados, comprendidos en su idea de comunidad. Escribía Peirce (1988) en “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades”:

Lo real, pues, es aquello a lo que, más pronto o más tarde aboca la información y el razonamiento, y que en consecuencia es independiente de los antojos tuyos o míos. Por lo tanto, el auténtico origen del concepto de realidad muestra que el mismo implica esencialmente la noción de COMUNIDAD, sin límites definidos y susceptible de un crecimiento indefinido del conocimiento. Y, así, aquellas dos series de cognición -la real y la irreal- constan de aquellas que la comunidad seguirá siempre reafirmando en un tiempo suficientemente futuro; y de aquellas que, bajo las mismas condiciones, seguirá siempre negando. (párr.47)

Este proceso asintótico de acercamiento a la verdad, es decir, al interpretante final del objeto dinámico, supondría a su vez un proceso de investigación incesante, en cuyo transcurso los miembros de la comunidad mantuvieran una fuerte intercomunicación y cooperaran en sus estudios, prestándose ayuda y estimulándose mutuamente. De acuerdo a Peirce (2001) en “La naturaleza de la ciencia”, mediante esta comunicación se alcanzaría potencialmente un punto en que los individuos estarían “completamente informados uno de las ideas del otro y del lenguaje que este hablara y se sentirían como hermanos” (párr.4). En consecuencia, la comunicación que mediaría el esfuerzo investigativo común no se reduciría a una transmisión instrumental de información, sino que implicaría la formación de un lazo afectivo entre los investigadores, asentado en la posibilidad de imaginarse cada quien en el lugar del otro. Además, cabe aclarar que, aunque Peirce (2001) asimilara el funcionamiento ideal de la ciencia al modo comunitario de colaboración, este último no

estaría limitado a la vida académica y al hacer especializado de los científicos, “sino que el concepto abarca a todos los seres capaces de razonar, actuales, posibles y futuros” (Bayas, párr.18, 2006).

En esta línea, de acuerdo a Carnicier Sospedra (2003), la noción peirceana de comunidad incluiría los siguientes componentes: La formación de un «nosotros» por identificación de los miembros, que redundaría en un sentimiento de pertenencia y compromiso. La cooperación como interdependencia y la subordinación de los fines individuales al bien común. La importancia del Sentido Común y la remisión a la comunidad como referencia de la validez de la experiencia. Finalmente, su concepción de la verdad como consenso intersubjetivo. En este sentido, Carnicier Sospedra (2003) sostiene que:

El presupuesto de una Comunidad epistemológica y práctica de carácter universal es evidente. Con todo lo dicho, el concepto Comunidad nos sirve también de puente en la filosofía peirceana entre los ámbitos de la filosofía teórico-epistemológico y la filosofía práctica. La capacidad lógica del individuo es inseparable de unas bases intersubjetivas en los ámbitos de la comunicación y de la actuación. (p.17)

Como notamos, lo puesto en común en el proceso comunicativo no se reduciría a razones, sino que abarcaría asimismo afectos e imaginaciones. Y esta capacidad de comunicar, según el modelo peirceano, encuentra sus condiciones de posibilidad en la estructura y función del signo, en cuanto el signo estaría conformado de tal forma que podría determinar igualmente una semejanza, una indicación o una convención. Según cual sea la función predominante en cada signo, siguiendo esa secuencia, se denominan Icono, Índice y Símbolo. En su escrito titulado “¿Que es un signo?” Peirce (1999) compendia en un párrafo las cualidades de estos tres tipos de signos:

Hay tres clases de signos. En primer lugar, hay *semejanzas o iconos*; que sirven para transmitir ideas de las cosas que representan simplemente imitándolas. En segundo lugar, hay *indicaciones o índices*; que muestran algo sobre las cosas por estar físicamente conectados con ellas. Tal es un poste indicador, que indica la carretera a seguir, o un pronombre relativo, que está situado justo después del nombre de la cosa que pretende denotar, o una exclamación vocativa, como “¡Eh! ¡Oye!”, que actúa sobre los nervios de la persona a la que se dirige y la obliga a prestar atención. En tercer lugar, hay *símbolos, o signos generales*, que han sido

asociados con su significado por el uso. Tales son la mayor parte de las palabras, y las frases, y el discurso, y los libros, y las bibliotecas. (párr.7)

A partir de Peirce, podemos pensar que las relaciones de comunicación acontecen de forma irreflexiva a nivel de los afectos -índices corporales involuntarios que determinan interpretantes a nivel inconsciente-, como también de forma deliberada a nivel de las imaginaciones -íconos por mímicas, imitaciones o representaciones estéticas- y de las razones -formuladas en palabras, frases y discursos-. Ahora bien, entre estos niveles de comunicación, para que los hombres puedan conformar una comunidad la imaginación cumpliría una función aglutinante.

La imaginación (la primeridad, la cualidad, lo icónico) posibilita un proceso en el cual, por la percepción de semejanzas en los otros seres humanos, podemos ponernos en su lugar, experimentar sentimientos similares y concebir razones análogas. Este proceso derivado de la capacidad imaginativa, había sido designado por Spinoza (2004) como «imitación afectiva», y concebido por Freud (1992d) en términos de una identificación por analogía o comunidad. Este mecanismo, retomando las palabras de Andacht (2008), nos “pone en contacto imaginativo con la alteridad, con el otro” (p.16), y en él residiría el posibilismo de la primeridad, en tanto “elemento que nos permita imaginarnos otros, y abandonar la excesiva constricción de una solitaria y claustrofóbica identidad” (p.12), entrando a su vez con aquellos otros en una “comunión imaginativa e imaginaria” (p.24). La imaginación implicada en los procesos comunicativos permitiría tanto la diferenciación de la propia identidad como la comprensión de los demás.

En consonancia, sería en el proceso activo de comunicación que los sujetos procuran conocer la verdad que los defina. Una verdad que no se afirma en convenciones pretéritas, sino que se atisba en el horizonte de un camino comunitariamente recorrido. Una verdad siempre puesta en entredicho por el paso del tiempo, en tanto los hombres producen incesantemente nuevas interpretaciones, reconsideran, resignifican y lanzan siempre hacia el futuro la piedra de toque de una verdad definitiva. Jürgen Habermas (1996) en su artículo “Charles S. Peirce sobre comunicación” expone la función sanción comunitaria respecto a la verdad:

En el ámbito del saber argumentativamente comprobado nos hemos tornado conscientes de la falibilidad de cualquier evidencia. Para atribuirnos, sin embargo, la verdad, necesitamos del punto de referencia compensatorio que representa la

opinión final. Verdaderas son aquellas afirmaciones que en el horizonte de una comunidad indefinida de comunicación volverían a confirmarse una y otra vez. (p.12)

Como propone Rodríguez Aguilera (2008), valiéndonos de la terminología peirceana podemos denominar «comunidad semiótica» a este modo de relación que no es sólo una idea abstracta de una posible comunicación entre mentes, sino también una comunidad histórica donde las dudas y creencias, las preguntas y respuestas, originan un crecimiento de las ideas como signos. Este intercambio de información no se limitaría a la humanidad, sino que se nutriría de nuestro trato directo, activo e inteligente con el entorno, expandiéndose a todo el cosmos. Por consiguiente, esta comunidad involucra relaciones tanto con la naturaleza -el medio ambiente- como con el medio socio-cultural del que somos parte. Nos encontramos aquí con una acepción de comunidad ilimitada que expone la condición histórico-política de las relaciones con nuestros congéneres humanos, a la vez que la implicación necesaria con el medio físico-natural, del cual, por nuestra misma constitución biológica, no podemos aislarnos.

Esta interdependencia ineluctable con los otros y con lo otro que nos compone devendría evidente en las condiciones de vida actuales. Según Rodríguez Aguilera (2008), por un lado, la degradación ecológica en curso ha llamado la atención sobre el carácter de “sistema vivo” del planeta entero, percibido hoy como el nicho ambiental de la humanidad. Por el otro, el proceso contemporáneo de globalización (tecnológica, financiera, política y cultural) ha despertado la percepción de la unidad cultural y de destino de la especie humana, por sobre las diversas tradiciones culturales y Estados nacionales, de manera que la persona individual divide su lealtad entre la comunidad cosmopolita y las comunidades que persisten asociadas a poderes particulares. Dadas las circunstancias, Rodríguez Aguilera (2008) advierte sobre la necesidad de producir una comunicación y un consenso sobre las tareas más urgentes a emprender por los Estados nacionales y las instituciones políticas y civiles globales. En esa dirección, el mismo concibe la idea de un «comunitarismo semiótico» como una formación política que permita “la superación del atomismo liberal individualista, en congruencia con las condiciones actuales del conocimiento social” (p.168).

2.1.1.4. Globalización, riesgo e inmunidad

En medio de esta problematización sobre la situación contemporánea, aparece la concepción de la realidad común como una comunidad global. Francesco Fistetti (2004)

advierte que, con el fin de los totalitarismos del siglo XX, la idea de comunidad experimentaría un nuevo impulso asociado a la aceleración de los procesos de globalización de la economía. Esta reanimación del interés por la problemática de la comunidad se daría en la misma fase histórica en la que entrara en crisis la noción moderna de soberanía del Estado. De forma paradójica, plantea Fistetti, así Europa como Estados Unidos se proponen actualmente edificar comunidades, respectivamente a escala continental e imperial-mundial, fundadas en el principio de la autoridad soberana.

Sin embargo, las dificultades para alcanzar este fin se tornan cada día más evidentes tanto en la Unión Europea *after Brexit* con el fortalecimiento de los partidos políticos nacionalistas de extrema derecha, como en Estados Unidos luego del triunfo de Donald Trump con sus consignas aislacionistas. La necesidad mundial de comunidad surgiría precisamente en el momento en que la vida humana se encuentra expuesta a descomunales peligros y amenazas: guerras, hambre, desastres ecológicos, migraciones. Sostiene Fistetti (2004): “La novedad con respecto al pasado consiste en que estamos en presencia de una sociedad mundial del riesgo, que multiplica y difunde las emergencias críticas sobre toda la cadena de las comunidades locales” (p.149).

El recurso a la comunidad surgiría entonces como una respuesta reactiva de resguardo ante la incertidumbre y el riesgo que presenta la supervivencia en el horizonte global. En consecuencia, se consolidaría la tendencia al tribalismo y al etnicismo, el impulso a encerrarse en la propia cultura y enfrentarse de manera resentida y hostil a los demás. Según Fistetti (2004), aquí se enraíza la obsesión por la identidad, con su correlativo imperativo de seguridad, a la que se haya expuesta cualquier comunidad. Esta percepción exacerbada del riesgo moviliza la búsqueda de chivos expiatorios, se trate extranjeros o de otros en general, actualizando la antítesis amigo/enemigo como contraste entre lo extraño y lo familiar, entre el nosotros y el ellos, entre el sí mismo y el otro. El reto que plantea esta multiplicación de identidades culturales sería lograr construir identidades colectivas o comunidades políticas nuevas, con estructuras constitucionales flexibles que pudieran dar voz a esas diferencias.

Para Fistetti (2004), se trata de alcanzar cada vez un justo equilibrio e interacción entre el universalismo y contextualismo, entre global y local, entre abstracto y concreto, para que las diferencias culturales, en vez de ser borradas, sean ampliamente valorizadas. La prioridad sería construir una mediación entre derechos universales y culturas

particulares, no sólo en los Estados Nacionales debilitados en su soberanía, sino principalmente en el ámbito de la comunidad global y sus instituciones supranacionales. Considera Fistetti (2004): “Sólo un universalismo de las diferencias -o sea, abierto y hospitalario ante las diferencias y la alteridad en general- podría corregir la deformación nomológica y etnocéntrica que ha afectado a la razón moderna en el trascurso de su historia” (P.168).

Los obstáculos en la construcción de este universalismo de las diferencias, sin embargo, no se acotarían a los trances de la globalización que los exacerba, sino que serían inherentes a la *immunitas* como contraparte necesaria de la *communitas*. Roberto Esposito (2007) discierne que si *communis* es quien debe desempeñar una función u otorgar una gracia, por el contrario, *immunis* es quien no ejerce un cargo o función, por lo que puede permanecer *ingratus*. Este puede conservar íntegra su propia sustancia mediante una exención de cargo. La comunidad estaría ligada al sacrificio de la compensación, mientras que la inmunidad implicaría el beneficio de la dispensación.

En su artículo “Comunidad y Violencia” (2009), Esposito advierte que ambos conceptos remiten al término *munus* del cual proceden etimológicamente, pero uno en sentido afirmativo y el otro en negativo:

Si la *communitas* se caracteriza por la libre circulación del *munus* -en su doble aspecto de don y veneno, de contacto y contagio-, la *immunitas* es aquello que lo desactiva, aquello que lo deroga reconstruyendo nuevos confines protectores hacia el exterior del grupo y entre sus propios miembros. (P.73)

De acuerdo a Esposito la modernidad se caracterizaría por la prevalencia de un paradigma inmunitario, en donde los individuos rehúsan otorgar la gracia del don, y aislándose evitan contraer la deuda y la afección que entraña la vida en común.

El contrato social, según lo concibieran Hobbes y Rousseau, respectivamente en los siglos XVII y XVIII, sería el instrumento para romper la unión comunitaria original, conjurando la amenaza de violencia mutua que esta implicara. Según Esposito (2007) este contrato se constituiría en el dispositivo de inmunización moderno, oponiéndose a la lógica del don: “contrato es ante todo lo que *no* es don, ausencia de *munus*, neutralización de sus frutos envenenados” (p.42). Sin embargo, la opción inmunitaria moderna no se realizaría gratuitamente, sino que comportaría un terrible precio: la denegación del *munus* supone la

abolición de toda relación social que no sea un intercambio vertical protección-obediencia. Lo que se sacrifica, advierte Esposito (2007), es precisamente el *cum* que es la relación entre los hombres, y en cierto modo a los propios hombres, paradójicamente, en función de su propia sobrevivencia: “Viven *en* y *de* su renuncia a convivir” (p.42). Este sacrificio sería inherente a la autoridad de Estado moderno, pues desde el instante de su constitución “el poder soberano desempeña su papel inmunitario de conservación de la vida manteniéndola siempre al borde de la muerte” (p.74). No obstante, el proceso de inmunización moderna sufriría una mutación radical desde el momento en que la política asumió como objeto de sus intervenciones la vida biológica de las poblaciones, estrategia que Foucault denominara «biopolítica». Esta intensificación de los procesos inmunitarios se manifestaría en la importancia creciente que adquirieran a partir de finales del siglo XVIII las políticas sanitarias, demográficas y urbanas. Como consecuencia de esta intervención biologicista, la política misma terminaría haciendo suyo un lenguaje médico o incluso quirúrgico, de modo que cualquier degradación posible del cuerpo social debiera ser prevenida a través de la eliminación de sus partes infectadas.

Este imperativo de seguridad, según Esposito (2009), recrudecería con la aceleración que impone al mundo contemporáneo la globalización: un proceso ilimitado, sin confines ni términos, “una totalidad fluida e invertebrada, destinada a empujar al mundo a una movilización perenne” (p.75). Esta dinámica implicaría, en los niveles geopolíticos, tecnológicos y financieros, respectivamente, flujos migratorios, informáticos y de capital, que circulan por todo el mundo en tiempo real. La comunicación y contaminación infinita entre los hombres propiciada por este proceso activaría, con más potencia que nunca, el dispositivo inmunitario. Mientras más se contactan entre sí grupos étnicos, religiosos o lingüísticos, invadiendo recíprocamente sus espacios, más aumentaría el impulso inverso hacia un nuevo localismo y cierre identitario.

Para Esposito (2009), los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 marcarían el inicio de una crisis inmunitaria, por la que el mecanismo victimario-sacrificial se propagaría a nivel global. Hoy más que nunca los derechos universales, especialmente el derecho a la vida, resultan desmentidos por millones de muertos de hambre, enfermedades y guerras. El mundo unificado actual asumiría la forma de un cuerpo biológico que requiere un cuidado intensivo, que no soporta tener heridas en alguna de sus partes sin manifestar repercusiones inmediatas en otras. Del mismo modo que el cuerpo individual, sostiene

Esposito (2009), es evidente que sin un sistema inmunitario el mundo no podría subsistir, pero sería necesario pensar la inmunidad más allá de su oposición a la comunidad, haría falta “volver a ese elemento -el *munus*, concebido como donación, expropiación, alteración- que mantiene unidos estos horizontes de sentido” (p.76). Esposito exhorta a pensar a la vez estos principios de unidad y diferencia, a ponerlos en tensión recíproca: debemos reconducir la comunidad a la diversidad y la inmunidad a la contaminación, como sucede en nuestros cuerpos con los trasplantes de órganos, propiciados por la denominada tolerancia inmunitaria.

Nikolas Rose, por su parte, en “¿La muerte de lo social? Re-configuración del territorio de gobierno” (2007) señala que la noción de las economías nacionales que en el siglo XIX fueron la base para la delimitación de lo social, comenzaría a cuestionarse a partir de mediados del siglo XX debido a dinámica de la globalización. En consecuencia, se registraría la obsolescencia de la maquinaria política territorializada de los tradicionales partidos políticos. Particularmente, con la degradación del Estado de Bienestar -objetado por su ineficiencia, cargas y costos tanto por la izquierda como por la derecha- que fuera el emblema de las políticas sociales -la protección social, la justicia social, los derechos sociales, etc.- se debilitaría la idea de un gobierno de lo social, y, por consiguiente, lo social mismo como campo de intervención y de estudio. De modo correlativo se daría un cambio a nivel del sujeto de gobierno: los seres humanos a ser gobernados dejarían de concebirse como ciudadanos con derechos y obligaciones en relación a la sociedad, para considerarse como individuos activos, vinculados por relaciones de lealtad y responsabilidad a sus seres cercanos, con los que comparten un destino. Cada sujeto estaría situado ahora en múltiples redes -heterogéneas y superpuestas- de inversión y preocupación por uno mismo, por la propia familia, vecindario, lugar de trabajo. Este nuevo *ethos* de gobierno que Rose (2007) denominara «liberalismo avanzado» implica nuevas relaciones entre las estrategias para el gobierno de los otros y las técnicas para el gobierno de sí, que tienen por centro la comunidad como una nueva forma de obligación mutua.

La reconfiguración del territorio de gobierno en términos de comunidad tendría, según Rose (2007), tres características distintivas. La primera de ellas espacial, definida por una des-territorialización del espacio unitario de la nación como campo de gobierno: actualmente se pensaría en una diversidad de comunidades -morales, de estilo de vida, de compromiso, reales y virtuales- que dominan nuestra lealtad. El segundo rasgo distintivo

del viraje hacia la comunidad estaría dado por un cambio en el carácter ético. Mientras que en el gobierno de lo social el ciudadano debía responder sólo por sus actos individuales - inclusive por la lógica del mercado- el sujeto del gobierno por la comunidad se concibe involucrado en lazos de afinidad a una red circunscripta de otros individuos. Un tercer aspecto decisivo respecto a esta reconfiguración del territorio de gobierno concerniría a los modos de identificación colectiva. La comunidad propondría un modo de identificación más directa y “natural” en comparación con el carácter remoto y “artificial” de la identificación social. Especifica Nikolas Rose (2007):

La comunidad de cada uno no es nada más -ni nada menos- que esas redes de lealtad con las que uno mismo se identifica existencial, tradicional, emocional o espontáneamente, en apariencia, más allá y por encima de cualquier valoración calculada, basada en el propio interés. (p.122)

En consecuencia, el gobierno a través de la comunidad implicaría un conjunto de estrategias para generar e instrumentalizar estas lealtades entre individuos y comunidades en beneficio de proyectos de regulación, reforma o movilización. De acuerdo a Rose (2007) estas estrategias se ponen en juego, e.g., en programas de seguridad, donde la vigilancia se desplaza desde la fuerza policial dependiente del gobierno central al auto-control comunitario; de promoción de la salud respecto al VIH-SIDA, donde se recurre a las comunidades homosexuales para difundir medidas de prevención en “grupos de riesgo”; de renovación urbana, en los cuales busca fomentarse el sentido de comunidad como medio para regenerar la trama humana y económica de barrios marginados.

Sin embargo, no todos los individuos formarían parte de una comunidad, ni toda comunidad sería considerada éticamente aceptable. La aplicación de estos programas implica, según Rose (2007), una recodificación de las prácticas divisorias entre afiliados y marginalizados. Los primeros serían los incluidos: los individuos y familias que cuentan con los medios financieros, educativos y morales para cumplir con su función de ciudadanos activos en comunidades responsables. Los segundos serían aquellos que no se consideran afiliados a tales comunidades “civilizadas y sancionadas”, que no serían miembros de ninguna comunidad en absoluto, o quienes se consideran afiliados a alguna clase de “anticomunidad” cuya moralidad, conducta o estilo de vida supondrían una amenaza para el orden público. Especialmente, desde las dos últimas décadas del siglo XX, los cambios en la economía conducirían a la consolidación de una sociedad excluyente, con un tercio

de la población debajo de la línea de pobreza. Este proceso de marginación implicaría un cierre sobre sí mismas de las comunidades “respetables” que se aseguran contra cualquier riesgo aislándose física y espacialmente. La demarcación de estos límites, el trazado de fronteras entre los incluidos y excluidos, expone las limitaciones de la idea de una comunidad ilimitada en términos absolutos. Estas consideraciones nos introducen en una concepción restringida de la comunidad, que supone la distinción entre un colectivo de identificación y los otros no-afiliados.

2.1.2. Comunidad particular y localización: una concepción restringida

En primer lugar, en este subapartado damos cuenta de la distinción sociológica establecida por Tönnies (2001) entre comunidad y sociedad, la diferenciación de Weber (1978) entre relaciones comunales y relaciones asociativas, y los dos tipos de solidaridad, mecánica y orgánica, caracterizados por Durkheim (2012). Paso seguido, desde la psicología socio-comunitaria recuperamos el concepto de sentido de comunidad, según como fuera definido por Sarason (1974), y especificamos, siguiendo a McMillan y Chavis (1986), cuatro de sus componentes: pertenencia, influencia, integración-satisfacción de las necesidades y conexión emocional compartida.

2.1.2.1. Comunidad y sociedad, relaciones comunales y asociativas, solidaridad mecánica y orgánica

Esta acepción de la comunidad se haría presente desde la emergencia de la sociología en la distinción entre *Gemeinschaft* and *Gesellschaft*, trazada por Ferdinand Tönnies (2001). Según esta, *Gemeinschaft* (comunidad) refiere a las relaciones o lazos colectivos que tienen una vida orgánica real, mientras *Gesellschaft* (sociedad) alude a esos vínculos como una construcción puramente mecánica existente en la mente de los individuos. Todo tipo de coexistencia familiar, confortable y exclusiva, sería característica de la comunidad. Por su parte, la sociedad implica la vida en la esfera pública, en el mundo exterior. Esta estaría compuesta por individuos concebidos como átomos separados, en oposición a la comunidad que indicaría su vínculo necesario: “Olvidamos que vivir juntos es un hecho primario de la naturaleza; el aislamiento, la no-cooperación, es lo que necesita ser explicado” (2001:38). En la sociedad las relaciones se darían entre enemigos potenciales, que se asocian cada uno en vistas de su propio interés para intercambiar bienes y servicios.

De acuerdo a Tönnies (2001) nos hallamos dentro de la comunidad con nuestra familia, para bien o para mal, desde el momento en que nacemos, en tanto que a la sociedad entramos como en una tierra extranjera. Tenemos una comunidad de lenguaje, costumbres o creencias, pero una sociedad con fines comerciales o científicos. En un sentido universal podría hablarse de una comunidad que reúne toda la humanidad, como la Iglesia pretende ser. En contraste, por sociedad se entendería los individuos viviendo unos al lado de otros, pero independientes unos de otros. En tanto que la sociedad florecería en las ciudades, el sentido de comunidad sería más fuerte y vívido en el campo. Escribía Tönnies (2001): "Comunidad significa una vida genuina, perdurable juntos, mientras que la Sociedad es algo transitorio y superficial. Por consiguiente, la Comunidad debe ser entendida como un organismo vivo por derecho propio, en tanto que la Sociedad es un agregado y un artefacto mecánico" (p.19, traducción propia).

La mutua satisfacción de necesidades y la protección frente a los peligros del entorno estarían en la base de la comunidad. Cuanto más amenazada desde el exterior, más sus miembros se unirían para actuar y defenderse colectivamente. Según Tönnies (2001) en toda forma de coexistencia se presenta o desarrolla una manera de dividir y compartir deberes y placeres: el hábito derivado de esta cooperación tornaría más fácil y valorable la vida en conjunto. La unidad primaria de existencia, la comunidad de sangre, presente en los individuos ligados por lazos de parentesco, se desarrollaría en comunidad de lugar, promovida por la vida en proximidad con otros. Esta devendría a su turno comunidad de espíritu, por medio del trabajo en conjunto con un mismo propósito. La adición de este último elemento a los dos previos compondría de acuerdo a Tönnies (2001): "una verdadera comunidad humana en su más alta expresión" (p.28, traducción propia). Los tres tipos de comunidad estarían conectados con los otros por relaciones de espacio-tiempo, sin embargo, la comunidad de espíritu surgiría con relativa independencia de las dos anteriores.

Tönnies (2001) identifica el parentesco, la vecindad y la amistad como formas distintivas para describir esos tres tipos originales. En primer lugar, la casa constituiría la ubicación física y el cuerpo viviente del parentesco. El vínculo familiar se estrecharía al vivir bajo el mismo techo, compartir diariamente la mesa, disponer de las mismas provisiones y posesiones. En segundo, la vecindad sería el carácter general de vivir juntos en un pueblo. La proximidad de las casas, los terrenos comunes, incluso la ubicación de las propiedades

unas al lado de las otras, causan que las personas se encuentren, se acostumbren a las otras y desarrollen relaciones muy cercanas. En tercer lugar, la amistad o camaradería se formaría independientemente del parentesco y de la vecindad, estando condicionada y resultando de la semejanza de trabajos u opiniones. Tönnies llama «entendimiento mutuo» o «consenso» al sentimiento de ligazón recíproca entre los miembros de una comunidad. Este sería la fuerza que los mantiene unidos como partes de un todo. La base instintiva de este vínculo estaría reforzada por medio de la razón y la facultad del habla: de aquí resultaría la «ley» de la comunidad, lo que sus miembros respetan como verdadero. Afirma Tönnies (2001):

El entendimiento mutuo descansa en el íntimo conocimiento mutuo de un otro, reflejando el interés directo de un ser en la vida del otro y la disposición a compartir sus alegrías y tristezas. Tal entendimiento se torna más probable cuanto mayor es la semejanza de procedencia y experiencia, o cuanto más las disposiciones naturales, caracteres, y formas de pensar de las personas se parecen o complementan entre sí. (p.33, traducción propia)

Para Tönnies (2001) el verdadero órgano de entendimiento mutuo es el lenguaje. Por medio de gestos y sonidos emitimos y recibimos expresiones de placer, dolor, miedo, deseo, entre otros sentimientos. La lengua materna refiere a la primera forma de comunidad, ligada a la sangre. La unidad de las voluntades humanas y la posibilidad de comunidad se fundarían, antes que nada, en las relaciones cercanas de sangre y en su mixtura, luego en la proximidad espacial, y, por último, en la proximidad mental y espiritual. Según Tönnies de esta secuencia que resulta en el entendimiento mutuo pueden extraerse tres leyes fundamentales de la comunidad: 1) Las personas próximas desarrollan afecto y se acostumbran mutuamente, se piensan y gustan comunicarse entre ellas. Esto es válido para familias, vecinos o amigos. 2) Hay entendimiento mutuo entre aquellos que se tienen afecto o se aman. 3) Aquellos que se quieren y entienden mutuamente permanecen juntos y organizan su existencia compartida.

Tönnies (2001) denomina «concordia» o «espíritu de familia» al sentido de integración y unanimidad de la comunidad. Esta consiste en el agregado de voluntades que gobierna una comunidad, que es natural como el lenguaje y contiene múltiples concepciones reguladas a través de sus normas. Mientras que el entendimiento mutuo operaría entre individuos, la concordia sería la fuerza y el carácter del todo. Ambos serían

la expresión de la realidad intrínseca de toda coexistencia genuina, donde la gente vive y trabaja en conjunto. Del consenso y la concordia emanaría un acuerdo tácito sobre los deberes y privilegios, sobre el bien y el mal, contrario a un arreglo legal o contrato. Mientras los contratos legales son producidos artificialmente, con términos y condiciones claramente definidos, el genuino entendimiento mutuo sería por su propio carácter espontáneo y silencioso, pues su contenido es insondable y no puede ser comprendido en palabras: “Entendimiento y concordia crecen y florecen cuando las condiciones son adecuadas para los mismos, de semillas que ya están ahí” (Tönnies, 2001, p.35, traducción propia).

Teniendo en cuenta la distinción formulada por Tönnies, en *Economía y Sociedad* (1978), Max Weber diferencia entre relaciones sociales comunales y asociativas. De acuerdo a este, pueden llamarse relaciones comunales (*Vergemeinschaftung*) aquellas en las cuales la orientación de la acción social está basada en un sentimiento subjetivo de las partes, sea afectivo o tradicional, de que pertenecen a un conjunto. Por su parte, pueden denominarse relaciones asociativas (*Vergesellschaftung*) aquellas en las cuales la orientación de la acción social descansa en un ajuste de intereses racionalmente motivado o un acuerdo similarmente motivado, con independencia de que las bases del juicio racional sean valores absolutos o razones de conveniencia.

Para Weber (1978) los casos puros de las relaciones asociativas son: 1) El intercambio racional de libre mercado, que constituye un compromiso de intereses opuestos, aunque complementarios. 2) La asociación puramente voluntaria basada en el interés propio de sus miembros. 3) La asociación voluntaria de individuos motivada por una adhesión a un conjunto de valores absolutos comunes, por ejemplo, una secta racional, cuando no se desarrollan intereses emocionales o afectivos, sino sólo se persigue una causa. A su vez, las relaciones comunales podrían apoyarse en varios tipos de bases afectivas, emocionales o tradicionales, e.g., hermandades religiosas, una relación erótica, una relación de lealtad personal, una comunidad nacional, e incluso el *esprit de corps* de una unidad militar. El caso típico estaría ilustrado por la familia, pero la gran mayoría de las relaciones sociales tendrían en distinto grado esta característica, mientras que estarían al mismo tiempo en cierto grado determinadas por factores asociativos.

Las relaciones comunitarias se caracterizarían, de acuerdo a las interpretaciones usuales, por un mínimo grado de conflicto, aunque implican coerción en tanto existan diferencias de fuerza entre sus miembros. En la otra mano, las relaciones asociativas

usualmente consisten en un compromiso entre intereses rivales, donde sólo se ha intentado o logrado eliminar una porción de las ocasiones o medios de conflicto. Sin embargo, Weber (1978) problematiza esta oposición advirtiendo que toda relación tiene en distinta medida elementos comunales y asociativos. Asimismo, las cualidades, situaciones y modos de comportamiento comunes no implicarían la existencia necesaria de un tipo de relación comunal -ni la raza ni el lenguaje-, sino exclusivamente el sentimiento de pertenencia a un mismo conjunto.

En esta línea, tanto la distinción de Tönnies ente comunidad y sociedad, como la de Weber entre relaciones comunales y asociativas, muestran ciertas coincidencias con la diferenciación que Émile Durkheim realizara en *La división del trabajo social* (2012) entre los tipos de solidaridad mecánica y orgánica. Por solidaridad Durkheim entiende la unidad o contribución a un objetivo común, la cohesión o fortaleza de los lazos sociales. La solidaridad mecánica procedería de una proporción elevada de estados de conciencia comunes -creencias, normas y valores- que torna a los individuos semejantes e intercambiables entre sí. En este tipo de solidaridad la cohesión se daría por la igualdad de sus componentes, como en los objetos inertes. La misma sería predominante en las sociedades tribales, con una incipiente división del trabajo: “Y son sociedades donde un núcleo compacto de creencias (normalmente religioso) define de manera precisa (es decir, no ambigua ni sometida a ‘interpretación’) lo verdadero y lo falso, lo aceptable o inaceptable, lo sagrado y profano” (Cristiano, 2010, p.111).

A su vez, la solidaridad orgánica procedería de la diferenciación y autonomización de los estados de conciencia de los individuos. En esta clase de solidaridad la cohesión estaría asegurada por la diferencia entre las partes que aportan algo distinto al conjunto, como en las estructuras complejas de los organismos vivos. La misma sería característica de las sociedades contemporáneas, con una división del trabajo desarrollada: “En el caso de la solidaridad orgánica la autonomía del individuo es incluso necesaria, porque es sobre ella que se edifica la diversidad que hace posible la división de funciones” (Cristiano, 2010, p.114). Más allá del uso estricto de los términos de acuerdo a Durkheim, puede pensarse la actuación conjunta y la tensión entre ambos tipos de solidaridad. En todo caso, si bien es cierto que las sociedades ligadas únicamente por una solidaridad orgánica pueden tornarse anómicas, esta distinción advierte también sobre el peligro de homogenización y cierre identitario de las comunidades unidas exclusivamente por un tipo de solidaridad mecánica.

2.1.2.2. Sentido de comunidad: pertenencia, influencia, integración-satisfacción de las necesidades y conexión emocional compartida

Posteriormente, desde la psicología social-comunitaria las condiciones para la cohesión de un colectivo serían problematizadas mediante el concepto de «sentido de comunidad». Este sería definido inicialmente por Seymour Sarason como “una experiencia subjetiva de pertenencia a una colectividad mayor, formando parte de una red de relaciones de apoyo mutuo en la que se puede confiar” (Maya Jariego, 2004, p.3). Esta valoración personal se fundaría en la percepción de similitud con otros, el reconocimiento de la interdependencia con estos, la voluntad de cumplir con sus expectativas y el sentimiento de que se forma parte de una estructura más extensa, estable y fiable. La comunidad sería esa red de contención donde el sujeto deposita su confianza. De acuerdo a Maya Jariego esta noción general puede aplicarse a diversos modos de agrupamiento o convivencia. Una clasificación básica distinguiría entre la comunidad entendida como una localidad (una ciudad, una zona, un barrio), y la comunidad entendida como un grupo relacional (asociaciones profesionales, religiosas, educativas, foros de internet, grupos de autoayuda). El punto de convergencia sería considerar las comunidades como meso-estructuras ubicadas entre los niveles micro y macro-social.

Partiendo de los desarrollos de Sarason, una definición que amplía y especifica el concepto de sentido de comunidad es la propuesta por McMillan y Chavis (1986):

El sentido de comunidad es un sentimiento que los miembros tienen de pertenencia, un sentimiento de que los miembros son importantes para los demás y para el grupo, y una fe compartida en que las necesidades de los miembros van a ser satisfechas a través de su compromiso a estar juntos. (p.9)

Esta definición consta de cuatro elementos que los autores puntualizan: pertenencia, influencia, integración-satisfacción de las necesidades y conexión emocional compartida.

La pertenencia o afiliación es referida como el sentimiento de ser parte de un grupo o de compartir un sentido de afinidad personal. Esta implicaría asimismo el trazado de límites o fronteras, esto supone que ciertas personas pertenecen y otras no. Estos límites dotarían a los miembros de la seguridad emocional requerida para manifestar sus sentimientos y sus necesidades y desarrollar intimidad. La función de las fronteras sería

especialmente relevante en las comunidades barriales. Estas definen quien está adentro y quien afuera, aunque sólo sean reconocidas por los residentes del vecindario. Las mismas serían además una fuente de protección contra las amenazas del entorno. Según McMillan y Chavis estas barreras separan un «nosotros» de un «ellos», y alivian la ansiedad delimitando en quien se puede confiar. El sentimiento de aceptación y la identificación entre los miembros serían procesos asociados a la pertenencia, que se evidenciarían en las afirmaciones recíprocas “este es mi grupo” y “yo soy parte del grupo”. También la inversión o implicación personal contribuiría al sentimiento de pertenencia, cuando los individuos consideran que por su esfuerzo se han ganado un lugar en el grupo, lo que torna la afiliación más significativa y valorable.

La existencia de un sistema común de símbolos terminaría de sellar la pertenencia. El mismo cumpliría un papel importante en la creación y conservación del sentido comunidad, especialmente manteniendo los límites del grupo. La cualidad distintiva de los lazos sociales sería la naturaleza simbólica del comportamiento y la interacción. McMillan y Chavis (1986) recuperan la noción de símbolo como un signo cuyo valor o sentido es conferido por aquellos que lo usan. En consecuencia, comprender su sistema común de símbolos sería un requisito para comprender una comunidad. Los símbolos a nivel de un barrio podrían residir en su nombre, un hito o punto de referencia, un logo o un estilo arquitectónico. A nivel de una nación el idioma, los días que se conmemoran, la bandera, los himnos o el folclore.

La influencia, por su parte, sería un concepto bidireccional. En una dirección refiere a la capacidad de los miembros de afectar al grupo, de modo que este se vea atraído por aquellos. Inversamente, indica que la cohesión está supeditada a la capacidad del grupo de afectar a sus miembros. Estas fuerzas, sin embargo, trabajarían simultáneamente. Por una parte, existiría la presión del grupo por obtener la conformidad de sus miembros, pero al mismo tiempo, existiría una tendencia a la validación consensual por parte de los mismos. Esta implica una necesidad inherente a las personas de saber que las cosas que ven, sienten y entienden son experimentadas del mismo modo por otras, por lo cual actúan para obtener retroalimentación y reaseguro de que lo que ellas perciben es real y que es percibido del mismo modo por las demás. En consecuencia, la fuerza hacia la conformidad sería transaccional, proviniendo tanto de las personas como del grupo: “Así, el comportamiento uniforme y conformista indica que el grupo está operando para validar

consensualmente sus miembros como también para crear normas grupales” (McMillan y Chavis, 1986, p.11, traducción propia). Sin embargo, la necesidad de algunas personas de escapar a la conformidad de la comunidad para expresar su libertad individual, según McMillan y Chavis, advierte sobre la importancia de fomentar comunidades que puedan apreciar las diferencias de sus miembros. Por otra parte, la participación en asociaciones intermedias potenciaría tanto la satisfacción e integración de los individuos como su poder o influencia frente al Estado.

La integración y satisfacción de las necesidades -o refuerzo- compondrían la motivación del comportamiento. Para que cada grupo mantenga un sentido positivo de unidad la asociación individuo-grupo debe ser gratificante para sus miembros. McMillan y Chavis (1986) identifican distintos tipos de refuerzos, entre ellos el *status* de ser un miembro, que el grupo sea exitoso, y la contribución de las aptitudes de los demás para el logro de los fines individuales. Sin embargo, además de la capacidad de satisfacer las necesidades, es necesario un criterio para priorizar cuales y cuando habrán de colmarse: los valores compartidos conformarían este criterio de orientación. Nuestra cultura y nuestra familia nos enseñan un conjunto de valores personales, que indican nuestras necesidades afectivas e intelectuales y el orden en el cual atenderlas. Cuando personas que comparten valores se encuentran, advierten que tienen necesidades y prioridades similares, promoviendo la creencia en que juntos sería más fácil lograr sus objetivos. Por lo tanto, los valores compartidos proveerían una fuerza integrativa que da cohesión a las comunidades.

La conexión emocional compartida es el cuarto elemento que McMillan y Chavis (1986) consideran constitutivo del sentido de comunidad. La misma estaría basada principalmente en una historia compartida. No sería imprescindible que los miembros del grupo hayan participado en esta historia para poder compartirla, pero sí que se identifiquen con ella. La participación de los miembros en eventos compartidos podría facilitar o inhibir la fortaleza de la comunidad. Para que exista una conexión emocional sería necesario que sus miembros se contacten e interactúen asiduamente de manera positiva y productiva, que se reconozcan los recursos, tiempo y energía invertidos por cada uno y que se desarrolle entre todos un «lazo espiritual». Como los autores advierten, esta conexión emocional compartida ya estaría presente en la definición de *Gemeinschaft* planteada por Tönnies (2001).

Desde el último cuarto del siglo XX se constataría un declive del sentido de comunidad en las sociedades postindustriales desarrolladas. Maya Jariego (2004) indica que diversos estudios evidencian una merma en el compromiso cívico y el capital social. Este fenómeno se expresaría por el descenso de la participación electoral, de la afiliación a sindicatos, de la colaboración en asociaciones intermedias y del tiempo que los individuos comparten con sus vecinos. Sin embargo, simultáneamente se darían tendencias que contradicen esta visión categórica. En los últimos años habría aumentado el número de participantes en grupos de autoayuda, organizaciones no gubernamentales, voluntariados, agrupaciones feministas, ecologistas y distintas comunidades virtuales. Según Maya Jariego, una interpretación alternativa es que están cambiando los modos de participación, orientándose hacia comunidades que exigen un compromiso más débil: “No se estaría produciendo en ese caso la desaparición de la comunidad sin más, sino el surgimiento de nuevas formas comunitarias, caracterizadas por el auge del individualismo y la personalización de las prácticas sociales” (2004:2).

Además, de modo creciente, los individuos pertenecerían a múltiples comunidades, cuyos valores pueden entrar en contradicción. En las sociedades pluralistas existirían líneas de pertenencia transversales y cruzadas, que según Maya Jariego exponen la necesidad de un examen de la integración, diversidad o conflicto entre diversas comunidades. De acuerdo a McMillan y Chavis (1986) la estratificación de comunidades es una característica de las sociedades contemporáneas, donde las afiliaciones múltiples están basadas tanto en la territorialidad como en tradiciones; barrio, ciudad, estado, nación, y en lo que Durkheim (1993) llamara solidaridad orgánica; intereses, profesiones, religiones.

2.1.3. La relación entre comunidad limitada e ilimitada: dialéctica de la glocalización

En el mismo momento que la comunidad ilimitada de la globalización se torna evidente, nos encontramos con la multiplicación de comunidades limitadas, particulares, localizadas. Estas últimas componen aquella comunidad ampliada a la vez que se le contraponen: cuando la afirman la niegan, y la afirman al negarla. Esta dialéctica simultánea de la «glocalización» torna necesario considerar las limitaciones ético-políticas de la concepción de la comunidad como una realidad ilimitada, e inversamente, criticar los límites de las comunidades restringidas donde repulsan o discriminan. El análisis de la comunidad como una realidad ilimitada, por un lado, devela los peligros implícitos en las concepciones

de lo ilimitado como homogéneo, absoluto e inapelablemente impropio. La crítica de la comunidad como una realidad limitada, por otro lado, nos advierte sobre los males inherentes a la inmunización, a la defensa excesiva ante los riesgos del contacto, y al control obsesivo que mutila lo común en su afán de resguardarlo.

La problemática de la propiedad de lo común, *in extremis*, atraviesa y vertebrata ambas concepciones de la comunidad. La cuestión radica, alcanzado este punto, en si la comunidad es algo como una sustancia, y en caso de serlo a quién pertenece. La pregunta es entonces sobre el sujeto de la comunidad: ¿Es que existe un sujeto de la comunidad, o la comunidad no está sujeta de ningún modo, y, por lo tanto, es irrevocablemente impropia? El esbozo de una respuesta exige poner en tensión la categoría de sustancia-sujeto con la de propiedad público-privada.

Las concepciones de la comunidad como una sustancia o sujeto han sido profundamente criticadas. Roberto Esposito (2007) direcciona su invectiva contra la representación de la comunidad como una “subjetividad más amplia” presente en la filosofía neocomunitaria:

Lo que en verdad une a todas estas concepciones es el presupuesto no meditado de que la comunidad es una «propiedad» de los sujetos que une: un atributo, una determinación, un predicado que los califica como pertenecientes al mismo conjunto. O inclusive una «sustancia» producida por su unión. (p.22)

En esta acepción lo común se identifica con la propiedad étnica, territorial, espiritual de sus miembros. Para Esposito, por el contrario, la comunidad impone un sacrificio de toda propiedad, inclusive de la subjetividad, entendida como nuestra propiedad más propia. La comunidad sería lo radicalmente impropio. Esta concepción de la comunidad como una expropiación absoluta entraña, no obstante, un peligro en sus implicancias ético-políticas. Sin duda previene una apropiación arbitraria, unilateral de lo común, *i.e.*, conjura la propiedad privada. Pero, en contrapartida, consiente el costo de privar a la comunidad de su apropiación de la *res communis*. Esta desposesión de la comunidad se aproxima hasta el punto de confundirse con la concesión de la propiedad pública. Es entonces cuando nos ponemos en alerta. Pues nos advierte Toni Negri, la propiedad pública como la propiedad privada son dos artificios pergeñados para expropiar lo común de los hombres. La propiedad privada consiste en una apropiación de lo común por parte de uno solo, supone negar a los hombres su posesión común de lo que únicamente su cooperación puede

producir. La propiedad pública, por su parte, es lo que pertenece a todos y a nadie a la vez: en esa nada de la pertenencia edifica su imperio el Estado. Lo común librado a la nada es captado rápidamente por el capital privado o por el aparato público-estatal.

Es necesario entonces pensar en un sujeto de lo común: alguien que interpele a los poderes que procuran usurparlo y reclame su propiedad. Es preciso esgrimir, con Negri, que lo común al ser producido por todos, pertenece a todos. El enunciador colectivo que se proclama en nombre de lo común, según nuestra consideración, es un sujeto múltiple del inconsciente y de la historia. Es sujeto del sentido producido y de la producción de sentido. Es sujeto porque no es Absoluto, no es sólo Ego, no es el Uno de la conciencia sino la multiplicidad resultante de la escisión inconsciente. Es el sujeto inmanente de la historia, no sólo el sujeto trascendente *a priori* de la sensibilidad. Es el sujeto plural que se apersona en el nosotros, que reclama lo común como nuestro:

Nuestro común no es un fundamento, es nuestra producción, nuestra invención incesantemente recomenzada. «Nosotros»: el nombre de un horizonte, de un devenir. Lo común está ante nosotros, siempre, es un proceso. Somos ese común: hacer, producir, participar, moverse, compartir, circular, enriquecer, inventar, reactivar. (Negri y Revel, 2008)

La comunidad es un sujeto que produce lo común. La comunidad es lo común-compartido, es lo común como producto y como producción: es compartir y tomar parte en lo común. Es la comunidad ampliada que enuncia “Nosotros, los seres humanos”, que incluso se inscribe como parte del universo, o la comunidad restringida “Nosotros, los vecinos del barrio San Vicente”. En tanto que realidad ilimitada, la comunidad coincide con la sustancia misma como la concibe Spinoza. En cuanto que realidad limitada, es una de las múltiples afecciones o modos de ser de esa sustancia.

Puede llamarse multitud a la subjetividad que emerge de la dinámica entre singularidad y comunalidad (Negri y Hardt, 2004). Desde nuestra mirada, la comunidad es un sujeto múltiple que multiplica lo común: las singularidades al componerse en comunidad pueden preservar e incrementar su potencia de obrar, de lo contrario no compondrían una comunidad sino una masa homogénea e indiferenciada. En consecuencia, la comunidad como una realidad ilimitada implica la interrelación no la reducción de lo múltiple. Que la comunidad sea ilimitada supone antes que nada que siempre es inacabada: no es reducción ni clausura del sentido. En contrapartida, es necesario denunciar la ilusión tras el

cierre inmunitario de las comunidades restringidas. Para Peirce como para Spinoza, ese cierre sobre uno es la fuente de toda ilusión o idea inadecuada. Que toda comunidad sea ineluctablemente inacabada implica que es dinámica. A su vez, que una comunidad preserve cada singularidad que la compone supone conflicto. Estas cualidades, dinámica y conflicto, son inherentes a la comunidad en tanto resiste masificarse.

Un ente aislado e inmutable es pura entelequia: sólo en el devenir común se accede a la verdad. El criterio de esa verdad puede ser la comunidad ilimitada como una idea reguladora, o cada comunidad restringida como un intérprete situado cronotópicamente. En este punto la operación de Bajtín es clave: tanto los *a priori* de espacio-tiempo como las analogías kantianas de la experiencia son materializadas e historizadas. El principio de la sucesión en el tiempo según la ley de la causalidad en Bajtín se troca en la regla del encadenamiento de los enunciados. El principio de la simultaneidad según la ley de la acción recíproca general o «comunidad» en Bajtín se permuta en la regla de la interacción discursiva. Negri y Hardt (2004) recuperan el dialogismo y la polifonía bajtinianas como paradigma de la multitud.

Desde nuestra mirada, la comunidad designa la lógica de la acción recíproca que - en tanto *res communis*- produce el sentido. Tal sentido, entendemos, no se puede determinar *ex ante* extrapolando una concepción teórica ampliada o restringida de la comunidad, sino que requiere el análisis de las producciones discursivas en las que cada comunidad se representa a sí misma y a su contexto. En este punto, consideramos apropiado pensar las comunidades desde su asunción de una posición subjetiva de enunciación, mediante la cual se apropian de lo común, entrando en tensión con otras comunidades y con su filiación a la comunidad global. Mediante el análisis discursivo caso por caso podríamos identificar el funcionamiento concreto de la dialéctica global-local.

2.2. Enunciador Colectivo. La comunidad como sujeto colectivo de enunciación

¿Cuál es entonces el sujeto de nuestra investigación? Sujeto en dos sentidos, en tanto tema y protagonista, como refiere Eco (2005) en su *Tratado de Semiótica General*. Nuestro trabajo de indagación se dirige a registrar los índices de un enunciador colectivo: cierta comunidad. La identidad semiótica que nos interesa rastrear en el plano del enunciado se definiría por lo «común-compartido» en el discurso de los sujetos entrevistados y en los documentos analizados. Prestamos especial atención allí donde los enunciados refieren un «nosotros» que se dirige a la instancia de la enunciación. Admitimos

que la lengua en su uso parta de un acto individual, como la definiera Émile Benveniste (1979) “La enunciación es este poner a funcionar la lengua por un acto individual de utilización” (p.83), pero entendemos que por el mismo puede indicarse un enunciador individual tanto como, o distintamente, un enunciador colectivo.

Aun en una misma alocución pueden construirse sucesivamente enunciadores distintos. En el discurso se emplean varios enunciadores que poseen configuraciones y características singulares y distintivas: “Distinguimos entre enunciadores individuales, cristalizados en las marcas lingüístico-discursivas de 1º persona singular (‘yo’), y colectivos, cuyas marcas lingüístico-discursivas corresponden a las de 1º persona del plural (‘nosotros’)” (Unda, 2005, p.76). Aquí se despliegan ciertas cuestiones en cuanto a las circunstancias, condiciones y estrategias de enunciación, a las que la interpretación puede acceder en el análisis del enunciado, referentes a la opción en cada caso por la apelación a cada tipo de enunciador. En otra ocasión hemos notado (Pérez Castellano, Rodríguez Amieva, 2012) que allí donde aparecía en el discurso de los entrevistados el índice de primera persona del singular, refería específicamente a sus trayectorias singulares, recorridos individuales y *habitus* adquiridos, mientras que la enunciación de un nosotros se daba allí donde habría sementado un conjunto, ya sea un grupo o una comunidad, con determinadas prácticas y saberes compartidos.

Incluso en ocasiones en que no se interpela al entrevistado sobre las experiencias comunes, sino sobre su trayectoria particular, pueden surgir indicadores de un enunciador colectivo. Marie-Cristine Doran (2000) en un estudio sobre el discurso de los pobladores de Chile en relación a la política, señalaba: “En el caso de los relatos de vida de los pobladores, se destaca la presencia de un enunciador que casi siempre es un «nosotros», es decir un enunciador colectivo” (p.9). La presencia del enunciador «nosotros» sería dominante aun en un contexto en que a cada persona es exhortada a contar su vida personal. Así la referencia a un colectivo de enunciación aparece mediando, contrastando o confirmando, los enunciados surgidos del sujeto singular.

2.2.1. Del sujeto afásico al sujeto parlante

Hasta aquí nos hemos referido al enunciador del discurso, pero ¿Qué clase de sujeto se evoca como tal? Eco (2005) fue tajante al respecto; metodológicamente desde la disciplina semiótica solo puede accederse al sujeto construido en el discurso:

La semiosis es el proceso por el que los sujetos empíricos comunican y los sistemas de significación hacen posibles los procesos de comunicación. Los sujetos empíricos, desde el punto de vista semiótico, solo pueden identificarse con manifestaciones de ese doble aspecto (sistemático y procesal) de la semiosis. Esta no es una afirmación metafísica: es una hipótesis metodológica [...] la semiótica se ocupa de los sujetos de los actos semióticos y dichos sujetos o bien pueden definirse en función de estructuras semióticas o bien, desde este punto de vista, no pueden definirse en absoluto. (p.424)

Dice Eco (2005), el sujeto humano del acto de expresión debe considerarse como uno de los posibles objetos de referencia de un mensaje, y en tanto tal, corresponde que sea estudiado por las disciplinas físicas o psicológicas.

Abriendo posibilidades a la superación de los límites de la disciplina semiótica, en un artículo titulado "El Sistema y el Sujeto parlante", Julia Kristeva (2002) plantearía una postura distinta y distante de la sostenida por Eco. Según su concepción, si la semiótica quiere franquear los márgenes del análisis de los sistemas que reproducen la significación, las prácticas que favorecen la cohesión, el contrato social, deberá abordar al mismo tiempo las áreas de transgresión y transformación social de la significación. La investigación semiótica habría alcanzado un punto crucial donde sería posible que se despliegue como crítica a sus propias presuposiciones. Para Kristeva (2002) no debe consentirse que la semiótica sea una mera aplicación a las prácticas significantes del modelo lingüístico o cualquier otro modelo. De acuerdo a esta, la *raison d'être* de la semiótica debe consistir en identificar la coacción sistemática dentro de cada práctica signifiante, recurriendo con este propósito a modelos originales o prestados, "pero sobre todo, en ir más allá de eso, para especificar aquello que cae por fuera del sistema y caracteriza como tal la especificidad de dicha práctica" (p.4). Desde el punto de vista de la autora, la crítica a esta "semiología de los sistemas" sólo es posible partiendo de una teoría del sentido que sea necesariamente una teoría del sujeto parlante.

En este punto es donde los desarrollos propios de la semiótica deben requerir, plantea Kristeva, las conceptualizaciones que desplegara respecto al sujeto y a la significación la revolución psicoanalítica. Esta es la que nos permitiría dejar atrás al individuo, Ego trascendental de los sistemas, para aprehender al sujeto parlante como un sujeto dividido por su inconsciente, atado a un cuerpo y a una historia, impulsado por

deseos y limitado por restricciones sociales: “Siguiendo este último camino, la semiología o -tal como he sugerido llamarlo- el semanálisis, concibe el sentido no como un signo-sistema sino como proceso significante” (Kristeva, 2002, p.5). La presencia del genotexto -sistema del lenguaje- dentro del fenotexto -sistema significante como competencia/rendimiento- se halla indicada según Kristeva (2002) por lo que llama una disposición semiótica; esta estaría dada, en el caso de una práctica significante, por las múltiples desviaciones respecto a las reglas gramaticales del lenguaje. “Estas variaciones pueden ser descritas parcialmente por medio de los llamados procesos primarios (desplazamiento, condensación -o metonimia, metáfora), transversales a los procesos lógico-simbólicos que funcionan en las síntesis predicativas hacia el establecimiento del sistema del lenguaje” (p.6). A estos mecanismos se agregarían la compulsión por la repetición, como también las operaciones propias de la topología, que puedan establecer funciones entre el código significante y el cuerpo fragmentado del sujeto parlante, de sus acompañantes familiares y sociales.

Esta disposición semiótica implica por lo tanto la capacidad de cambio del sujeto parlante, su potencia para innovar el orden al que se somete, su posible transgresión de las fronteras lógico-lingüísticas de una ley simbólica mediante nuevas cadenas significantes destinadas a modificarla. Sostiene Kristeva (2002) que la semiótica sólo con base en una teoría del sujeto parlante como sujeto de un proceso heterogéneo puede mostrar que lo que permanece por fuera de su modo de operación metalingüística -un resto, pérdida o falta- es lo que en el proceso del sujeto parlante comporta el momento cuando “el sujeto es puesto en acción, puesto a prueba, ejecutado: una heterogeneidad, respecto del sistema, que opera dentro de la práctica y es propensa -si no es vista por lo que es- a ser reificada en una trascendencia” (p.8). La semiótica puede así establecer la lógica heterogénea de las prácticas significantes y por medio de su sujeto localizarlas en relaciones de producción históricamente determinadas. Para esto, según Kristeva (2002):

[...] el sujeto del metalenguaje semiótico debe, aunque brevemente, ponerse a sí mismo en cuestión, debe emerger del caparazón protector del ego trascendental y restaurar su conexión con la negatividad pulsionalmente gobernada, aunque también social, política e histórica, que desgarrar y renueva el código social. (p.10)

Este sujeto devendría entonces sujeto del inconsciente y de la historia. Jacques Lacan en su escrito “La subversión del sujeto y la dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” elucida qué clase de sujeto sería este, en tanto su inconsciente estaría

estructurado como un lenguaje. Desde la definición estrictamente lingüística del Yo [Je] como significante este no sería nada “sino el shifter o indicativo que en el sujeto del enunciado designa al sujeto en cuanto habla actualmente” (Lacan, 2008b, p.761). El sujeto que habla, el enunciador, desaparecería tras su discurso, pero no sin dejar huellas en el mismo de su posición en la enunciación. El enunciado muestra lagunas, lapsus, sinsentidos, que solo pueden acceder a su significación en referencia al sujeto de la enunciación. Pero esa misma distancia entre lo que el sujeto dice y la posición en que se sitúa para decirlo, indica de que clase de sujeto estamos hablando, pues no se trataría de aquel que puede identificarse plenamente con aquello que enuncia. Esa distancia no sería accidental sino constitutiva, y no consistiría simplemente en una vacancia, sino que implicaría una intercesión, una barrera, una interrupción. Es el sujeto el que se vería escindido en esa distancia entre su posición de enunciante y su discurso como enunciado.

Es bien conocida la definición que diera Lacan (2008b) del significante: “un significante es lo que representa al sujeto para otro significante” (p.799). Mas este significante, por el cual todos los otros significantes significan al sujeto, restaría siempre impronunciable. Sería lo que define escapando a la definición; únicamente dejaría como muestra de su existencia huellas en el discurso del sujeto, del cual se puede inferir que ciertas operaciones han sido ejecutadas. Estas operaciones son las que describe el Psicoanálisis, desde la represión fundante del psiquismo hasta la censura impuesta por el preconsciente al material reprimido, como las operaciones de mediación o transformación, básicamente la condensación y el desplazamiento, por las cuales este contenido se presenta a la conciencia transfigurado en representaciones aceptables. El significante que significa al sujeto permanecería sin definición en tanto no se obtiene en la neurosis una verdad última en el Otro, que también se encuentra atravesado por el inconsciente. Como sostuviera Freud (1991e) en “Tótem y Tabú”, el padre ha muerto, o como afirmara Lacan en reiteradas ocasiones, “No hay un Otro del Otro”. La falta del sujeto consistiría en esta ausencia de un destinador final: sería sólo la incesante remisión del sujeto a la pregunta sobre su ser lo que lo reenvía cada vez tras el objeto de su enunciado.

Hemos dicho que en el enunciado del sujeto pueden hallarse los índices de su constitución psíquica, pero al mismo tiempo pueden rastrearse en este las condiciones de producción de su subjetividad. Por esta segunda vía es por donde se accede al sujeto en su historicidad. En su enunciado el sujeto nos habla de las condiciones de producción

económica, reproducción social y relaciones político-ideológicas en las que se sitúa y por las cuales se ve atravesado. En su artículo "Entre la producción de subjetividad y la constitución del psiquismo" Silvia Bleichmar (1999) especificaba:

Diferenciar entre condiciones de producción de subjetividad y condiciones de constitución psíquica puede definirse en los siguientes términos: la constitución del psiquismo está dada por variables cuya permanencia trasciende ciertos modelos sociales e históricos, y que pueden ser cercadas en el campo específico conceptual de pertenencia. La producción de subjetividad, por su parte, incluye todos aquellos aspectos que hacen a la construcción social del sujeto, en términos de producción y reproducción ideológica y de articulación con las variables sociales que lo inscriben en un tiempo y espacio particulares desde el punto de vista de la historia política. (p.4)

De este modo, retomando a Althusser (1988) cuando sostenía que la ideología interpela a los individuos como sujetos, Pêcheux (2016) considera que los sujetos son interpelados en sujetos hablantes, en sujetos de su discurso, por las formaciones discursivas que representan en el lenguaje las formaciones ideológicas correspondientes. Estas formaciones discursivas determinarían lo que cada sujeto puede e incluso debe decir: "la interpelación del individuo en sujeto de su discurso se efectúa mediante la identificación (del sujeto) con la formación discursiva que lo domina (es decir, en la cual se constituye como sujeto)" (p.145). En esta línea Courtine (1998) sostiene que el espacio del enunciador sólo en apariencia está vacío, porque de hecho se encuentra cubierto por el sujeto de saber propio de una formación discursiva dada. Este espacio se constituiría mediante una identificación, en que los sujetos enunciadore encuentran en dicha formación los elementos de saber: "preconstruidos de los cuales se apropian como objetos de su discurso, así como las articulaciones entre esos elementos del saber que aseguran una coherencia intradiscursiva a sus objetivos" (p.23).

En consecuencia, se concibe la «posición de sujeto» como una relación determinada que se establece en una formulación entre un sujeto enunciadore y el sujeto de saber de una formación discursiva dada (Courtine, 1998). Este último sería una especie de Ideal del Yo de una época, el sujeto universal de la ciencia y la moral relativo a una formación discursiva dada. No obstante, la identificación que establece cada posición de sujeto tendría modalidades variables, produciendo distintos efectos que pueden

identificarse mediante un análisis discursivo. En este punto entendemos que es posible reconocer la posibilidad de cada sujeto, individual o colectivo, de definir una posición singular desde donde cuestionar las prescripciones de una formación discursiva.

El empalme en la hiancia propia de la constitución psíquica de los múltiples atravesamientos institucionales, políticos e ideológicos en la producción de subjetividad, nos permite concebir un sujeto que, más allá de la reproducción del orden simbólico y material al que se ve subsumido, guarda en sí la potencia de su cuestionamiento y transformación. Así, de acuerdo a Farrán (2009) la lectura y nominación del punto sintomal, manifestado de modo efímero en un marco normativo que lo prohíbe y rechaza, “requiere de una intervención y tematización concreta, no digamos ya de un individuo sino de un sujeto que se autoriza en nombre propio a nombrar lo excluido y que al hacerlo marca otra necesidad” (p.4). Esta interpelación del orden establecido y su transformación no sería cuestión de pura contingencia, de alzar ni destino, sino que en el cruce de sus múltiples condicionamientos y de su cuestionamiento fundante, el sujeto encontraría el espacio, la libertad de movimiento necesaria para operar esta inversión. No se trata entonces, según Farrán (2009), de que el «sujeto constituyente» cree *ex nihilo* ni que solamente despliegue lo anteriormente formulado, “sino de tematizar y trabajar sobre esos movimientos de ida y vuelta, inversiones y subversiones entre lo viejo y lo nuevo, corte y sutura” (p.4).

2.2.2. Del acto individual de puesta en marcha de la lengua a las comunidades semióticas

En su *Curso de Lingüística General*, Ferdinand Saussure (2012) hacía referencia al sujeto en cuanto individuo, a su mentalidad o psiquismo. Este quedaba en los márgenes de la teoría, en cuanto su planteo soslayaba el estudio del habla individual y centraba sus análisis en la lengua como fenómeno social. Corviello y Sarem (2008) exhiben que: “Sin embargo, hay otra tradición saussureana: la Teoría de la Enunciación, que desarrolló una conceptualización mucho más eficaz, elaborada, precisamente, como una teoría de la subjetividad” (p.5). Émile Benveniste fue el más destacado de sus representantes, inaugurando el estudio del habla a partir del estudio del fenómeno lingüístico de la deixis, que diera pie a que se elaborara la noción de discurso como la puesta en funcionamiento de la lengua por parte de un sujeto emisor en una situación concreta de comunicación. “En esta teoría, el sujeto produce enunciados desde determinadas coordenadas espacio-temporales que constituyen su situación de enunciación, transformando la lengua en

discurso y dejando en él las marcas de su subjetividad e intersubjetividad con el receptor” (Corviello y Sarem, 2008, p.6). El sujeto se desdobra en tanto sujeto y objeto de su discurso; se produce a sí mismo en su discurso y representa el mundo del que forma parte, al mismo tiempo que lo construye. Ahora bien, esta noción de sujeto de la enunciación sería puramente individual, no reparando en la posibilidad de un sujeto colectivo de la semiosis social.

Aquí es donde afrontamos el requerimiento de elaborar una noción de sujeto que pueda abarcar la enunciación de un conjunto humano. En este sentido, Corviello y Sarem (2008) nos ofrecen un punto de partida al proponer una concepción de “un sujeto colectivo inmerso en comunidades semióticas” (p.6). Los sujetos integrarían redes semióticas comunitarias que posibilitan procesos inferenciales y comunicacionales, por los cuales se comparten experiencias, saberes y conceptualizaciones del mundo, y desde los cuales se expandirían los elementos innovadores. “Este sujeto colectivo recupera la experiencia del pasado; por lo tanto, implica, a la vez, la herencia saussureana, la memoria y la semiosis peirceana de la significación ya producida, y, por ende, asimilada y compartida, un conocimiento experimentado del mundo”. (Corviello y Sarem, 2008, p.8). Asimismo, como el hombre es un signo que se despliega en el tiempo, el sujeto colectivo acumularía su devenir, reuniendo el pasado en el representamen, el presente en el objeto y el futuro en el interpretante, en cuanto que toda experiencia nueva sería una construcción del futuro. El sujeto recuperaría la experiencia del pasado comunitario, a la vez que, compartiendo información pragmática con los miembros de su comunidad interpretativa, aportaría nuevas interpretaciones desde su perspectiva singular.

Estas consideraciones llevarían a Corviello y Sarem (2008) a proponer la noción de «comunidades semióticas», elaborada en base al concepto de comunidades lingüísticas: conjunto de personas que utilizan un lenguaje común “que, en su intersubjetividad e interacción discursiva, determinan a los individuos como sujetos que construyen espacios que se intersectan continuamente en el marco de sus experiencias sociales e institucionales” (p.9). Los procesos de producción de sentido estarían condicionados, en su capacidad creativa, por una comunidad que posibilitaría ciertas interpretaciones. Estas comunidades semióticas consistirían entonces en “conjuntos de individuos que comparten los mismos mecanismos de construir realidades, los mismos mecanismos de producir y

desarrollar procesos inferenciales y de conocerse a sí mismos y al mundo que integran” (Corviello y Sarem, 2008, p.10).

Hemos derivado entonces desde la cuestión del enunciadore a la interpelación sobre el sujeto, para aprehenderlo como sujeto cognoscente y a su vez parcialmente desconocido para sí mismo, en cuanto forjador activo de formas históricas, aunque siempre desde las condiciones de posibilidad que su historicidad le impone. Nos ocuparemos ahora de las herramientas semióticas que el análisis de sus enunciados nos brinda, para acceder a los índices de este sujeto barrado, histórico y colectivo como instancia de enunciación. Émile Benveniste, en *Problemas de Lingüística General* (1979), al tratar las categorías de expresión en su funcionamiento, en el ejercicio del lenguaje y en la producción de discurso, comienza por exponer dos fundamentales: la de persona y la de tiempo.

Primero, Benveniste señala que en los pronombres personales el yo del enunciado designa cada vez una persona nueva, al manifestarse en un nuevo tiempo y en distintas texturas de circunstancias y de discurso. Además de los pronombres personales, otros indicadores, en particular los deícticos, compartirían estas características. De esta manera, los demostrativos ordenarían el espacio al mostrar los objetos a partir de un punto central que es el Ego, indicando si estos están cerca o lejos de mí o de ti, en qué dirección están orientados -delante, detrás, arriba, abajo-, si nos son visibles o invisibles, conocidos o desconocidos, etc. “El sistema de las coordenadas espaciales se presta así a localizar todo objeto de no importa que campo, una vez que quien lo ordena se ha designado a sí mismo como centro y punto de referencia”. (Benveniste, 1979, pp.71-72). Así también las formas lingüísticas que expresan el tiempo. Aquí se debe distinguir, señala Benveniste, entre el «tiempo físico» del mundo como un continuo lineal, uniforme e infinito que cada quien segmenta a voluntad, y un «tiempo crónico» de la experiencia compartida fraguado en la historia, que es el tiempo de los acontecimientos que ordena la vida en cuanto sucesión de aconteceres.

Este tiempo, como el físico, exhibiría una doble versión, objetiva y subjetiva. Todas las culturas buscarían objetivar el tiempo crónico como condición de la vida en sociedad: el calendario sería este tiempo socializado. Fundados en la recurrencia de fenómenos naturales, los calendarios tienen en común una «condición estativa» dada por un punto de referencia en el que tienen origen, como es en el caso occidental el nacimiento de Cristo, una «condición directiva» referente a la anterioridad o posterioridad respecto a este eje, y

una «condición mesurativa», consistente en las divisiones por las cuales se pueden medir la distancia de un acontecimiento respecto al eje, como ser los años, meses y días. Estas divisiones se alinean en una serie infinita de términos idénticos y constantes, que no admite desigualdades ni vacíos, de manera que cada acontecimiento puede situarse localizándolo con exactitud en la cadena crónica. Exhibe Benveniste (1979): “Son estos puntos de referencia los que dan la posición objetiva de los acontecimientos, y que así definen también nuestra situación con respecto a dichos acontecimientos” (p.75). Estos hitos nos indicarían en un sentido estricto dónde nos situamos en la extensión de la historia, y cuál es nuestro lugar entre la sucesión de hombres que han vivido y de las cosas que han sucedido.

Además, Benveniste apunta la especificidad de un tercer tipo de tiempo propio de la lengua, el «tiempo lingüístico». Este estaría intrínsecamente ligado al ejercicio de la palabra, que se define y se ordena en función del discurso, teniendo su centro generador y axial en el presente de la instancia de la palabra. Tal presente se desplazaría con el progreso del discurso, constituyendo en cada ocasión él mismo la división entre el momento en que cierto acontecimiento no es ya contemporáneo del discurso, debiendo ser evocado por la memoria, y aquel en que el acontecimiento no es aún presente y sólo aparece en prospección. La lengua organizaría el tiempo tomando como eje a la instancia del discurso, concretada en un presente implícito. El pasado y el futuro consistirían en visiones a partir de este tiempo presente: “El presente es propiamente la fuente del tiempo” (Benveniste, 1979, p.86).

Especialmente, un aspecto relevante mencionado por Benveniste en cuanto a la temporalidad, refiere a cómo se inserta en el proceso de la comunicación. En este, la temporalidad propia del locutor es reconocida por el receptor, informando su propia palabra cuando hace a su vez de locutor:

El tiempo del discurso no es ni reducido a las divisiones del tiempo crónico ni encerrado en una subjetividad solipsista. Funciona como un factor de intersubjetividad, lo cual, de unipersonal que debía ser, lo vuelve omnipersonal. La condición de intersubjetividad es la única que permite la comunicación lingüística. (Benveniste, 1979, p.80)

Cabe mencionar que este tiempo lingüístico generaría sus propias divisiones temporales: el “ahora, mañana, ayer, en este momento”. Es en el intercambio lingüístico que estas designaciones pueden ser identificadas y sirven de referencia. Divisiones que

son independientes del tiempo crónico pero que pueden situarse en sus coordenadas, por una adición o reseña a las mismas: "Hoy es 12 de junio de 1924". De esta manera, se expondría la dimensión temporal de la intersubjetividad, poniéndose de manifiesto en la lengua: "la experiencia de una relación primordial, constante, indefinidamente reversible, entre el hablante y su interlocutor. En último análisis es siempre el acto de palabra en el proceso de intercambio a lo que remite la experiencia humana inscrita en el lenguaje" (Benveniste, 1979, p.81).

Al analizar Benveniste el aparato formal de la enunciación, señala que el locutor pone a funcionar la lengua por un acto individual de utilización, en el cual se produce un enunciado. Mas en cuanto el locutor asume la lengua, implanta un otro delante de él y expresa una cierta relación con el mundo. La condición de esta movilización y de esta apropiación de la lengua sería: "en el locutor, la necesidad de referir por el discurso, y en el otro, la posibilidad de correferir idénticamente, en el consenso pragmático que hace de cada locutor un colocutor. La referencia es parte integrante de la enunciación" (Benveniste, 1979, p.85). La enunciación brindaría asimismo las condiciones necesarias para las grandes funciones sintácticas por las cuales el enunciador puede influir en el alocutario. En primer lugar, la interrogación, una enunciación construida para suscitar una respuesta. Además, la intimidación, engendrada a partir del imperativo o vocativo. También la aserción, que desde su forma más simple en el sí o no, apunta a comunicar la certidumbre del locutor respecto a su enunciación. La enunciación dispone además de una variedad de modalidades formales. Las pertenecientes a los verbos, como ser los modos optativo o subjuntivo, que denotan actitudes del enunciador respecto a lo que enuncia -espera, deseo, aprensión- y otras frases que indican incertidumbre, posibilidad, indecisión -del tipo de quizás, sin duda, probablemente- o denegación de la aserción.

Para Benveniste (1979): "Lo que en general caracteriza a la enunciación es la acentuación de la relación discursiva al interlocutor, ya sea este real o imaginado, individual o colectivo" (p.88). Tal sería la estructura propia del dialogo, de modo que aun el monologo debería considerarse como un tipo de dialogo interiorizado. En este, el yo que escucha interviene de tanto en tanto con una objeción, una pregunta, una duda o invectiva, interpelando al yo locutor. Aquí se exhibe la conflictividad entre el «yo profundo» y el de la «conciencia». Finalmente, indica Benveniste respecto al dialogo intersubjetivo, que B. Malinowski ha señalado entre sus condiciones la «comunión fáctica» como un fenómeno

psicosocial de funcionamiento lingüístico. En esta los sujetos intercambian palabras sin más fin aparente que el placer de la comunión que el dialogo produce. Roman Jakobson (1984) llama a este fenómeno función fática del lenguaje o de contacto, que se concreta en distintas unidades que utilizamos para facilitar o mantener una conversación, como ser las expresiones: por supuesto, claro, lo escucho, entiendo, etc.

2.2.3. Las huellas en el discurso del sujeto colectivo

Retomando el eje de nuestra indagación, compendiamos lo elucidado señalando que en el enunciado accederíamos a la figura del enunciador colectivo en los índices de la primera persona del plural, en el pronombre personal «nosotros», en los verbos conjugados en esta persona, tanto de reflexión -pensamos, indagamos, diagnosticamos, ideamos, planeamos, revisamos, criticamos- como de acción colectiva -acordamos, cooperamos, trabajamos, hacemos, reclamamos, luchamos-, y el posesivo «nuestro» para hacer referencia a lo común-compartido sea esto la identidad, la historia, las experiencias, el patrimonio arquitectónico y cultural, los espacios de encuentro, las organizaciones e instituciones, la memoria de un pasado, los problemas y potencialidades de un presente y las promesas, presagios y previsiones sobre el futuro.

Por una parte, retomando a Catherine Kerbrat-Orecchioni (1997) entendemos que “la subjetividad en el lenguaje está en todas partes” (p.201), que “toda secuencia discursiva lleva la marca de su enunciante, pero según modos y grados diversos” (p.202). El sujeto de enunciación, individual o colectivo, se inscribiría en el lenguaje mediante «subjetivemas» que denotan su posición frente al objeto de sus enunciados. Entre estos subjetivemas se distinguen los afectivos, que portan rasgos sémicos del tipo alegre o triste, y evaluativos, tanto axiológicos del tipo bueno o malo, como modalizadores, del tipo verdadero o falso. Puesto que, según Kerbrat-Orecchioni (1997), “toda unidad léxica es, en un cierto sentido, subjetiva” (p.91) en cuanto las palabras son símbolos sustitutivos e interpretativos de las «cosas», el uso de sustantivos, adjetivos, verbos y adverbios denota la asunción más o menos velada o manifiesta de una posición subjetiva del enunciador respecto al contenido de sus enunciados. Así, no es lo mismo decir barrio que asentamiento, lindo o feo, desear o pretender, probablemente o ciertamente. Además, la subjetividad se manifestaría en la selección y jerarquización de la información citada, y en su interpretación de acuerdo a competencias culturales e ideológicas, tanto en discursos narrativos como argumentativos que construyen versiones de los «hechos» verbalizados.

Por otra parte, como sugerimos, el sujeto aquí considerado no se reduce al individuo cartesiano o al sujeto trascendental kantiano, sino que consiste en el sujeto dividido del inconsciente, el hombre en cuanto atravesado por el lenguaje. Para acceder a este sujeto tendríamos de las herramientas procedentes del dispositivo psicoanalítico. La escucha, con la interpretación emanada de una atención parejamente flotante sobre el discurso analizado, sería la estrategia fundamental. En “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, Jacques Lacan (2008a) precisaba que el medio del psicoanálisis es la palabra en cuanto confiere su sentido a las funciones del individuo; “su dominio es el del discurso concreto en cuanto campo de realidad transindividual del sujeto; sus operaciones son las de la historia en cuanto que constituye la emergencia de la verdad en lo real” (p.250). Así podría escucharse lo que del discurso interpela como un significante significativamente cargado y hacer a un lado los lexemas que remiten al vacío. En el enunciado se indagarían las lagunas de sentido, las rarezas, lo que se presenta como incoherencia o contradicción, lo que intriga o desconcierta, los puntos suspensivos, la puesta en discurso en primera persona del discurso del otro a modo de espejo, lo que no se sostiene en el conjunto, lo que asombra por su ausencia, omisión o recurrencia insistente, lo que indica la presencia de un enunciador que sin notarlo toma distancia de su enunciado: todo aquello que en su discurso sugiera la intromisión del inconsciente. “El inconsciente es aquella parte del discurso concreto en cuanto transindividual que falta a la disposición del sujeto para restablecer la continuidad de su discurso consciente” (Lacan, 2008a, p.251).

El discurso del sujeto se presenta entonces como una elaboración intersubjetiva, donde cada enunciado remite siempre y es completado por la respuesta ya anticipada del otro. En palabras de Lacan (2008a): “La alocución del sujeto supone un «alocutario», dicho de otra manera, que el locutor se constituye aquí como intersubjetividad” (p.250). Según este, incluso si habla “para las paredes” el sujeto se dirige a ese gran Otro. El enunciador es en este sentido colectivo, y remite a un sujeto colectivamente constituido. Lo que a este sujeto falta de sentido en su discurso y en su historia sería su inconsciente. Escribía Lacan (2008a): “El inconsciente es ese capítulo de mi historia que está marcado por un blanco u ocupado por un embuste: es el capítulo censurado. Pero la verdad puede volverse a encontrar; lo más a menudo ya está escrita en otra parte” (p.251). A saber, alistaba Lacan (2008a): en los monumentos, particularmente el cuerpo; en los documentos de archivo que constituyen los recuerdos pretéritos; en la evolución semántica, con las acepciones del vocabulario distintivas del enunciador; en la tradición, en las leyendas que bajo una forma

heroificada vehiculan su historia y “en los rastros, finalmente, que conservan inevitablemente las distorsiones, necesitadas para la conexión del capítulo adulterado con los capítulos que lo enmarcan y cuyo sentido restablecerá mi exegesis” (p.252). Los monumentos, como planteara Le Goff (1991), en tanto signos del pasado que al perpetuar ciertos recuerdos expresan la función de la memoria colectiva, y los documentos como prueba testimonial de ese pasado, constituirían vías privilegiadas para establecer una lógica del recuerdo.

A lo largo de este apartado intentamos dar cuenta de la instancia de enunciación mediante el discurso que hacia ella nos remite, en tanto en esta se situaría un sujeto colectivo, atravesado por el inconsciente e históricamente localizado en determinadas coordenadas cronotópicas. Para dar un punto de corte a nuestra indagación, recuperamos las palabras de Émile Benveniste (1979):

El lenguaje es pues la posibilidad de la subjetividad, por contener siempre las formas lingüísticas apropiadas a su expresión, y el discurso provoca la emergencia de la subjetividad, en virtud de que consiste en instancias discretas. El lenguaje propone en cierto modo formas “vacías” que cada locutor en ejercicio del discurso se apropia, y que refiere a su “persona”, definiendo al mismo tiempo el mismo como yo y una pareja como tú. La instancia del discurso es así constitutiva de todas las coordenadas que definen el sujeto, y de las que apenas hemos designado sumariamente las más aparentes. (p.184)

En nuestro caso, se trata de identificar cómo la comunidad estudiada, en cuanto sujeto de enunciación colectiva, se construye a través de su propio discurso. Mediante el análisis de entrevistas a vecinos, monumentos y documentos, además, registramos el funcionamiento de una memoria discursiva que permite que sea considerada como una misma comunidad con el paso del tiempo.

3. Memoria: discursos «de» la memoria, discursos «sobre» la memoria y memoria discursiva

El concepto de memoria es rastreable hasta su disolución en los orígenes inmemoriales de la civilización occidental. Su centralidad en la respectiva tradición de pensamiento es evidente. *Mnēmosýnē* es representada como la madre mítica de todas las musas: las facultades artísticas y retóricas, el conocimiento histórico, de la astronomía y la astrología, eran considerados engendros suyos. Puede entenderse que debido a dicha función matricial haya tenido una presencia omnímoda en los discursos de las distintas artes y ciencias. En nuestra revisión de la temática registramos la prevalencia de ciertos discursos que, o bien se atribuyen la prerrogativa de enunciarse en nombre «de» la memoria, o bien se consagran a meditar «sobre» la memoria. Mientras los primeros obtendrían su fuerza persuasiva de la supuesta autenticidad de su enunciación, los segundos, cuyo enunciador a menudo pretende borrarse en la apersona, deberían sus efectos perlocutorios a los conceptos y clasificaciones que despliegan sus enunciados.

Especialmente, debido a su contribución a la conceptualización de nuestro objeto de investigación, en este capítulo nos detenemos a revisar los discursos filosóficos y sociohistóricos que tratan «sobre» la memoria. No obstante, atendiendo a la especificidad de una aproximación sociosemiótica, consideramos a continuación la función mnemónica de los discursos, cómo se constituyen según gramáticas preexistentes y cómo reenvían a estados anteriores de la discursividad social. Por último, cerramos el capítulo adelantando la posibilidad de pensar en el objeto de nuestra investigación, es decir, la comunidad de S.V., como un sujeto simultáneamente productor y producto de inscripciones mnémicas. Apoyados en esa hipótesis, en los capítulos consecutivos nos propondremos identificar el modo en que se construye dicha comunidad mediante el análisis de sus huellas en un *corpus* de producciones discursivas.

3.1. Cuestiones de enunciación: discursos de la memoria y discursos sobre la memoria

Espero que estemos muy lejos de engañarnos acerca del alcance de estas elucidaciones.

Nos hemos limitado a dar un nombre a un fenómeno cuya explicación no alcanzamos.

Sigmund Freud, La interpretación de los sueños (1992b, p.35).

El campo donde confluyen memoria y discursos sociales es extenso y complejo. La memoria engendra incansablemente discursos sobre el pasado y los discursos portan a su vez las marcas de lo acontecido. En un sentido estricto no es adecuado hablar de una «memoria discursiva»: los discursos se encuentran inexorablemente embebidos del pasado y los enunciados presentes siempre actualizan enunciados anteriormente formulados, pero quién hace el trabajo es siempre un sujeto, individual o colectivo. El esfuerzo de rememoración implica necesariamente un cuerpo significativo que efectúa el sentido. Sólo un sujeto semiótico es capaz de darle *rhythmós* a la partitura del recuerdo, inscrita en los soportes materiales de la discursividad. Sin embargo, la metáfora de los discursos como agentes de la memoria es útil y promisoria respecto a un fin de apreciable relevancia: el recuerdo de la anterioridad del Otro, el develamiento de la ilusión ideológica del individuo como origen del sentido, la denuncia por falta de legitimidad de un presunto “derecho del primer ocupante” de un territorio antiguamente habitado.

Que el sujeto sea desde siempre y cada vez nuevamente quien actualiza el sentido, no implica que individualmente y como *creatio ex nihilo* forje sus enunciados a la medida de sus deseos. Hemos de decir, más apropiadamente, que el modo de producción de sentido preexiste a cada sujeto individual, y que cada sistema productivo supone un conjunto de maquinarias, herramientas y técnicas de significación. Los géneros discursivos, la división de los lenguajes sociales o sociolectos, los «lugares comunes» de lo argumentable y demás figuras retóricas, son algunos de los instrumentos y procedimientos que prefiguran los enunciados en cada estado del discurso. Al pronunciarse el sujeto se ve constreñido por estos condicionantes, no inventa cada vez todo el arsenal de medios para la significación, sino que se sirve de ellos asiduamente según los usos establecidos. En contraparte, el sujeto puede manipular diestramente estos instrumentos según sus intereses y eventualmente modificarlos. Pero es allí donde se evidencia un vínculo constitutivo: los signos, el lenguaje, los discursos no son solamente instrumentos de los cuales el sujeto se sirve para decirse, sino que este comparte con aquellos la materialidad misma del sentido. Estando constituido por esa materialidad del sentido, el sujeto se ve restringido a sus condiciones, a la vez que es capaz de transformarlas. Esta dialéctica da cuenta, simultáneamente, de la pervivencia de las formas y la actualización de sentidos antiguos, como de las adaptaciones introducidas por los sujetos según los intereses y condiciones contemporáneas.

La memoria sólo puede ser entonces una facultad subjetiva; son los hombres quienes individual o colectivamente desarrollan procesos mnémicos. Inclusive se admite la especificidad de la memoria “en singular” al sostener el carácter intransferible de las experiencias individuales. La memoria colectiva aparece entonces como una terceridad, como una construcción simbólica transubjetiva de aquellos recuerdos que los individuos ponen en común. En todo caso, la memoria no puede concebirse como un simple depósito, donde la información se conservaría intacta para ser recuperada en el futuro. La memoria no es un archivo estático, ni se reduce tampoco al conjunto documentos, monumentos y demás soportes materiales de los que se vale para alcanzar su objeto. La proliferación de registros en la sociedad contemporánea no tiene por qué direccionarse hacia una “buena memoria”, y como suele destacarse, conlleva las más de las veces una acumulación compulsiva y acrítica de materiales recordatorios.

La memoria no es la totalidad inerte de lo que se preserva para tiempos venideros. La memoria se presenta como un proceso activo desplegado por un sujeto, que a cada momento recurre a los recuerdos, ya sean propios o de otros, y a las representaciones objetivadas de otras épocas, para proveerse de una *Gestalt*, una imagen de conjunto más o menos clara de lo que ha sido. Este proceso toma entonces el carácter de una reescritura y una transcripción constante de lo alguna vez registrado, de una retoma interdiscursiva incesantemente ajustada a las exigencias del momento. Esta dinámica implica, en consecuencia, que aquello que era no será restablecido tal cual era, sino que, en la elaboración retroactiva del pasado, ha de incluirse a su mismidad un elemento de alteridad, abandonándose al olvido un remanente de la antigua identidad. Mecanismos de selección conscientes o inconscientes median la reconstrucción de lo que ha sido. Como resultante, el discurso de la memoria es siempre un montaje heterogéneo, compuesto por ciertos elementos retomados del pasado y otros recolectados de la situación actual. La forma que exhiba este ensamblaje dependerá entonces de los intereses de quien disponga sus piezas y de las reglas que definan las combinaciones admitidas.

Se desprende de lo anterior que los bosquejos del pasado (remas) pueden ser múltiples y discrepantes, aun compartiendo un objeto (tema) análogo. Sin embargo -y es aquí donde la semiótica puede asentar su crítica más prominente en los dominios del recuerdo- los discursos que hablan en nombre de la memoria, olvidan en muchas ocasiones que ese pasado nunca fue unívoco, y que consiguientemente tampoco puede serlo su

recomposición. La mediación semiótica de la percepción y de la rememoración implica que un discurso de la memoria nunca puede ser el «único» discurso narrable o argumentable sobre el pasado. Existe una diferencia fundamental entre lo que podemos conocer de cierto objeto al interior de un signo y aquello que ese objeto podría llegar a ser con independencia de lo representado en el mismo. Este desfasaje, a la vez lógico y temporo-espacial, implica que el objeto de la semiosis admite ser representado de múltiples modos, dependiendo de cada funcionamiento sígnico particular.

Para avanzar en su descripción, haremos notar que el discurso de la memoria es siempre un discurso en primera persona, dado el carácter intransferible de la experiencia a la cual refiere. Invariablemente exhibe una forma de testimonio, de auto-evidencia y usualmente explicita su enunciador, pues de esa autenticación obtiene su efecto de verosimilitud y su capacidad de legitimación. El enunciador de estos discursos usualmente se posiciona en la primera persona del singular (yo), pero se desplaza en algunas ocasiones hasta la primera persona del plural (nosotros), reforzando la representatividad de lo enunciado. Lo distintivo en todo caso es que tal enunciador pueda dar cuenta de haber presenciado cierto acontecimiento. La cuestión del funcionamiento indicial es primaria respecto a los discursos testimoniales, en tanto obtienen su fuerza probatoria de una relación de contigüidad con cierto objeto. En las circunstancias sociales de su evaluación, se requiere “ver el cuerpo que vio”, es decir, estos discursos deben dar cuenta de haber estado conectados por un vínculo existencial respecto al fenómeno investigado. Este requisito implica que el enunciador debe exhibirse en estado de rememoración: es quien revive lo acontecido, que recuerda volviendo a pasar lo experimentado por el corazón (*re-cordis*) o lo experimentado por la mente (*remind*). En nuestra investigación, los relatos de informantes claves entrevistados y los testimonios vertidos en los documentos analizados, componen el *corpus* que nos permite acceder parcialmente a la memoria colectiva del barrio estudiado.

Por su parte, los discursos sobre la memoria tienden a ser discursos impersonales, posicionados en la tercera persona del singular (se), desplazándose hacia la primera del plural (nosotros) cuando se respaldan en la comunidad científica. Inversamente a los testimonios que se apoyan en la enunciación, en principio los discursos sobre la memoria extraen su legitimidad de la verosimilitud de sus enunciados, de las esquematizaciones y taxonomías que trazan en los dominios del recuerdo, de las categorías que proponen en

sus análisis, y, finalmente, del poder de convicción de sus interpretaciones o explicaciones sobre los procesos mnémicos. Por último, existe un fenómeno mnemónico que atraviesa por igual a la totalidad de los discursos, sin excepción, nos referimos a la denominada «memoria discursiva». Repararemos en su estudio luego de concentrarnos, debido a su pertinencia respecto a nuestra investigación, en el análisis de los discursos filosóficos y sociohistóricos sobre la memoria.

3.1.1. Discurso filosófico sobre la memoria

Objeto inabarcable, Paul Ricoeur sin embargo intenta una síntesis, o propone al menos en su monumental obra *La memoria, la historia, el olvido* (2013) un recorrido posible por los meandros del pensamiento filosófico sobre la memoria. Primero Platón, la memoria como “la representación presente de la cosa ausente” (p.23). Debemos destacar que la problemática presenta desde su aparición un cariz semiótico, en tanto la metáfora propuesta para la memoria por el Sócrates de Platón es la impresión de una huella en una tablilla de cera, figurándose el recuerdo como preservación de la imagen (*eidōlon*) impresa. En su diálogo con Teeteto, Sócrates lo interpela:

Concédeme, entonces, en atención al razonamiento, que hay en nuestras almas una tablilla de cera, la cual es mayor en unas personas y menor en otras, y cuya cera es más pura en unos casos y más impura en otros, de la misma manera que es más dura unas veces y más blanda otras, pero que en algunos individuos tiene la consistencia adecuada. (Platón, 2014, p.495)

De allí que la cuestión de la verdad gire en torno a la fidelidad o el ajuste del ícono (*eikōn*), a la impronta (*typos*) asentada en la cera, tendiendo su origen el error y el olvido en las vicisitudes de aquellas marcas: asimilándose a la supresión de las huellas, su confusión o la falta de adecuación entre la imagen presente y la impronta dejada en la cera. Respecto de la tablilla de cera, Sócrates continúa:

Pues bien, digamos que es un don de Mnemósine, la madre de las Musas, y que, si queremos recordar algo que hayamos visto u oído o que hayamos pensado nosotros mismos, aplicando a esta cera las percepciones y pensamientos, los grabamos en ella, como si imprimiéramos el sello de un anillo. Lo que haya quedado grabado lo recordaremos y lo sabremos en tanto permanezca su imagen. Pero lo que se borre o no haya llegado a grabarse lo olvidaremos y no lo sabremos. (Platón, 2014, p.496)

Luego, Aristóteles establecería la distinción entre memoria y anamnesis, entre el recuerdo en cuanto evocación pasiva (*pathos*) y la rememoración como una búsqueda activa. En su tratado *De la memoria y el recuerdo*, Aristóteles (2015) afirmaría que la memoria “es un estado producido por una imagen mental, referida, como una semejanza, a aquello de que es una imagen” (p.47). Tal estado pertenecería a la facultad sensitiva primaria, con la que percibimos el tiempo. En contraposición, el recuerdo o rememoración pertenecería a la capacidad de deliberación, ya que esta es una especie de inferencia. Por esta razón, Aristóteles (2015) sostendría que recordar “es como una especie de silogismo o inferencia; pues, cuando un hombre recuerda, infiere o deduce que él antes ha visto, ha oído o ha experimentado algo de aquella clase, y el proceso de recordar es una especie de búsqueda” (p.52). La metáfora de la memoria que propone este tratado es una pintura (*zōgrafēma*):

Igual que una pintura pintada sobre un panel es a la vez una pintura y un retrato y, aunque una sola e idéntica, es ambas cosas, sin que, sin embargo, la esencia de las dos sea idéntica, y así como es posible pensar de ella las dos cosas, que es una pintura y que es un retrato, así, de la misma manera, hemos de considerar la pintura mental que se da dentro de nosotros como un objeto de contemplación en sí mismo y como una pintura mental de una cosa distinta. (Aristóteles, p.46)

Esta afección considerada en sí misma sería un objeto de contemplación o pintura mental, mientras que, considerada en relación con alguna otra cosa, como una semejanza, sería también un recuerdo. Como advierte Ricoeur (2013), esta alegoría plantea el problema de la distinción entre la marca de la impronta y la inscripción (*graphē*) de aquello que se recuerda, por lo tanto, la inclusión de la referencia como alteridad del signo.

Dentro del vasto campo de la imaginación, Aristóteles nos brindaría un criterio elemental para distinguir la especificidad del recuerdo: “La memoria es del pasado”. “Es el contraste con el futuro de la conjetura y de la espera y con el presente de la sensación (o percepción) el que impone esta caracterización capital” (Ricoeur, 2013, p.33). Para Ricoeur (2013), este criterio sería análogo al que después le permitiera distinguir a Husserl, en la posicionalidad, en su haber sido presente, en su carácter de re-presentación o modulación de lo percibido, el rasgo distintivo del recuerdo respecto a otras presentificaciones intuitivas: la imagen o pintura (*Bild*) y la ficción o fantasía (*Phantasie*). Posteriormente, al desplazarse la reflexión del plano individual al colectivo, se pasaría de la memoria en tanto espacio

interior, como un adentro (*intus*) en Agustín y como algo propio (*own*) en Locke, a la memoria en cuanto experiencia compartida como se desprende de Schütz. Esta sería resultado, según Ricoeur (2013), de la alternancia de la asignación de procesos mnemónicos a sí mismo y a los otros (*self-ascribable/other-ascribable*) teorizada por Strawson.

Sirviéndose de estas nociones y otras de linaje filosófico, Paul Ricoeur se propone delinear un “Esbozo fenomenológico de la memoria”. Al respecto, dos observaciones: en primer lugar, en contraposición a la tendencia a destacar sus deficiencias o disfunciones este esbozo se delinea desde una perspectiva de la memoria como “capacidad”, como buena memoria, como efectuación “feliz” de la ambición veritativa de fidelidad al pasado. A fin de cuentas: “Si se puede criticar a la memoria su escasa fiabilidad, es precisamente porque es nuestro único recurso para significar el carácter pasado de aquello de lo que declaramos acordarnos” (Ricoeur, 2013, p.40). Segunda observación: a pesar de la polisemia del campo semántico de la memoria, se propone una ordenación posible tomando el tiempo como hilo conductor. Ricoeur (2013) encuentra, como Aristóteles, el rasgo distintivo del recuerdo en su pertenencia al pasado, aunque “el ser del pasado se dice de múltiples formas” (p.41). Este esbozo tiene así en cuenta que la memoria existe de modo singular, como capacidad y como efectuación, mientras que los recuerdos se presentan en plural, en multitud, asilados o asociados como racimos.

Lo común a estos recuerdos estaría dado por su pertenencia al pasado. Basándose en este criterio de analogía o “semejanza de familia”, noción recogida de Wittgenstein, Ricoeur propone como guía en su recorrido por el campo polisémico del recuerdo una serie de parejas oposicionales, tendientes a definir una tipología regulada. El primer par está formado por el binomio del hábito y de la memoria. Estos términos, retomados de Bergson, son concebidos como dos polos de una serie continua de fenómenos, cuya unidad está dada por su comunidad de relación con el tiempo:

En ambos casos extremos, se presupone una experiencia adquirida con anterioridad; pero en un caso, el del hábito, esta experiencia está incorporada a la vivencia presente, no marcada, no declarada como pasado; en el otro caso, se hace referencia a la anterioridad como tal de la adquisición antigua. Por consiguiente, en ambos casos sigue siendo cierto que la memoria “es del pasado”, pero según dos

modos, no marcado y marcado, de la referencia al lugar en el tiempo de la experiencia inicial. (Ricoeur, 2013, p.44)

La diferenciación entre estos dos tipos de memoria se desprendería de un gradiente de distanciamiento temporal. Mientras el recuerdo puede circunscribirse a una localización temporo-espacial determinada, la memoria del hábito exhibe un carácter continuo, indiferenciado: de ahí la discrepancia entre recuerdo y repetición, entre el recuerdo del «qué» de la vivencia, en contraposición al «cómo» del vivenciar. Como expone Ricoeur (2013) la memoria del hábito es la memoria de las destrezas físicas e intelectuales, entre estas últimas las proezas de la memorización. A ella se le atribuyen todas las modalidades del «puedo» de las capacidades del hombre: poder hablar, poder intervenir en el curso de las cosas, poder narrar y poder ser considerado como responsable de acciones. Es además la memoria de las costumbres sociales, de los hábitos de la vida en común.

El segundo binomio propuesto es el de evocación y búsqueda. La evocación consistiría en el advenimiento actual de un recuerdo, la *mnēmē* aristotélica, presentándose el mismo como una afección, siendo vivenciado de modo pasivo, en contraposición a la búsqueda (*zētēsis*) activa de un determinado recuerdo, a la cual Aristóteles se refiriera con el término *anamnēsis*. Es esta búsqueda el proceso que en la experiencia cotidiana se llama rememoración, y que se presenta fenoménicamente como un esfuerzo, una lucha contra el olvido:

La anamnesis realiza su trabajo a contracorriente del río Leteo. Se busca lo que uno teme haber olvidado provisionalmente o para siempre, sin poder zanjar, sobre la base de la experiencia ordinaria de la rememoración, entre dos hipótesis referidas al origen del olvido: ¿se trata de la destrucción definitiva de las huellas de lo aprendido anteriormente o de un impedimento provisional, a su vez superable eventualmente, opuesto a su reanimación? Esta incertidumbre sobre la naturaleza profunda del olvido da a la búsqueda un matiz de preocupación. No todo el que busca encuentra necesariamente. El esfuerzo de rememoración puede tener éxito o fracasar. La rememoración lograda es una de las figuras de lo que llamaremos memoria “feliz”. (Ricoeur, 2013, p.48)

Los procedimientos empleados para la rememoración son variados, desde una asociación casi mecánica hasta un trabajo racional de reconstrucción. En todo caso, parece

importante hacerse de un esquema dinámico, en términos de Bergson; es decir, una representación que no contenga tanto las imágenes del recuerdo, sino indicaciones de lo que hay que hacer para reconstruirlas. En *Memoria y vida*, Bergson (1977) sostiene que el recuerdo deviene imagen presente en la medida que sirve a para optar por un curso de acción: “En líneas generales, *en derecho*, el pasado no vuelve a la conciencia más que en la medida en que puede ayudar a comprender el presente y a prever el futuro: es un esclarecedor de la acción” (p.60). Del pasado se tomaría lo que es importante reconocer para conocer el presente y anticipar el porvenir, aquello que sugiere una determinada resolución. En este sentido, la asociación de imágenes por semejanza sería únicamente un medio para la asociación por contigüidad con la situación presente: “son las necesidades de la acción las que han determinado las leyes de la evocación” (p.61).

Al respecto cumpliría su función el «esquema mental». Este se definiría en relación a imágenes reales o posibles, como una espera de imágenes. Para Bergson (1977) una inteligencia flexible, “capaz de utilizar su experiencia pasada según las líneas del presente” (p.65), requiere una representación que puede realizarse en imágenes, pero de un orden distinto a ellas. Dicha representación sería el esquema mental, que:

Presenta en términos de *devenir*, dinámicamente, lo que las imágenes nos dan como *completamente* hecho, en estado estático. Presente y actuando en el trabajo de evocación de las imágenes, se borra y desaparece tras las imágenes una vez evocadas, pues ha terminado su obra. (Bergson, 1977, p.65).

Retomando el esbozo de Ricoeur (2013) en este punto se impone una distinción entre dos clases de recuerdos, la retención o recuerdo primario y la reproducción o recuerdo secundario. Ricoeur retoma esta diferenciación de Husserl, más precisamente de sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Para Husserl los «objetos temporales», cosas que duran, se constituirían al interior del flujo de la conciencia subjetiva, distinguiéndose de su continuo transcurrir en tanto comienzan, continúan o cesan. En términos fenomenológicos, la impresión estaría enlazada al momento actual de la presentación, la retención correspondería a la continuidad modalizada de una percepción (como ser la continuidad de un sonido que aún resuena), en tanto que la reproducción consistiría en recordar lo desaparecido, volver a traer lo ya-expirado (recordar esa melodía, pero apenas oída). Respecto a este último tipo de recuerdo, Ricoeur (2013)

considera “conclusión de una búsqueda feliz” (p.57) al reconocimiento de sus vínculos con la precepción previamente acaecida, a la afirmación la verdad-fidelidad de lo recordado.

La última polaridad que Ricoeur (2013) introduce es aquella entre reflexividad y mundaneidad. Quien recuerda, advierte Ricoeur, no solo se acuerda de sí mismo y de lo que vio, sintió o aprendió, sino también de las situaciones mundanas en las que vio, sintió y aprendió. Situaciones que implican el cuerpo propio y el cuerpo de los otros, el espacio vivido, el horizonte de mundo y de los mundos bajo los cuales algo aconteció. En cuanto al extremo de la reflexividad, intrínsecamente ligado a la memoria declarativa, podrían localizarse los términos de las polaridades anteriores según su proximidad al mismo: así, de la pareja hábito/memoria, el hábito sería el menos marcado por la reflexividad, por cuanto se realiza una destreza sin darse cuenta, sin prestarle atención, sin ser consciente de ello; por otra parte, respecto a la dupla evocación/rememoración, la reflexividad llegaría a su cumbre en el esfuerzo de rememoración, en contraposición a la simple evocación, espontánea e involuntaria.

En adición, entre los polos de la reflexividad y la mundaneidad, Ricoeur (2013) sitúa ciertos fenómenos transicionales considerados por Edward Casey en su obra *Remembering. A phenomenological study*. Son estos los tres modos mnemónicos: *Reminding*, *Reminiscing*, *Recognizing*. El primero de estos, *Reminding*, sería el hacer acordar, el recordatorio, los indicios de rememoración, indicadores destinados a proteger contra el olvido. Los encontramos en la interioridad, dentro de la vertiente de la rememoración, como la asociación más o menos mecánica entre cosas que se aprendieron juntas o como uno de los enlaces activos del trabajo de rememoración. Los volvemos a encontrar como puntos de apoyo exteriores para la rememoración: notas, fotos, postales, agendas, recibos, mementos, todos indicadores consagrados a prevenir el olvido futuro. *Reminiscing*, el segundo modo mnemónico, sería un fenómeno más marcado por la actividad, consiste en hacer revivir el pasado evocándolo a varios, ayudándose mutuamente a hacer memoria de acontecimientos o saberes compartidos, de modo que el recuerdo de uno sirve de *reminder* para los recuerdos de los otros. Aunque podría interiorizarse en la forma de diarios íntimos, autobiografías y memorias, la forma canónica del *Reminiscing* sería la conversación mediante la oralidad.

Finalmente, el tercer modo mnémico, *Recognizing*, el reconocimiento. Este se presenta como la sanción de la rememoración: “Se reconoce como lo mismo el recuerdo

presente y la impresión primera buscada como distinta” (Ricoeur, 2013, p.60). Esta impresión reconocida en tanto distinta del presente y de la presencia, ausente y anterior, presentaría diferentes grados de alteridad, que van desde el sentimiento de familiaridad al de extrañeza (la *Unheimlichkeit* de Freud), siendo mantenida en un punto medio cuando el acontecimiento es llevado hacia atrás, reintegrándose al momento de su ocurrencia. Maniobra que preanunciaría, en el plano de la fenomenología de la memoria, la operación crítica por la cual el conocimiento histórico restituye su objeto al pasado transcurrido, advirtiendo la distancia entre el pasado reconocido y el que fuera alguna vez percibido. Esta sería una precaución cardinal en tanto: “Queda el hecho de que el pasado reconocido tiende a hacerse resaltar como pasado percibido” (Ricoeur, 2013, p.61).

Existen, además, observa Ricoeur (2013), otros fenómenos mnemónicos que se extienden más allá de la mente. La memoria corporal, del cuerpo habitual o episódico, el registro de las actividades cotidianas o de los acontecimientos, las marcas, las heridas, el sufrimiento y el goce “en carne propia”. La memoria espacial, de lugares donde se ha vivido largo tiempo o que se han visitado brevemente, pero de cuales guardamos recuerdos. Las cosas recordadas estarían intrínsecamente asociadas a lugares: “Y no es por descuido por lo que decimos de lo que aconteció que tuvo lugar” (Ricoeur, 2013, p.62). Además, los lugares permanecen como monumentos susceptibles de devenir documentos, inscripciones durables frente a la existencia volátil de las palabras. Desde el cuerpo como el «aquí» de la memoria vivida, hasta los emplazamientos de los recuerdos en el «allí» de otros lugares y del lugar de los otros, recubriendo a los espacios de encuentro, lugares de conmemoración, se consuma el paso de la memoria fenomenológica, hacia la datación y localización objetivas inherentes a la memoria histórica, alcanzando de este modo su término el “Esbozo fenomenológico” delineado por Ricoeur.

3.1.2. Discursos sociohistóricos sobre la memoria

“Para que la colectividad pueda sacar provecho de la experiencia individual, debe reconocer lo que esta puede tener en común con otras”.

Tzvetan Todorov, Los abusos de la memoria (2008, p.64).

Por la conjunción de rememoración y conmemoración la memoria se inscribe en la temporalidad transubjetiva. El esfuerzo de rememoración encuentra su soporte en el recuerdo de los otros, quienes a su vez interpelan la propia memoria en sus esfuerzos por

rememorar. Empresa que va desde la conmemoración como reconstrucción intersubjetiva en la vida cotidiana, en ámbitos informales, de múltiples experiencias individuales o compartidas, a la conmemoración formalizada e incluso legalizada, que busca instituir una memoria colectiva. En el movimiento constante de la rememoración y la conmemoración se imponen así ciertos recuerdos o ciertas significaciones a los recuerdos comunes, que inhiben el esfuerzo de rememoración, devolviendo de la conmemoración a la evocación pasiva y la memorización. Este sería el paso del uso vital de la memoria a los abusos, ya no de la memoria individual impedida en el plano patológico-terapéutico, sino en el plano colectivo propiamente práctico según Ricoeur (2013) “de la manipulación concertada de la memoria y del olvido por quienes tienen el poder” (p.110), y en el nivel ético-político de la memoria obligada o convocada abusivamente.

El primer problema que se presenta es sobre el modo de ser la memoria en lo colectivo: ¿Es pertinente o incluso legítimo hablar de una «memoria colectiva»? El término, acuñado por Maurice Halbwachs parece susceptible de las mismas críticas que se acertaran a la noción durkheimiana de «conciencia colectiva», su antecedente directo. Estas advierten el peligro de la reducción de las conciencias individuales, de su homogenización en una masa unívoca e indiferenciada. En todo caso, el uso que hace Halbwachs de esta noción, desplazándose constantemente de la perspectiva de los individuos a la de los grupos, y afirmando su especificidad a la vez que su imposibilidad de mantenerse cerrada en sí misma, con su necesaria confirmación en los otros, se muestra contrario a esta pretensión de uniformidad:

Es más, si la memoria colectiva extrae su fuerza y su duración del hecho de tener como soporte un conjunto de hombres, son sin embargo los individuos quienes recuerdan, en tanto miembros del grupo. De esa masa de recuerdos comunes, y que se apoyan entre sí, los recuerdos que aparecerán con más intensidad en cada uno de ellos no son los mismos. Diríamos que cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva, que este punto de vista cambia según el lugar que ocupo, y que el lugar mismo cambia según las relaciones que mantengo con los otros ámbitos. No sorprende entonces que no todos aprovechen del mismo modo el instrumento común. Sin embargo, cuando intentamos explicar esta diversidad, volvemos siempre a una combinación de influencias que son, todas, de carácter social. (Halbwachs, 2005, p.186)

El empleo que hace Halbwachs del término memoria colectiva se aproxima, en efecto, a la noción de «formación transubjetiva», acuñada por el psicoanalista francés René Kaës (1993), que da cuenta de la articulación de las instancias y representaciones psíquicas grupales mediante «resonancias fantamásticas» intersubjetivas, puntos de identificación parcial entre las fantasías individuales, ciertas formaciones imaginarias que no implican la fusión de los diversos psiquismos en una única conciencia.

Otra aproximación posible a lo colectivo respecto a la memoria implica cuestionarse sobre el territorio en que los recuerdos colectivos se asientan y se inscriben. Este se concibe entonces como una superficie eminentemente simbólica, pero a la vez material y funcional, que delimita una topografía mnemónica: Pierre Nora sigue esta dirección en *Les lieux de mémoire* (2009). Dichos lugares de memoria podrían ser desde simples memoriales, como mausoleos y santuarios, hasta monumentos y edificaciones históricas. Podrían consistir en ceremonias conmemorativas, emblemas o divisas. Además, serían susceptibles de tornarse en estos lugares de memoria hombres célebres, instituciones tradicionales o códigos fundamentales. También podrían serlo nociones de alto grado de elaboración, tales como «derecha» e «izquierda» o «generación». La gama de objetos posibles sería infinita mientras fueran ensamblados con coherencia, de modo que sirvieran como espejo de una identidad colectiva: en el caso de Nora (1998) la Nación Francesa.

Para entender qué clase de espacio constituirían los lugares de la memoria, sería preciso reconocer su localización entre la memoria y la historia. De acuerdo a Nora (1998) estos lugares emergerían recién con la modernidad, momento de ruptura, de crisis de las sociedades-memoria, cuyas instituciones garantizaban la conservación y la transmisión de valores: iglesia, escuela, familia, Estado. Esta sería además la época en que colapsaran las ideologías-memoria que indicaban lo que había que retener del pasado para preparar el porvenir. Se daría entonces una aceleración de la historia como correlato del desarrollo industrial, de procesos de mundialización, masificación y mediatización que remplazarían “una memoria replegada sobre la herencia de su propia intimidad por la película efímera de la actualidad” (Nora, 2009, p.20). Estos fenómenos tendrían como efecto develarnos la enorme distancia que separa la «memoria verdadera», espontánea e inmediata de las sociedades llamadas primitivas o arcaicas, respecto a la historia que hacen del pasado nuestras sociedades llevadas por el cambio, condenadas al olvido. Con el advenimiento de la modernidad en su actitud crítica, racionalista y objetiva, esa memoria originaria, fundada

en afectos y creencias mágicas, conservada inmutable por la repetición incesante de ritos y tradiciones, según Nora (2009) acabaría por extinguirse “en el fuego de la historia” (p.25).

En este punto de quiebre, en esta hiancia abierta entre memoria e historia, se intercalarían *Les lieux de mémoire*. Según Pierre Nora (2009) los lugares de memoria emanan del sentimiento de que ya no hay memoria espontánea, de que es imperioso crear archivos, instaurar aniversarios, organizar celebraciones, pronunciar elogios fúnebres, labrar actas, porque esas operaciones ya no son naturales. Por esta pérdida de memoria, ante el peligro del debilitamiento de las identidades particulares y colectivas, se presenta el imperativo de recordarlo todo. En consecuencia, nuestras sociedades se tornarían excesivamente archivísticas, buscando registrar y conservar hasta los vestigios más insignificantes del pasado. Nuestra época sería voluntariamente la más productora de archivos, tanto por el volumen que genera espontáneamente la sociedad moderna, como por los medios técnicos de producción y conservación de que dispone, pero especialmente por la superstición y el respecto que guarda a las marcas del pasado:

A medida que desaparece la memoria tradicional, nos sentimos obligados a acumular religiosamente vestigios, testimonios, documentos, imágenes, discursos, signos visibles de aquello que ya fue, como si ese dossier cada vez más prolífico debiera convertirse en no se sabe bien qué prueba ante qué tribunal de la historia. (Nora, 2009, p.26)

El interés histórico por los lugares de memoria surge como alternativa a esta compulsión archivística y registradora. Lo que importa no es ya la masa exorbitante de materiales recolectados para la memoria, sino sacar a luz el hilo que une objetos cuya relación no es evidente, develar una red articulada de diferentes identidades, exhumar una organización inconsciente de la memoria colectiva para tornarla consciente de sí misma:

Se trata de la exploración de un sistema simbólico y de la construcción de un modelo de representaciones. Se trata, de comprender la administración general del pasado en el presente, mediante la disección de sus polos de fijación más significativos. Se trata pues, e insisto en ello, de una historia crítica de la memoria a través de sus principales puntos de cristalización, o dicho de otro modo, de la construcción de un modelo de relación entre la historia y la memoria. (Nora, 1998, pp.32-33).

Se desprende de la perspectiva sobre los lugares de memoria, que su selección y análisis no pasa por la intención de una «reconstrucción total». Al contrario, en el mismo momento en que tanto la sociedad civil como la administración pública se afanarían en registrar y conservar todo, los historiadores y archivistas de profesión habrían aprendido “que lo esencial del oficio es el arte de la destrucción controlada” (Nora, 2009, p.27).

Esta perspectiva crítica de la memoria nos reenvía a la cuestión de la selección de lo recordado, a la condición ineluctable e indispensable del olvido. Nos posiciona de este modo en el centro de la problemática de los criterios normativos y de los poderes coactivos que se hacen valer al momento de decidir qué se conserva o qué se desecha, qué se rescata y qué se deja arrastrar por los torrentes del olvido. En dicha encrucijada se nos presenta el breve ensayo de Tzvetan Todorov *Los abusos de la memoria* (2008). En este, Todorov destaca que los conflictos en torno a la memoria se multiplicarían desde el momento en que se hiciera evidente que “la conquista de las tierras y de los hombres pasaba por la conquista de la información y la comunicación” (Todorov, 2008, p.14). En esa disputa, la defensa de la memoria y la condena del olvido se habrían convertido en una posición legítima en el siglo XX debido a dos grandes amenazas: En primer lugar, la que constituyeran los regímenes totalitarios de esa época, principalmente hitlerismo y estalinismo, que se propusieran la destrucción sistemática de huellas que dieran cuenta de su brutalidad; los campos de concentración en la Alemania nazi y los gulags de URSS. En segundo lugar, el peligro inverso, constituido por la superabundancia de información en las «democracias liberales», especialmente de Europa Occidental y Norteamérica, cuyas poblaciones al juicio de Todorov (2008) estarían embrutecidas por las exigencias de una vida ociosa y sumergidas en un consumismo acrítico.

Como protección ante estas amenazas el imperativo de hacer memoria estaría enteramente justificado. Sin embargo, para Todorov (2008) esta legítima defensa se tornaría problemática al convertirse en un elogio incondicional de la memoria y una repulsión visceral del olvido. Primero, en tanto desconoce la «morfología» de la memoria: en efecto, el olvido no se opone a la memoria, sino que es una pieza esencial de su mecanismo. Los dos términos a contrastar como parte de la memoria serían la «supresión» (el olvido) y la «conservación», resultando el proceso que llamamos memoria de su continua y compleja interacción. Segundo, por cuanto oblitera la operación de «selección» que efectúa la memoria. La memoria, como entiende Todorov (2008), es inevitablemente una

selección: algunos rasgos de lo sucedido serán conservados, otros inmediata o progresivamente marginados, y finalmente olvidados: “Por ello resulta profundamente desconcertante cuando se oye llamar «memoria» a la capacidad que tienen los ordenadores para conservar la información: a esta última operación le falta un rasgo constitutivo de la memoria, esto es, la selección” (p.23). En efecto, como nota Todorov, aquello que condenamos de los regímenes autoritarios no es que retengan ciertos elementos del pasado y desechen otros, pues este procedimiento sería inherente a la memoria, sino el hecho de “que se arroguen el derecho de controlar la selección de elementos que deben ser conservados” (Todorov, 2008, p.23). Acto seguido, sería imperioso distinguir entre dos momentos del proceso de memoria: la «recuperación» del pasado y su subsiguiente «utilización». La relación entre ambos términos dista de ser directa pues la exigencia de recuperar el pasado no nos asegura la justicia en su utilización.

La utilización de elementos del pasado nos adentra en el ámbito de las conductas públicas, éticas y políticas: «dimensión pragmática» de la memoria, en términos de Ricoeur (2013), a diferencia de la «dimensión veritativa» propia del reconocimiento de la fidelidad-verdad de un recuerdo recuperado. En la historia reciente, señala Todorov (2008), existen numerosos ejemplos en que la recuperación del pasado conduce a usos cuestionables. Así, durante el siglo XX la Alemania nazi, que pretendiera restituir la memoria milenaria del Reich, el orgullo nacionalista del fascismo italiano, y la glorificación de los héroes de la revolución por Stalin, en la URSS, con la momificación de Lenin, y rebautismo de San Petersburgo como Leningrado. Entre las más cercanas violencias memorialistas Todorov menciona las agresiones de los serbios contra los pueblos que conformaran la antigua Yugoslavia, y en Irlanda del Norte las «venganzas» de los católicos nacionalistas, a las cuales nosotros podríamos agregar la matanza de palestinos por el memorioso Estado de Israel. Queda por tanto a la vista que no toda recuperación del pasado es igualmente admirable, sobre todo cuando el uso al que se destina sea la egolatría, el desquite o el escarmiento.

Por otra parte, Todorov (2008) nos apresta frente a los abusos que resultan del actual «culto a la memoria». Toda vez que se reivindica por su intermedio la identidad de un grupo en menoscabo de otros, que se exigen en su nombre privilegios arbitrarios o que se invoca como pantalla para evadir las responsabilidades actuales, el recurso a la memoria se torna abusivo y repudiable. ¿Cuál será entonces el criterio que guíe la selección de

nuestros recuerdos y su legítima utilización? El medio más cercano y cotidiano para distinguir entre los «buenos» y «malos» usos de la memoria sería preguntarnos sobre sus resultados, sopesando el bien o el mal de los actos que sancionan, “prefiriendo, por ejemplo, la paz a la guerra” (Todorov, 2008, p.49). Pero también podría fundarse esta distinción, según la tesis central del ensayo de Todorov (2008), en el discernimiento entre dos formas de interpretación del pasado, pudiendo leerse un acontecimiento recuperado de manera «literal» o «ejemplar».

Por memoria literal o memoria a secas, Todorov entiende la recuperación de un suceso del pasado como si este fuera intransitivo y estuviese encerrado en sí mismo. Según esta concepción, en especial respecto a un evento doloroso o traumático, sólo se pondera su singularidad y se deniega cualquier comparación con otros ocurridos antes o después. Sólo se inducen a partir del mismo asociaciones por contigüidad: causas-consecuencias, culpables-víctimas, “estableciendo además una continuidad entre el ser que fui y el que soy ahora, o el pasado y el presente de mi pueblo, y extendiendo las consecuencias del trauma inicial a todos los instantes de mi existencia” (Todorov, 2008, p.50). De este modo se objeta cualquier inferencia que apunte a esclarecer situaciones pasadas o venideras, preservando la identidad del suceso, su carácter incomparable o superlativo, como suele proclamarse respecto a la Shoah. En contraste, sin negar la singularidad del evento, es posible concebirlo como una manifestación de una categoría más general e intentar utilizarlo como modelo para comprender situaciones nuevas. Poniendo en suspenso los afectos que se desprenden del recuerdo puedo abrirlo a la analogía y la generalización, construir un *exemplum* y extraer una lección. Esta clase de memoria es denominada por Todorov memoria ejemplar, o más llanamente «justicia». Abrevia Todorov (2008):

El uso literal, que convierte en insuperable el viejo acontecimiento, desemboca a fin de cuentas en el sometimiento del presente al pasado. El uso ejemplar, por el contrario, permite utilizar el pasado con vistas al presente, aprovechar las lecciones de las injusticias sufridas para luchar contra las que se producen hoy día, y separarse del yo para ir hacia el otro. (p.53)

En la actualidad, advierte Todorov llegando al fin de su escrito, ya no hay redadas de judíos ni campos de exterminio. No obstante, necesitamos conservar viva la memoria del pasado, no para exigir resarcimiento por los daños sufridos sino para mantenernos alerta ante situaciones nuevas y sin embargo semejantes: el racismo, la xenofobia, la

exclusión que sufren otros hoy en día no son los mismos que antaño, pero en nombre de ese pasado Todorov nos exhorta a actuar con la misma determinación en el presente.

Todas estas derivaciones del uso y posible abuso de la memoria convergen, como lo muestra Paul Ricoeur (2013), en la difícil cuestión de la identidad. Las manipulaciones de la memoria serían inducidas en gran medida por la necesidad individual y colectiva de identidad. La fragilidad inherente al carácter conflictivo de la institución de cualquier identidad, a las mutaciones que el tiempo trae aparejadas y a la presencia del otro que interpela la mismidad del yo, conllevaría un requerimiento constante de la memoria, un llamamiento al pasado fundador y a los orígenes míticos que fortalezcan: “El carácter puramente presunto, alegado, pretendido de la identidad” (Ricoeur, 2013, p.110). Este lazo que une memoria e identidad tendería a sustraerse a nuestra mirada por la intervención entre ellas del fenómeno de la ideología. La ideología recurriría a la memoria para integrar el mundo común por medio de sistemas simbólicos inherentes a la acción, para avalar el poder de una autoridad, es decir, para legitimar una identidad, y para «distorsionar» el pasado con el fin de instituir una historia «oficial»:

En este plano aparente, la memoria impuesta está equipada por una historia “autorizada”, la historia oficial, la historia aprendida y celebrada públicamente. Una memoria ejercitada, en efecto, es, en el plano institucional, una memoria enseñada; la memorización forzada se halla así enrolada en beneficio de la rememoración de las peripecias de una historia común consideradas como los acontecimientos fundadores de la identidad común. De este modo, se pone el cierre del relato al servicio del cierre identitario de la comunidad. (Ricoeur, 2013, p.116)

En consecuencia, la memoria se torna memorización forzada y conmemoración oficialmente pautada. Toda esta maquinaria ideológica y memorística puesta al servicio del cierre identitario. En coherencia con este señalamiento de Ricoeur, hallamos en *Les abus de la mémoire* las admoniciones de Tzvetan Todorov (2008) respecto a los abusos incitados por la invocación de la memoria en favor de una identidad sectorial en desmedro de otras, con las ventajas que esta prerrogativa dispensa.

Es este el punto donde la invocación de la memoria se superpone a la exigencia de recordar. Esta conjunción nos introduce en el nivel ético-político de la memoria obligada. Paul Ricoeur (2013) sitúa en esta intersección el actual imperativo de memoria. Memoria

de los traumas de la historia reciente, memoria las víctimas. Sin embargo, como propusiera Tzvetan Todorov con su alegato en favor de la memoria ejemplar, Ricoeur reivindica el papel de la crítica histórica de la memoria, de sus coacciones y excesos, especialmente del afán obsesivo de conmemoración. En consecuencia, discurre en defensa del uso ejemplar del pasado, cuando la memoria es puesta al servicio de la justicia: “Es la justicia la que, al extraer de los recuerdos su valor ejemplar, transforma la memoria en proyecto; y es este mismo proyecto de justicia el que da al deber de memoria la forma del futuro y del imperativo” (Ricoeur, 2013, p.119). Justicia que no se identifica con una revancha, que no es un reclamo de deferencia a uno mismo sino voluntad de reconocimiento de los otros, de su legado, y reparación de las víctimas que no somos nosotros, del “otro distinto de nosotros”. Para Ricoeur de todas las virtudes la justicia es la que por excelencia se dirige hacia el otro. Incluso la justicia constituiría: “el componente de alteridad de todas las virtudes que ella sustrae al cortocircuito entre sí mismo y sí mismo. El deber de memoria es el deber de hacer justicia, mediante el recuerdo, a otro distinto de sí” (Ricoeur, 2013, p.120).

En esta defensa de la voluntad de justicia por sobre la compulsión de memoria, podría alistarse el artículo de Raúl Cerdeiras (2013) “Contra la memoria”. El alegato de este escrito es el de una crítica radical a la memoria. La memoria, afirma sin más Cerdeiras, es una categoría propia de las políticas reaccionarias. Todo programa político restaurador se ampara en la tradición e invoca la memoria de un pasado sustancial, de raíces que legitimen su verdad y autenticidad:

La memoria es siempre memoria de una imagen, de un consenso, de un fogonazo. La memoria es reproductiva y no subversiva. La memoria conserva. Toda novedad profunda adviene únicamente cuando se rompe con los viejos lazos que una memoria mantiene ligados y presentes. La memoria sirve sólo cuando fija un punto para que un pensamiento se deshaga y deje paradójicamente a la memoria sin objeto. (Cerdeiras, 2013, p.319)

El discurso de la memoria habría procurado inducir el terror, afirmando a partir del hito de Auschwitz que hay acontecimientos que escapan a nuestra comprensión, que por su monstruosidad son impensables. Las políticas del terror, como ser en el caso argentino, las consumadas por el Estado en la última dictadura militar, perpetuarían sus efectos a través de la actual apología de la memoria: “No hay que olvidar, el terror debe seguir vivo para no repetir”. Este enunciado encontraría su correlato en el imperativo actual de control

y seguridad. Se induce el miedo al otro, la desconfianza, el individualismo. Se exhorta a replegarse al interior de la propiedad privada y resguardarse del peligro de la alteridad. Cerdeiras (2013) advierte que, si se aviva el fuego del terror, este se expande y lo consume todo: “¿Debemos decir que ese tipo de sociedad es la que cualquier Junta Militar desearía, pero ahora servida en bandeja?” (p.319). Entonces Cerdeiras propone otro modo de abordar el problema de la recuperación del pasado. En lugar del culto a la memoria coloca un gesto de justicia: la «fidelidad».

Queremos poner la fidelidad en lugar de la memoria. Pero la fidelidad se dirige no a un pleno de sentido o de sinsentido, no a una figura, sino a un gesto, al gesto de las rupturas que inauguran lo nuevo. Fidelidad a Espartaco, pero ya no a sus consignas válidas para su época sino al gesto de libertad que las posibilitaron, que es eterno. Fidelidad siempre a los puntos de inconsistencia de una situación porque allí es posible apostar a la invención de lo nuevo. Fidelidad al levantamiento del gueto de Varsovia, porque ahí se singulariza la decisión de los hombres de no resignarse al papel de víctimas y asumir su capacidad de ser sujetos. (Cerdeiras, 2013, p.319)

Para un proyecto político emancipador, la memoria sólo sería admisible concebida como la fidelidad a los momentos en que acontece la rebelión de lo nuevo contra lo viejo. De otro modo, la memoria sería solo esclerosis de cualquier pensamiento. Para Cerdeiras (2013) la memoria únicamente sería valorable como punto donde un pensamiento se deshace dando lugar a lo nuevo. Ya no la memoria monolítica, completa y clausurada, sino la memoria que fija un punto, a partir del cual un viejo pensamiento se deshace, para empezar a pensar de nuevo.

En *La memoria saturada* Régine Robin (2012) se ocupa en pensar qué clase de memoria habría de ser esa que superara, por ciertos movimientos, nexos y desviaciones, una fosilización agobiante. Robin invita a construir una memoria social discontinuista. En el plano temporal, exhorta a visibilizar la polirritmia, los anacronismos, las distintas temporalidades que se superponen en la memoria. En el plano espacial, propone diversificar los vínculos, las capas y las tramas que ensamblan los recuerdos en un montaje mutable. Su arquetipo es el Atlas Mnémosyne de Aby Warburg, un collage de imágenes heterogéneas, de fotografías y pinturas con algunas inscripciones, colgadas a un inmenso fondo negro, hecho de olvido y silencio. En estos paneles se pretendía que figurase: “no sólo la memoria cultural de la humanidad, sino los indicios, huellas, sobrevivencias,

gestuales, pathos que una época podía tener sobre otra, la manera específica que tenía una época de ser no contemporánea de sí misma, de su tiempo” (Robin, 2012, p.63).

Además, Robin (2012) invoca otra figura, concebida por Walter Benjamin, la de un trapero que recoge con su bastón restos del discurso y trozos del lenguaje, que merodea por la ciudad recién llegada el alba, recolectando despojos y desperdicios, atesorando para una utilidad o un goce futuro aquello que los otros han desechado. También la figura del espectro: “Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo”. El acontecimiento, advierte Robin (2012), en la encrucijada de un pasado que nunca fue y de un porvenir aún ignorado, no es vivido sino en y por sus máscaras, pero “estas regresiones dan a luz lo nuevo porque nunca son un retorno a lo mismo. Ellas copian con miras a producir un original” (p.61).

En su conjunto, recurriendo a las nuevas tecnologías, principalmente a Internet, Robin (2012) convoca a las figuras de lo virtual en la composición de una memoria hipertextual. El hipertexto es entendido como un conjunto de documentos no jerarquizados, relacionados entre sí por lazos que el lector, en nuestro caso quien rememora, puede activar, obteniendo un rápido acceso a cada uno de los elementos constitutivos. En tanto objeto virtual, el hipertexto es potencialmente infinito, no-lineal, rizomático, puede ser tomado y dejado en cualquier punto. Esto acarrearía una nueva actividad para el lector, quien puede crear su propia progresión en la obra y construir recorridos alternativos. Robin (2012) expone: “La memoria es recorrido, itinerario” (p.510). De este modo, quien rememora podría disponer un itinerario singular a través de los recuerdos, las imágenes, afecciones y palabras del pasado. “Es posible crear complejidad, memoria viva y no simple duplicación” (Robin, 2012, p.511). La metáfora del hipertexto visibiliza la posibilidad de disponer recorridos mnemónicos singulares que se desvíen de lo dado y lo programado, de las rígidas vías de la memorización y de las conmemoraciones establecidas, en procura de plasmar nuevos campos y nuevas trayectorias de memoria.

3.2. Memoria discursiva: el pasado que portan los signos

“Palabras que me dijeron en otros tiempos, las oigo hoy”.

Antonio Porchia, Voces (1996, p.79).

Los discursos dicen la memoria, se manifiestan sobre ella, hacen su apología o su impugnación, y se ven incluso, en determinadas condiciones, arrastrados por sus

imperativos. Existe, no obstante, cierta ignorancia u olvido de los discursos respecto a los elementos de su propia constitución. Pues eso que los discursos hacen su materia, es a la vez la materia misma de la cual están hechos. Los discursos son, antes que nada, la memoria de otros discursos anteriormente enunciados. No hay discurso primero, sólo discursos anteriores o posteriores. Cada discurso que nace, lo hace como término de esa relación, que lo sitúa en el «entre» de un discurso previo y un potencial discurso por-venir. En el ocurrir de la vida en común, cada discurso emergente es un «portador» de la memoria de aquellos discursos que han constituido sus condiciones de producción. Cada signo que ensambla la estructura de lo dicho en sociedad esta «investido» de la memoria de lo alguna vez considerado, insinuado, aseverado o descartado. Esos signos visten los recuerdos como quien luce las divisas de alguna corporación o cofradía antigua; en último término, todo signo mantiene el carácter de insignia.

De acuerdo a la semiótica trídica de Charles S. Peirce, todo signo o representamen supone un objeto de su representación, objeto que está en el fundamento del nuevo signo a constituirse por su interpretante. Todo signo presupone un signo antecedente y reenvía a un signo consecuente. Es imposible que un signo se diga a sí mismo, no existe un signo absoluto y ninguno es concebible por fuera del proceso indefinido de semiosis. Como advirtiera Mijaíl Bajtín, en la praxis social cada hablante es en sí un contestatario que al hablar no solamente presupone la existencia del sistema de la lengua que utiliza, sino que asimismo cuenta con la presencia de una multitud de enunciados anteriores, suyos o ajenos. Su enunciado determinado establece con estos toda suerte de relaciones: se apoya en ellos, los problematiza o simplemente los supone conocidos por su oyente. “Todo enunciado es un eslabón en la cadena, muy complejamente organizada de los enunciados” (Bajtín, 2005, p.258).

3.2.1. La memoria como resurrección o regeneración del sentido

Para Bajtín (2005), cada enunciado se presenta al interior de una relación dialógica, como réplica a un enunciado anterior y como pregunta a ser contestada por enunciados futuros: “La palabra quiere ser oída, comprendida, contestada y contestar a su vez a la respuesta, y así ad infinitum” (p.319). En este dialogismo incesante encontramos la primera forma mnemónica a la que se ven sujetos los enunciados:

En cualquier momento del desarrollo del diálogo existen las masas enormes e ilimitadas de sentidos olvidados, pero en los momentos determinados del desarrollo ulterior del diálogo, en el proceso, se recordarán y revivirán en un contexto renovado y en un aspecto nuevo. No existe nada muerto de una manera absoluta: cada sentido tendrá su fiesta de resurrección. (Bajtín, 2005, pp.392-393)

Las respuestas constituidas por los enunciados individuales toman además ciertas formas relativamente estables, propias de cada esfera de uso de la lengua en la vida social, los denominados «géneros discursivos». Cada esfera de la actividad humana -científica, técnica, periodística, oficial, cotidiana- genera ciertos tipos temáticos, composicionales y estilísticos de enunciados relativamente estables. Los géneros discursivos, al entender de Bajtín, constituirían la memoria viva de esos sectores de la actividad humana, portando las tendencias más constantes y seculares en su desarrollo. Todo enunciado se conforma ineludiblemente de acuerdo a los cánones de algún género discursivo preexistente. Toda creación textual, cualquier innovación en el habla, supone el dominio de los géneros discursivos, la posibilidad de reacentuarlos ironizando o parodiando su sentido formal y la capacidad de reestructurarlos para dar a entender una singular intención comunicativa.

En su conjunto, los aspectos semióticos de la cultura, según la concibiera Iuri Lotman (1998), se desarrollarían en correspondencia con las “leyes de la memoria, bajo las cuales lo que pasó no es aniquilado ni pasa a la inexistencia, sino que, sufriendo una selección y una compleja codificación, pasa a ser conservado, para, en determinadas condiciones, de nuevo manifestarse” (p.153). Los textos de épocas precedentes subsisten en gran medida a sus contextos de aparición, se mantienen parcialmente activos y exhiben efectos en periodos en que las condiciones históricas que les dieran vida se perdieron en un pasado lejano:

Los estados pasados de la cultura lanzan constantemente al futuro de ésta sus pedazos: textos, fragmentos, nombres y monumentos aislados. Cada uno de estos elementos tiene su volumen de «memoria», cada uno de los contextos en que se inserta, actualiza cierto grado de su profundidad. (Lotman, 1998, p.162)

El funcionamiento del sistema comunicativo en su totalidad supone la existencia de una memoria colectiva. De acuerdo a Lotman (1998): “Sin memoria común es imposible tener un lenguaje común” (p.155). Especialmente, existirán ciertos elementos lingüísticos

que poseerían la capacidad de conservarse en el sistema, tanto en sus invariancias como en sus diversas realizaciones. Estos elementos dotados de una autonomía relativa atravesarían diversos estados del sistema ligándolos entre sí. Lotman (1998) llama «función simbólica» a la capacidad de un elemento significativo de desempeñar un papel nemotécnico, y considera símbolos “a todos los signos que poseen la capacidad de concentrar en sí, conservar y reconstruir el recuerdo de sus contextos precedentes” (pp.155-156). El ejemplo más divulgado de estos símbolos en la acepción lotmaniana lo constituirían las «imágenes eternas» de la cultura, como ser el “Doctor Fausto” revivido en distintas circunstancias históricas por Marlowe, Goethe y T. Mann.

Especialmente, los símbolos más simples de la cultura serían los que poseerían una capacidad máxima para ligar diversos fenómenos y conceptos, en distintos contextos sociohistóricos. Distintas formas recurrentes en la cultura, como ser el hombre que piensa figurado en la escultura de Rodin, según precisara Lotman (1998), o la mujer embarazada simbolizando la fertilidad, característica de la cultura popular analizada por Bajtín (1993). “El análisis descubre también la capacidad del gesto simbólico para transformaciones de largo alcance, y la sorprendente invariancia del contenido del mismo” (Lotman, 1998, p.159). En un gesto de este tipo quizá pensara Raúl Cerdeiras (2013) al proponer remplazar el culto a la memoria por la consideración del “gesto de las rupturas que inauguran lo nuevo” (p.319), símbolo que mantiene cierto vacío de sentido a ser completado en cada circunstancia histórica, pero que preserva para el futuro cierta expresión de justicia y libertad.

Por otra parte, la memoria no se reduce a la conservación de los significados culturales, sino que comporta su regeneración. Así, para Lotman (1998):

El significado del símbolo no es algo constante, y no debemos imaginarnos la memoria de la cultura como un depósito en el que están apilados los mensajes, invariantes en su esencia y siempre equivalentes a sí mismos. Desde este punto de vista, la expresión «guardar información» puede inducir a error con su metaforismo. La memoria no es un depósito de información, sino un mecanismo de regeneración de la misma. (p.157)

Los símbolos que se preservan en la cultura llevan información sobre lenguajes y contextos, pero para que esa información se torne activa, estos deben ser colocados en algún contexto contemporáneo, lo que inevitablemente transforma sus significados.

Según Lotman (1998) los textos cumplen una «función mnemotécnica» toda vez que un destinatario se transmite a sí mismo determinado mensaje, tornándose, con un lapso temporal de por medio, en su propio destinatario. En estos casos, el portador de la información sigue siendo el mismo, pero en el proceso de comunicación el mensaje es reformulado adquiriendo un nuevo sentido. Esto ocurre como consecuencia de que se introduce un código adicional y el mensaje inicial es recodificado de acuerdo al mismo, recibiendo los rasgos de un nuevo mensaje. Esta transmisión donde el portador de una información es a la vez su receptor no presenta sin embargo un carácter inmanente, puesto que está condicionada por la irrupción de ciertos códigos adicionales de afuera y por la existencia de impulsos externos que modifican la situación contextual. De este modo, para Lotman, en el proceso mnemotécnico de recuperación de la información, mediante un «desplazamiento contextual» en el espacio, el tiempo, la historia, el texto primero se transforma en un segundo, que mantiene cierta identidad pero que en cierta medida se opone y diferencia. En este proceso el texto segundo deviene a su vez primero para un tercero, en un desarrollo potencialmente ilimitado: de aquí el carácter “estéticamente productivo” de la memoria.

3.2.2. La asimetría entre producción/reconocimiento y el olvido del interdiscurso como efecto ideológico

La memoria como mecanismo de inscripción y reinscripción de huellas mnémicas no es ajena a la lógica del proceso semiótico. Los discursos, textos y enunciados conservados como indicadores para el recuerdo se ven sujetos a relecturas, resignificaciones según el contexto sociohistórico en el que son «despertados», vueltos a la vida. Eliseo Verón (1993) ha clarificado esa lógica del proceso de producción del sentido, exponiendo la distinción entre condiciones de producción y condiciones de reconocimiento de los discursos sociales. Todo discurso producido al interior del proceso de la semiosis social porta las marcas de sus condiciones de producción. Existen varias lecturas posibles de cada conjunto textual que circula al interior de una sociedad, según las condiciones productivas a las que se atribuyan estas marcas. Estas condiciones productivas establecen un campo de posibles efectos de sentido del discurso retomado, que delimita un conjunto

de variaciones de lectura a nivel de la recepción. Cada lectura del discurso retomado se constituye así en otro discurso, determinado a su vez por ciertas condiciones de producción.

Como advirtiera Verón (1993), entre las condiciones de producción y consumo o reconocimiento de un discurso media el proceso de circulación discursiva. La circulación social de los discursos se interpondría, como una distancia lógica y cronológica, entre el momento de producción del discurso y su recepción en un sector determinado de la sociedad. Este proceso de circulación-consumo puede considerarse «instantáneo» en el caso de las llamadas comunicaciones masivas, donde “la distancia histórica entre producción y consumo es prácticamente nula” (Verón, 1993, p.20) y el acto social del consumo se produce solamente una vez. En cuanto a los discursos del arte o de la ciencia, estos pueden ser objeto de un consumo «diferido» en un periodo de tiempo más extenso, comportando un proceso de producción-consumo de larga duración.

En todo caso, lo imprescindible sería no olvidar la «asimetría crucial» entre condiciones de producción y condiciones de recepción: “en el discurso, una vez producido en determinadas condiciones, éstas últimas permanecen y permanecerán siempre las mismas. La recepción, el consumo, por el contrario, están «condenados» a modificarse indefinidamente” (Verón, 1993, p.21). Esta precaución se torna especialmente pertinente respecto a los que hemos denominado «discursos de la memoria», que en ocasiones pretenden pronunciarse desde una posición frontal al objeto de su recuerdo. Esta pretensión de inmediatez y contacto directo con su objeto desconoce el desfase fundamental que separa todo discurso de lo alguna vez acontecido. Desfase doble: en primer lugar, debido a la necesaria mediación semiótica de cualquier percepción, y en segundo, como efecto de la distancia temporal que separa los discursos ya enunciados de cualquier posterior puesta en discurso.

De acuerdo a Verón (1993) la ignorancia de la mediación semiótica del conocimiento “es la definición misma del «efecto ideológico», según el cual un discurso verdadero mantiene una relación frontal con su objeto, relación que es la única posible” (p.132). Este efecto, que sería inseparable del postulado del «discurso absoluto», emana de la ilusión del sujeto como fuente de sentido y supone el desconocimiento de la red interdiscursiva que sujeta a cada discurso. A nuestro entender, el desfase inherente a la constitución del proceso de producción del sentido se presentaría ante los «discursos de la memoria» como una voz que exclama: “No es cierto que el objeto de su representación sea una presentación

univoca e impoluta, los signos siempre intervienen con su equivocidad, sus múltiples voces, contradiciendo cualquier pretensión de pureza del sentido. No es cierto tampoco que eso que ahora dicen recordar sea tal cual como alguna vez se percibiera, que se haya mantenido igual a sí mismo, que se haya conservado inmutable. Al ponerlo nuevamente en discurso, eso que antes era es ya otra cosa, el tiempo y las condiciones fluctuantes han introducido en su esencia una alteridad, lo han modificado”.

Ahora bien, eso que habrá de retomarse, y cómo ha de ser puesto en discurso, no es de modo alguno algo indeterminable, ni está completamente librado al azar o a la voluntad individual. Cada discurso debe adecuarse a “los límites históricos de lo pensable y lo decible” en cierta sociedad y en cierta época. En términos de Michel Pêcheux (1978), lo pensable en una circunstancia sociohistórica se encuentra siempre supeditado a la ideología dominante, y lo decible en ese momento se constituye de acuerdo a las restricciones impuestas por una determinada formación discursiva, expresión material y objetivada de esa ideología. Las restricciones a los discursos se interponen a nivel de la instancia enunciativa, delimitando lo que puede ser dicho por el sujeto, su «universo de discurso», y lo que escapa a su capacidad de enunciación, la «zona de lo rechazado». Por su parte, Michel Foucault (2002) mostraría como cada objeto discursivo existe necesariamente al interior de cierta formación discursiva. Estas formaciones suponen un sistema de reglas que definen tanto lo pasible de ser enunciado como aquello que escapa a la legalidad discursiva; elementos transgresores del orden instituido, censurados de acuerdo a Foucault (1999) por diversos procedimientos de control del discurso.

En esta línea, según Jean-Jaques Courtine (1998) la memoria discursiva concierne a la existencia histórica de un enunciado en cierta formación discursiva, a los discursos que están en el origen de actos nuevos y palabras que los retoman, los transforman o hablan de ellos, discursos que se dicen, permanecen dichos y se van a decir indefinidamente. Dicha memoria estaría conformada por el interdiscurso, los preconstruidos, las evidencias que se expresan en un discurso particular: “La relación entre interdiscurso e intradiscurso se juega en este efecto discursivo particular, cuando una formulación-origen regresa a la actualidad de una «coyuntura discursiva» que hemos designado como efecto de memoria” (p.28). Así, el dominio de memoria estaría constituido por un conjunto de secuencias discursivas que preexisten a una secuencia tomada por referencia, ciertas formulaciones recuperables en la puesta en secuencia intradiscurso que esta última realiza: “efectos de

memoria, de redefinición, de transformación, pero también efectos de olvido, de ruptura, de denegación de lo ya-dicho” (p.30). En este dominio de memoria, frente al dominio de actualidad o de anticipación, podrían aprenderse los funcionamientos discursivos de encadenamiento de lo preconstruido y de articulación de los enunciados. El dominio de la memoria configuraría así el interdiscurso como instancia de un discurso transversal que regula, para un sujeto enunciador de una secuencia discursiva de referencia, el modo de estar de los objetos de los que habla como el modo en que estos se articulan en su intradiscurso.

3.3.3. La función memorial del discurso social, memoria mítica e histórica

En consecuencia, los enunciados particulares no serían creaciones *sui generis* sino producciones moldeadas por una gramática discursiva. Podría entenderse esta estructura prescriptiva como un sistema regulador que incluye reglas de producción y circulación de los discursos, así como un repertorio de productos disponibles en un estado de sociedad. En esta dirección, Marc Angenot (2010) propone llamar «discurso social» a “los sistemas genéricos, los repertorios tópicos, las reglas de encadenamiento de enunciados que, en una sociedad dada, organizan lo decible -lo narrable y opinable- y aseguran la división del trabajo discursivo” (p.21). Este discurso presentaría en sus plasmaciones empíricas una extrema variabilidad: los diversos temas, opiniones, lenguajes, jergas y estilos que forman un vasto rumor, un murmullo apenas descifrable. No obstante, no comportaría un espacio indeterminado donde las distintas tematizaciones se producen de manera aleatoria, ni una mera yuxtaposición de sociolectos, géneros y estilos. Aquello que en medio de esa inmensa cacofonía discursiva autoriza a hablar de un determinado discurso social sería la actuación de una «hegemonía discursiva».

Al interior de un discurso social los enunciados y géneros discursivos no pueden tratarse como mónadas aisladas o complejos recíprocamente impermeables. Retomando la tesis bajtiniana de la «interacción generalizada», Angenot sostiene que los enunciados no se bastan a sí mismos, no son cosas autosuficientes y absolutas, sino eslabones de cadenas dialógicas, reflejos unos de otros “llenos de ecos y recuerdos”, penetrados por “visiones de mundo, tendencias y teorías” de una época. La condición relacional de los enunciados queda formulada en las nociones de Intertextualidad, concebida como la circulación y transformación de ideologemas, “es decir, de pequeñas unidades significantes dotadas de aceptabilidad difusa en una doxa dada” (Angenot, 2010, p.25), y de

Interdiscursividad, entendida como la mutua interacción e influencia de las axiomáticas del discurso. Estas nociones permiten elucidar las reglas y tendencias que definen un estado determinado del discurso social. Además, posibilitan comprender cómo ciertos ideogramas alcanzan aceptabilidad, debido a una gran capacidad de mutación y reactivación en discursos de diversos ámbitos y épocas.

En particular, mediante el análisis de las relaciones intertextuales e interdiscursivas se alcanza a discernir cómo ciertos enunciados, producidos en el pasado, condicionan la prevalencia o la exclusión de determinados sentidos en la actualidad:

En cada sociedad -con el peso de su “memoria” discursiva, la acumulación de signos y modelos producidos en el pasado para estados anteriores del orden social- la interacción de los discursos, los intereses que los sostienen y la necesidad de pensar colectivamente la necesidad histórica producen la dominancia de ciertos hechos semióticos -de “forma” y de “contenido”- que sobredeterminan globalmente lo enunciable y privan de medios de enunciación a lo impensable, a lo “aún no dicho” (que no se corresponde de ningún modo con lo inexistente o lo quimérico). (Angenot, 2010, p.29)

La hegemonía discursiva sería el efecto unificado del conjunto de mecanismos que, en un estado de la discursividad, condicionan la prevalencia de ciertos sentidos. Estos mecanismos aseguran la regularidad de los enunciados y la estabilidad de las acepciones a través del tiempo. Angenot (2010) menciona los siguientes: lengua legítima, tópica y gnoseología, fetiches y tabúes, el binomio egocentrismo/etnocentrismo, temáticas y visión de mundo, dominantes de pathos y sistema topológico. Todos estos componentes trabajan en dirección a la preservación del «orden del discurso», perpetuando sentidos heredados de épocas pasadas. Nos detendremos sin embargo en aquellos que participan más directamente, en lo que de modo metafórico entendemos por «memoria discursiva». En primer lugar, la tópica discursiva refiere a los «lugares comunes» en las discusiones, “los presupuestos irreductibles del verosímil social” como el honor, la justicia, el amor maternal, en que todos los intervinientes en los debates se apoyan para fundar sus acuerdos o sus desacuerdos. En su conjunto, estos puntos de cristalización conformarían la doxa de una época. En sintonía, la gnoseología, entendida como los esquemas mentales que modelan los discursos en determinada sociedad, colaboraría en la preservación a través de los años de una determinada manera de pensar y hablar sobre el mundo.

Por otra parte, los fetiches y tabúes designan determinados objetos temáticos que comprenden las formas de lo sagrado e intocable: “La Patria, el Ejército, la Ciencia están del lado de los fetiches; el sexo, la locura, la perversión, del lado de los tabúes” (Angenot, 2010, p.41). Estos objetos temáticos rodeados de un halo de misticismo, a los que no alcanza la crítica, según Angenot (2010) por su misma condición de hechos incuestionables tienden a perpetuarse y repetirse compulsivamente a lo largo del tiempo. De manera similar, los dominantes de pathos, los estados emocionales o anímicos figurados en los discursos, por su carácter «irracional» suelen prolongarse en amplios periodos cronológicos, impregnando de una peculiar tonalidad afectiva los enunciados de distintos sectores del discurso social. Finalmente, el sistema topológico es entendido como el “sistema de división de las tareas discursivas” que disimila los enunciados, géneros y subgéneros discursivos, encuadra y reproduce a largo plazo las relaciones de producción del sentido.

El memorial y la conjuración del olvido según Angenot (2010) son funciones primordiales del discurso social. Ante los poderosos efectos del olvido, que hace que del pasado no quede casi nada “todo el discurso social se presenta como conjuración ficcional de ese olvido, como una conmemoración ostentadora de un pasado reconstruido en una sutil película narrativa” (p.64). Esta función del discurso social, en tanto dispositivo ficcionalizante que procura dotar de inteligibilidad al pasado según los intereses del presente, exhibe un carácter problemático que no escaparía al propio Angenot. Según su consideración, las sociedades contemporáneas pretenden regirse por un deber de memoria y aparentan promover una conmemoración perpetua. Sin embargo, estas sociedades se caracterizarían, asimismo, por prácticas omnipresentes de amnesia colectiva, de borrado de huellas, censura y supresión de pasados inoportunos, así como de ajustes retroactivos, rescrituras en palimpsestos y retoques de las narraciones históricas de otras épocas.

El discurso social contribuiría, de este modo, a un abuso de la memoria consistente en la manipulación concertada del pasado, con fines de legitimar el orden presente. Ese requerimiento excesivo de los recuerdos, sería una condición determinante del actual déficit de memoria:

Una de nuestras hipótesis será que el gran factor contemporáneo-paradojal de obliteración del pasado es la fijación memorial presente, la conmemoración compulsiva de una especie de “recuerdo encubridor” y la “saturación” que produce

al sellar el olvido del “resto”, la *hipermnesia* que favorece, paradójicamente, la amnesia. (Angenot, 2012, p.214)

De modo concomitante, Eliseo Verón (1999) advierte el peligro que comporta la producción discursiva de una «memoria mítica» en contraposición a la elaboración crítica de una «memoria histórica». La primera se caracteriza por su aparente intemporalidad, por la actuación de una lógica del hecho consumado según la cual el pasado determina el presente y el futuro, y por una concepción de la historia como un eterno retorno, como pura repetición ritual. La segunda exhibe el carácter temporal de la memoria, despliega una lógica del recuerdo como producción según la cual el pasado es subordinado al futuro, y concibe la historia como una constante búsqueda de la diferencia. En cada ocasión de conmemoración, la memoria mítica presentaría a los concurrentes como sujetos pasivos de una historia ritualizada, y al acto conmemorativo como pura repetición del pasado, como una “puesta en escena de un sentido preconstruido” (Verón, 1999, p.130). Por su parte, la memoria histórica presentaría a los participantes como sujetos activos de una historia en construcción, y a la conmemoración como un acontecimiento donde el presente del acto revive el pasado en función del futuro, como una “puesta en sentido de una historia por construirse” (Verón, 1999, p.130). Mediante la distinción de estas dos memorias, Verón (1999) procura advertir los riesgos de la exhortación “a un ejercicio de la memoria que inscribe los acontecimientos en una historia a largo plazo, en la cual la repetición se impone a la diferencia. Historia anunciada, que tiende a excluir acciones capaces de modificar verdaderamente su curso” (p.128).

Los discursos contruados como portadores de un pasado inmemorial, ritualizado, al resguardo de toda crítica que pretenda cuestionar el sentido de lo sucedido, se impondrían como barricadas a cualquier acción presente que tienda a modificar el curso de la historia. En contraposición se edificaría el proyecto ético de la semiología como «crítica de la ideología». El análisis de la vida de los signos en el seno de la vida en común tendería a romper la presunta univocidad del sentido, la imposición de las acepciones oficiales de lo acontecido, y cuestionar la naturalidad de la doxa que presenta el pasado como un dato incontrovertible. Acordando con Bajtín (2005) en que el papel de la memoria radica en la “eterna transformación del pasado”, en el “conocimiento y la comprensión del pasado en su carácter inconcluso” (p.394), el análisis sociosemiótico de los discursos permite evadir la

memorización compulsiva, para enfilarse hacia el futuro en la conmemoración activa de un pasado cuyo sentido no cesa de actualizarse.

3.3.4. El sujeto como superficie de inscripción de huellas mnémicas

Finalmente, como cierre de este apartado, retomamos las consideraciones sobre el sujeto de nuestra investigación. Recuperando el discurso psicoanalítico sobre la memoria, entendemos que tal sujeto puede concebirse constituido por signos mnémicos. La memoria es para Freud la función de inscripción y reinscripción incesante de signos en el aparato psíquico. Así, en una de sus cartas a Wilhelm Fliess exponía: “Tu sabes que trabajo con el supuesto de que nuestro mecanismo psíquico se ha generado por estratificación sucesiva, pues de tiempo en tiempo el material preexistente de huellas mnémicas experimenta un reordenamiento según nuevos nexos, una retranscripción (*Umschrift*)” (Freud, 1991b, p.274). Freud destaca que según su teoría la memoria no preexiste de manera simple sino múltiple, registrada en diversas variedades de signos correspondientes al menos a tres transcripciones. La conciencia como vía de ingreso al aparato psíquico se opondría a la memoria, pero la percepción comportaría una primera inscripción según asociaciones por simultaneidad, la inconciencia por asociaciones de semejanza y la preconciencia por representaciones-palabra. El material psíquico inscripto en estas superficies de escritura no se mantendría estático e invariable, sino que sería transcrito y traducido en distintas épocas de la vida. En consecuencia: “La denegación (*Versagung*) de la traducción es aquello que clínicamente se llama «represión»” (Freud, 1991b, p.276).

Asimismo, en *La interpretación de los Sueños* damos con una concepción semiótica de la memoria: “De las percepciones que llegan a nosotros, en nuestro aparato psíquico queda una huella que podemos llamar «huella mnémica». Y a la función atinente a esa huella mnémica la llamamos memoria” (Freud, 1992b, p.531). El sistema mnémico transpondría la excitación momentánea del sistema perceptivo en huellas permanentes, consolidadas mediante distintos tipos de asociaciones:

Una mayor profundización nos muestra la necesidad de suponer no uno sino varios de esos elementos Mn [mnémicos], dentro de los cuales la misma excitación propagada por los elementos P [perceptivos] experimenta una fijación (*Fixierung*) de índole diversa. El primero de estos sistemas Mn contendrá en todo caso la fijación de la asociación por simultaneidad, y en los que están más alejados el mismo

material mnémico se ordenará según otras clases de encuentro, de tal suerte que estos sistemas más lejanos han de figurar, por ejemplo, relaciones de semejanza u otras. (Freud, 1992b, p.532)

La memoria se presenta como una superposición de capas, de superficies de escritura en que se inscriben huellas mnémicas sobredeterminadas por asociaciones de simultaneidad (metonimia), que posibilitan su desplazamiento, y de semejanza (metáfora), que permiten la condensación de contenidos psíquicos. Esta dinámica, sin embargo, permanecería casi por completo fuera de nuestra percepción consciente. La conciencia no tendría capacidad para conservar alteraciones, y los recuerdos serían en sí inconscientes pudiendo sólo ocasionalmente devenir conscientes. El inconsciente estaría compuesto por huellas mnémicas tempranas que definen nuestra identidad, y que siguen teniendo efecto, aunque no devengan conscientes: “Lo que llamamos nuestro carácter se basa en las huellas mnémicas de nuestras impresiones; y por cierto las que nos produjeron un efecto más fuerte, las de nuestra primera juventud, son las que casi nunca devienen consientes” (Freud, 1992b, p.533). Es en este punto donde se interpone el inconsciente, en cuanto registro vedado para las restantes instancias psíquicas.

Sin embargo, estas huellas del pasado, aunque sustraídas de la conciencia, podrían reconstituirse. Como mencionamos anteriormente⁷, Lacan (2008a) en “Función y Campo de la palabra y del lenguaje en Psicoanálisis” sostendría que el inconsciente es un capítulo censurado en la historia de cada sujeto, que aparece como una laguna de la memoria o como un recuerdo encubridor. No obstante, esta verdad subjetiva podría encontrarse en distintos lugares: en monumentos, es decir, en el propio cuerpo donde se enquistan los síntomas; en documentos de archivo también, constituidos por los recuerdos de la infancia; en una evolución semántica y un léxico particular; en tradiciones y leyendas de la historia subjetiva, y demás rastros que conservan distorsiones cuyo sentido podría reestablecer la exégesis psicoanalítica.

En lo atinente al sujeto de nuestra investigación, es decir, la comunidad de S.V. entendida como un enunciador colectivo, consideramos que podrían rastrearse las huellas de su constitución en los monumentos que erige en su territorio y en los documentos que conservan su memoria, en los modismos y rasgos sociolectales, en las tradiciones y

⁷ En el subapartado 2.2.3. “Las huellas en el discurso del sujeto colectivo”.

leyendas que circulan renovando el mito fundador de la identidad común. Respecto a la memoria colectiva de S.V., entendemos que los recuerdos individuales se tornarían compartidos mediante el lenguaje entendido como un «marco social». A fin de cuentas, como sostiene Ricoeur (2013), la referencia a una memoria colectiva estaría justificada por atribuciones codificadas en el lenguaje, que admiten como sujeto de memoria a todas las personas gramaticales, singulares o plurales: yo, tú, él, nosotros, vosotros, ellos. En consecuencia, sería posible concebir un sujeto colectivo simultáneamente productor y producto de inscripciones mnémicas. Basados en esa hipótesis nos proponemos reconocer el modo en que se construye la comunidad estudiada mediante el análisis de sus huellas en un *corpus* de producciones discursivas.

4. Red de Vecinos de San Vicente: Comunicación y Conmemoración

Partiendo de nuestro objetivo principal de analizar la construcción semiótica de la comunidad del barrio cordobés San Vicente, en este capítulo examinamos el modo en que esta se constituye en un enunciador colectivo que se auto-representa discursivamente. Para concretar este sujeto colectivo de enunciación, reparamos en el punto de vista de la Red de Vecinos, una organización que forma parte de esta comunidad. De esta manera procuramos acceder a ciertos discursos de la memoria mediante los cuales esta comunidad funda su propia identidad, fomentando el sentido de pertenencia de sus miembros. La pregunta que nos mueve gira en torno a cómo construye esta organización una memoria particular sobre la comunidad que conforma, y cómo esta memoria, que comporta selección y olvido, incentiva la implicación de los vecinos apuntalando una identidad comunitaria.

En consecuencia, nos detenemos a considerar determinadas producciones discursivas que se desprenden de las actividades de la R.V. En estas nos interesa observar cómo esa organización se constituye en un enunciador colectivo que comunica de modo recursivo un discurso congruente sobre el barrio. Especialmente, procuramos reconocer los relatos topológicos y cronológicos, representaciones espaciales, mapas cognitivos, líneas de tiempo, donde la organización construye una memoria peculiar de S.V. sobre la que se asienta una determinada identidad comunitaria. Esta revisión nos servirá además como una introducción al recorrido analítico de nuestra tesis, pues aparecerán los *tópos koinós* - lugares comunes-, los *lieux de mémoire* que encontraremos diseminados de modo recurrente en sus distintas secciones. Empezaremos por presentar a la R.V., nos propondremos a continuación describir y conceptualizar cada una de sus actividades mencionadas, para finalmente elucidar las relaciones intertextuales e interdiscursivas, el proceso recursivo y la hegemonía discursiva por cuyos efectos el discurso de esta organización aparece conformando una *Gestalt*, una configuración con cierta coherencia posible.

4.1. La Red de Vecinos: concepto de red comunitaria, metáfora del texto, enunciación colectiva y comunicación

La R.V. se conforma en el año 2006, a partir del reclamo colectivo por la preservación de un inmueble de valor patrimonial en la zona. La casa del gremio ferroviario La Fraternidad, que funcionara como un espacio de encuentro para los vecinos, brindando

actividades culturales y recreativas, había sido puesta a la venta en medio de un plan de privatización de los inmuebles pertenecientes a este sindicato. En respuesta a esa tentativa, ese año “luego de una gran movilización y participación que incluyó la recolección de más de 500 firmas de sanvicentinos, la Red logró que la casa fuese declarada como patrimonio cultural de la ciudad de Córdoba por ser el inmueble con mayor valor cultural del barrio” (*El Portal*, edición extraordinaria, 2016). Luego de haber conseguido la preservación de la Casa de la Fraternidad, la R.V. ha emprendido a lo largo de los años diversas acciones y actividades comunitarias, entre estas las visitas guiadas por el barrio, la constitución del museo-fotogalería Recuerdos Sanvicentinos, la publicación de la revista *El Portal de San Vicente*, la realización de talleres y charlas sobre derechos humanos y participación ciudadana, el reclamo por las condiciones de los servicios públicos en la zona, etc.

En primer lugar, para entender el modo en que la Red de Vecinos incide en la construcción del sentido de comunidad en S.V., es conveniente tomar nota de las características del género de organización al que esta se adscribe. Las composiciones en red se caracterizan por un funcionamiento autogestivo, una estructura horizontal, la participación en la toma de decisiones y la colaboración entre sus miembros en vistas de objetivos comunes. Elina Dabas describe la noción de red social como “un sistema abierto, multicéntrico y heterárquico” (2009, p.13) que implica un proceso de construcción permanente tanto singular como colectivo, en múltiples coordenadas espacio-temporales. La interacción e intercambio dinámico entre diversos actores de un colectivo (individuos, grupos, organizaciones e instituciones) y con integrantes de otros colectivos, posibilitaría la potenciación de los recursos que poseen y la creación de alternativas novedosas que fortalecen el entramado de convivencia. Los miembros se verían enriquecidos a través de las múltiples relaciones que entablan, y se optimizarían los aprendizajes al tornarse socialmente compartidos.

En particular, refiriéndose a las redes de organización comunitaria, Gonçalves de Freitas y Montero las consideran como un “entramado de relaciones que mantienen un flujo y reflujo constante de informaciones y mediaciones organizadas y establecidas en pro de un fin común: el desarrollo, fortalecimiento y alcance de metas específicas de una comunidad en un contexto particular” (2006, p.5).

Desde una aproximación semiótica, el concepto de red encuentra un correlato en la noción de texto. Según el planteo de Roland Barthes en “De la obra al texto”, este último

deroga las jerarquías estructurales y la noción del significado como centro y coronación del sentido. Su composición es irreductiblemente plural, no depende de la interpretación de un significado sino de la eclosión o diseminación significativa. A nivel sígnico el texto presenta un infinito deslizamiento del significante; no posee una metáfora última y definitiva sino múltiples e incesantes asociaciones, traslados, metonimias. Es un sistema sin fin ni centro. Diversidad de citas, referencias, ecos, voces, lenguajes antiguos o contemporáneos “lo atraviesan de lado a lado en una amplia estereofonía” (1994, p.78). El texto no posee autor o dueño, en él quedan abolidas las relaciones de filiación y propiedad. Además, cada texto, en tanto tejido de otros textos, actúa como nexo de una extensa red intertextual.

Consecuentemente, la metáfora del texto no consistiría en la simple individualidad, sino en las complejas composiciones reticulares: “la metáfora del Texto es la de la red” (1994, p.78). Invertiendo la operación metafórica, en su composición múltiple, descentrada y heterárquica, las organizaciones colectivas en red encuentran una metáfora adecuada en la figura del texto. En tanto composiciones polifónicas, conformadas por múltiples voces y citas, las redes sociales o comunitarias pueden entenderse como textos, manteniendo las mismas implicancias de anonimia y ausencia de propietario, dueño o autor. Avanzando un poco más en la determinación de la relación entre ambos términos, puede considerarse al texto como la producción significativa de una composición en red e inversamente, entenderse cada red como constituida por los significantes que se le adjudican en un texto.

Entonces, en términos semióticos, para conocer una red es necesario analizar el texto que esta produce y en el que se inscribe simultáneamente. De esta manera, es preciso tener en cuenta el modo en que cada red es construida discursivamente, los significantes que se le adjudican en sus mismas producciones textuales. En cuanto a la R. V., en su revista comunitaria se presenta como:

Un grupo de vecinos, vecinas y organizaciones independientes del barrio que, por fuera de las estructuras de los partidos políticos, decidimos juntarnos desde el año 2006 para afrontar colectivamente -y por lo tanto con más fuerza- los distintos problemas y necesidades existentes en el barrio. (*El Portal*, N°28, 2014)

Por otra parte, en nuestra investigación anterior sobre los espacios de encuentro en barrio S. V., en el discurso de los participantes entrevistados la R.V. era referida como un colectivo con características propias, con un modo particular de organizarse y de vincularse

con los vecinos del barrio. Era definida como un espacio abierto, flexible, dinámico, experimental, de múltiples posibilidades, con un clima relajado, distendido. Esta organización estaría construida por lazos solidarios, de amistad, compañerismo y confianza. Propiciaría la escucha y el reconocimiento de distintas personas y pensamientos: “un espacio que sorprende y potencia aprendizajes, que fomenta el pensamiento crítico e impulsa la transformación de los sujetos y las condiciones del barrio” (Pérez Castellano y Rodríguez Amieva, 2012, p.226).

Esta descripción de la Red de Vecinos nos permite identificar al enunciador colectivo de determinadas producciones significantes que nos interesa analizar en este apartado. El mismo debe ser entendido como una figura construida al interior del texto, un sujeto semiótico cuyas cualidades emergen en el plano del enunciado. En este sentido recuperamos la teoría de la enunciación de Emil Benveniste (1979), entendiendo que el lenguaje propone formas vacías que cada locutor se apropia para referirse a su persona, de modo que en sus enunciados se define a sí mismo. En el caso de la red comunitaria objeto de nuestro análisis nos referimos especialmente a un enunciador colectivo “cuyas marcas lingüístico-discursivas corresponden a las de 1° persona del plural (‘nosotros’)” (Unda, 2005. P.76).

Entre estas marcas destacamos el empleo de ese pronombre personal y de verbos conjugados en esa persona, de reflexión como “pensamos, indagamos, diagnosticamos, planeamos, criticamos”, o de acción colectiva como “acordamos, cooperamos, trabajamos, hacemos, reclamamos, luchamos”. Registramos además el uso del posesivo «nuestro» para referirse a lo común-compartido: un cúmulo de experiencias, una identidad, una historia, el patrimonio arquitectónico y cultural, los espacios de encuentro, las organizaciones e instituciones, las memorias de un pasado, los diagnósticos del presente y pronósticos sobre el futuro. En esta dirección entendemos a la red comunitaria analizada como un modo de organización de la comunidad.

La R.V. constituiría una de las formas en que se organiza la comunidad en S.V., concebida desde una perspectiva discursiva como una comunidad semiótica, que consiste en “conjuntos de individuos que comparten los mismos mecanismos de construir realidades, los mismos mecanismos de producir y desarrollar procesos inferenciales y de conocerse a sí mismos y al mundo que integran” (Corviello y Sarem, 2008, p.10).

Desde este enfoque la comunidad no es entendida como algo dado, fijo, como una esencia invariable, sino como una construcción constante, activamente recreada mediante procesos de comunicación⁸. En estos procesos la comunidad se produce, en términos spinozistas, con base en la «imitación afectiva», “La tendencia presente en cada hombre a generar lazos asociativos, sobre la base de la percepción de la propia semejanza con los otros” (Visentin, 2011, p.23-24), mediante el convenir de los cuerpos y el consensuar de las razones, que pueden devenir en la concordia entre los individuos que la componen. De modo coincidente, desde una aproximación semiótica peirceana, la comunicación incesante mediante íconos, índices y símbolos posibilita la “cooperación y colaboración entre iguales” (Carnicier Sospedra, 2003, p.57) que compone una comunidad de sentido.

En concordancia, recuperando a Lois, Amanti e Isella (2014), entendemos que “Comunicación desde su ‘etimología’, significa poner en común. Es buscar el encuentro con el otro y los otros para ‘construir significados comunes’ teniendo en cuenta tanto los conocimientos y la realidad de los otros, como la propia” (p.7). En esta dirección, es apropiado considerar los diversos medios, correspondientes a distintos soportes materiales y funcionamientos sígnicos, mediante los cuales una organización comunitaria se comunica:

Los graffitis, los estenciles, pintadas, pasacalles, radios abiertas, festivales de música popular, murales, realización de reuniones en las instituciones del barrio o en la casa de otros vecinos, la conversación casa a casa, la distribución de volantes o cartillas, e incluso las acciones de protesta. (Lois, Amanti e Isella, 2014, p.7)

⁸ Concibiendo el «hacer comunidad» como un proceso humanamente activo, socio-históricamente situado, aunque potencialmente indefinido en el tiempo, direccionado por deseos o propósitos susceptibles de conciencia en cierta medida, pero en gran parte inconscientes, entendemos que el concepto de Comunicación que dé cuenta de la producción de Comunidad, no puede reducirse a una transmisión lineal unidireccional de un contenido consciente abstracto, de una «fuente» a un «destinatario», según el modelo informático de Shannon y Weaver (Bech, 2011), o entre un «destinador» y un «destinatario», según el clásico modelo de los factores y funciones del lenguaje, expuesto por Jakobson en su conferencia sobre “Lingüística y Poética” (1960).

Ya sobre la base de este esquema, mediante su crítica y reformulación, Catherine Kerbrat-Orecchioni (1997) sostuvo la necesidad de atender, tanto del lado del emisor que codifica el mensaje como del receptor que lo decodifica, a las competencias lingüísticas y paralingüísticas, ideológicas y culturales; determinaciones “psi”; restricciones del universo del discurso y modelo de producción; además de especificar lo que se entiende por canal y referente del proceso comunicativo. En concordancia con este esfuerzo por complejizar nuestro concepto, aquello que entendemos por «Comunicar», estimamos que el recurso a los aportes teóricos de Peirce y Spinoza puede ser de gran valía.

A través de estas variadas prácticas comunicativas los miembros de las organizaciones comunitarias y los vecinos independientes convienen y consensuan, regulando su cooperación en vista a objetivos comunes.

A este propósito la R.V. ha empleado una gran variedad de medios y estrategias de comunicación: pegado de carteles en instituciones y comercios, reparto de volantes, montaje de murales, difusión vía propaladora, publicación de la revista *El Portal*, emisión de programas propios en la Radio Comunitaria La Quinta Pata, presencia en medios masivos de comunicación -gráficos, radiales y televisivos-, reuniones semanales de coordinación de actividades, charlas y talleres, divulgación de la historia del barrio en el Museo Fotogalería Recuerdos Sanvicentinos, y empleo de medios electrónicos -páginas web, emails, y Facebook-. En particular nos interesa detenernos a analizar el funcionamiento de los medios comunitarios de comunicación que gestiona la R.V. Entendemos estos en el sentido especificado por Frances Berrigan (1981), como una adecuación de los medios de comunicación operada por cada comunidad de acuerdo a los objetivos que se propone. Estos medios permitirían el acceso a información, educación o modos de esparcimiento de interés para una comunidad:

Se trata de unos medios de comunicación en los cuales participan los habitantes como planificadores, productores o intérpretes. Son el instrumento de expresión *de* la comunidad, más que *para* la comunidad. La comunicación comunitaria designa un intercambio de puntos de vista y de noticias, y no una transmisión de una fuente a otra. (Berrigan, 1981, p.7)

Especialmente las organizaciones sociales y comunitarias, en sus prácticas de comunicación, cumplirían una función indispensable para la dinámica de las comunidades, constituyendo espacios de encuentro y de acción en los territorios en que se asientan. De acuerdo a Lois, Amante e Isella (2014), a través de espacios de diálogo y participación, las organizaciones producen información -significados, símbolos, mensajes- de relevancia para la comunidad y de incidencia en la gestión del espacio público. Respecto a la R.V., nos interesa analizar tres actividades que actúan como medios de comunicación comunitaria: las visitas guiadas, el museo Recuerdos Sanvicentinos y la revista *El Portal de San Vicente*. Estas actividades, consignadas según su orden cronológico de gestación, han compuesto la médula vertebral del funcionamiento de la R.V. desde su constitución hasta la actualidad.

Nos abocamos particularmente a analizar cómo por su intermedio la organización ha puesto la comunicación al servicio de la construcción de una memoria común.

4.2. Visitas guiadas: un recorrido por la memoria comunitaria

En una entrevista grupal que mantuviéramos con integrantes de la Red de Vecinos, Desirée D'Amico ordenaba en el siguiente encadenamiento las referidas actividades de la organización: "Cronológicamente nace primero la visita, después el museo, y al último la revista". La visita guiada por San Vicente se gestaría en momentos previos a la conformación de la Red, y sería posteriormente su primera actividad. En sus comienzos sería organizada por un grupo de cinco personas pertenecientes a la Comisión de Vecinos de Turismo y Cultura, que funcionara dentro del Centro Cultural Municipal. El recorrido de la primera visita se realizaría a pie únicamente por el centro del barrio: "era cortita, pero hubo mucha gente". La participación de este grupo de vecinos se habría suscitado principalmente debido a la situación política y económica del país en esa época: "Era justo la crisis del 2001". En ese contexto, estos vecinos asistirían a asambleas barriales y construirían "unos paneles para generar conciencia política de lo que estaba pasando". Luego, Luis Carreño, un arquitecto del barrio, redactaría una propuesta de guía que ampliaba un poco el recorrido turístico. La Comisión de Vecinos realizaría entonces gestiones para conseguir un ómnibus que le permitiera realizar este nuevo itinerario. La convocatoria a esta visita sería comunicada por medios comunitarios: como en esa época no disponían de internet, "entonces era pegatina, era cartelitos en algunos lugares del Centro Cultural, y cartelitos probablemente en algún comercio, creo que fue eso lo que hicimos, y los volantitos clásicos que hacía Javier" [otro integrante del grupo].

La *Guía Turística de Barrio San Vicente* sería publicada por primera vez en el año 2004. Después, con la consolidación de la iniciativa se extendería más el recorrido, y en el año 2013 la R.V. distribuiría una versión corregida del guión de la visita. En su prólogo se valora como motivo de su reedición: "la importancia que este proyecto tiene como fuente de desarrollo local, de preservación del patrimonio cultural y de la memoria viva de los barrios". Para esta reconstrucción de la historia de S.V. la Red de Vecinos retomaría parte de la *Guía Turística de Barrio San Vicente* (2004) recopilada por el Arq. Luis Carreño, material del libro *Historia de mi barrio. La República de San Vicente* (1988) de Pedro Ordóñez Pardo, "voces de vecinos" que fueron aportando sus testimonios a lo largo de los años y materiales de investigación propios. En este apartado nos servimos particularmente

de esta publicación para analizar el recorrido por la memoria colectiva de S.V. propuesto por la Red de Vecinos.

En primer lugar, para examinar este itinerario, sería conveniente clarificar las características del turismo comunitario al que se suscribe. De acuerdo a Pastor, Casa Jurado y Soler Domingo (2011), este tipo de turismo se basa en la comunidad y en la gestión del territorio. Es una modalidad turística que implica la participación activa de los residentes locales, de modo que los beneficios obtenidos repercutan en su entorno, “sin olvidar que la comunidad local es la parte esencial del producto turístico” (2011, p.4). En el caso de la visita guiada por S. V., la Red de Vecinos haría énfasis en la importancia de que los residentes conozcan el lugar en donde viven para que se comprometan en su cuidado. Con su lema, “No se quiere ni se cuida lo que no se conoce”, esta organización destaca la necesidad de que los habitantes desarrollen una conexión emocional compartida con el barrio y reconozcan el valor de su patrimonio arquitectónico y cultural: “La finalidad es revalorizar los espacios arquitectónicos, identitarios y urbanos de San Vicente, aspectos que le dan un carácter particular, y hacen que sus habitantes se sientan parte del barrio” (*El Portal*, edición extraordinaria, 2016). Teniendo en cuenta estos objetivos, consideramos conveniente analizar el recorrido propuesto por la R.V., indagando cuáles son los espacios que se valorizan, qué memorias se recuperan, qué acontecimientos y personajes son reivindicados.

4.2.1. Espacios recorridos en la Visita Guiada

De acuerdo a la *Guía Turística de San Vicente*⁹, las visitas guiadas realizan el siguiente recorrido por la memoria y el territorio del barrio:

1- El nacimiento del barrio: relato de la fundación del barrio el 19 de junio de 1870 por el comerciante católico Agustín Garzón, que “tuvo como iniciativa desarrollar un pueblo que tempranamente se vio poblado por familias del centro de la ciudad, las cuales adoptaron ese lugar como un espacio de descanso durante las vacaciones de verano o los fines de semana” (2013, p.2). Seguidamente, se refiere la transformación de la fisonomía del barrio hacia fines del siglo XIX, por la instalación de industrias en sus inmediaciones: los hornos de cal viva en la Bajada Pucará, los Molinos Letizia y el Matadero del Este.

⁹ Ver *Guía Turística de Barrio San Vicente* (2013), Anexo B.

Como consecuencia, se observó un cambio importante en la composición poblacional del barrio, que paulatinamente experimentó la llegada de inmigrantes y obreros que generaron transformaciones a nivel social, cultural e infraestructural [...] De esta manera, San Vicente dio nacimiento a una comunidad de clase media y obrera a partir del desarrollo de nuevas fuentes laborales, hecho que ha dejado su impronta hasta nuestros días. (*Guía turística de San Vicente*, 2013, p.2)

2- Los orígenes de un mito: “La República de San Vicente”: crónica del «Curso Revolucionario» de 1932. En este apartado se destaca la importancia que tuvieron los festejos de carnaval en el barrio, haciendo énfasis en los cursos de 1932. Ese año el comisionado municipal designado por la dictadura de Uriburu prohibiría las tradicionales celebraciones en San Vicente. Los vecinos del barrio realizarían los cursos pese a la ordenanza adversa: “Ante esta situación, las autoridades mandan a reprimir a la población por medio de la fuerza pública” (2013:3). Varios asistentes serían detenidos en la comisaría de la zona. Esto produciría una movilización colectiva hacia sus puertas, en reclamo de la liberación de los presos. En esa ocasión se escucharían los gritos de: “¡Viva la libertad! ¡Abajo la dictadura! ¡Viva la República de San Vicente!”. Ante la protesta popular los presos serían liberados y se habilitaría la realización de los cursos. En la guía se anotan las siguientes «curiosidades»:

Rememorando la revolución de 1932, en el año 1963 y luego en 1971 se organizaron dos comisiones vecinales que le dieron forma a «La República» como institución. Del curso revolucionario también nació la bandera de San Vicente, de color rojo y verde, que identificaría la resistencia vecinal. (*Guía turística de San Vicente*, 2013, p.3)

3- El Centro Cultural San Vicente, Ex Mercado Marcos Juárez, calle San Jerónimo 2850: reseña de la construcción del Mercado del barrio, en 1987, por iniciativa del empresario Samuel Palacios. Este edificio sería posteriormente vendido a la Municipalidad de Córdoba. Duraría hasta 1927, cuando el intendente municipal Emilio F. Olmos inauguró otro mercado en su emplazamiento. Décadas después, en 1981, la Municipalidad remodelaría el edificio para que pase a funcionar como centro cultural. Respecto a las actividades que se desarrollan en este actualmente, “podemos mencionar diversos talleres culturales, servicio de registro civil y recursos tributarios, a las que se suma la sala de arte

Roberto Viola y el Museo y Fotogalería barrial-comunitario Recuerdos Sanvicentinos” (2013, p.4).

4- Parroquia Inmaculada Concepción, calle San Jerónimo 2721: descripción arquitectónica de la parroquia, inaugurada en 1914, sobre tierras donadas por Agustín Garzón. Se destacan los murales de la decoración interna realizados por el artista plástico Carlos Camilloni. La capilla sería declarada de interés municipal en 1983.

5- Viviendas típicas del barrio: exhibición de casas representativas de distintos periodos históricos y usos en la zona. Según el orden del recorrido turístico, la residencia de la familia Riera Vives con la casa quinta que destinaran para huéspedes, la casa de la Fraternidad del gremio ferroviario, los restos de la quinta del fundador Agustín Garzón, el chalet de hierro fabricado por Gustave Eiffel, más conocido como La Casa de Hierro, y la vivienda de la familia Kurth, que antiguamente perteneciera al gobernador Eleazar Garzón. Todos estos inmuebles serían incluidos, por moción de la Red de Vecinos, en la ordenanza municipal de preservación patrimonial N° 11.190/06 en categorías media y alta.

6- El mirador de la Ciudad, calle San Jerónimo y Acosta: descripción de la plazoleta ubicada en barrio Parque San Vicente:

Es un lugar con una de las mejores vistas de Córdoba; es como una terraza cuyo horizonte se confunde con las terrazas de la Torre Ángela del centro de la ciudad, permitiendo al observador que mira hacia el oeste, cuando el cielo está limpio, ver hasta las Sierras Grandes. (*Guía turística de San Vicente*, 2013, p.6)

7- Instituciones educativas: reseña del Colegio Santa Margarita de Cortona, calle Estados Unidos 2929. Asentado en tierras donadas por Agustín Garzón para la congregación de las Hermanas Terciarias Misioneras y Franciscanas, fundada en 1987 por la Madre Tránsito Cabanillas, declarada primera beata argentina. Referencia a la formación de la Capilla y el Colegio San Antonio de Padua de los Padres Salesianos, calle San Jerónimo 1799. Erigida en un terreno donado por la vecina Marquesa de Perea Muñoz, la Iglesia se abre al público en 1917, mientras que el Colegio es inaugurado en 1930. Este albergaría al 309 Batallón de Exploradores de Don Bosco, luego designado cómicamente como el “Ejército de la República”. Resumen histórico de la constitución, a partir de 1957, del Instituto Secundario Domingo Faustino Sarmiento, cooperativa educativa laica situada en calle López y Planes al 1900.

8- Primeras industrias de la zona: reseña de las primeras empresas instaladas en San Vicente e inmediaciones. Los hornos de cal Pucará, que se encontraran en funcionamiento ya en 1887. Las curtiembres de la familia Gibaut, que datan de 1910, y se ubicaban en la calle Obispo Maldonado. El Molino Letizia, inaugurado en 1898 por sus dueños, Juan y Domingo Minetti. Este sería uno de los más importantes del país. Después de permanecer cerrado por años, en 2007, sus instalaciones fueron acondicionadas para albergar el centro comercial Dino Express, perteneciente al desarrollista inmobiliario Euclides Bugliotti.

9- Barrio Obrero Kronfuss: descripción de las características urbanísticas del núcleo de “casas para obreros” diseñado por el reconocido arquitecto húngaro Johannes Kronfuss. Las cien viviendas inauguradas en 1921 están agrupadas de acuerdo al modelo de los barrios obreros ingleses, y tienen un estilo neocolonial con reminiscencias de barroco alemán. Estas se ubican estratégicamente cerca del Molino Letizia. Numerosos inmuebles de ese conjunto están reconocidos por la ordenanza municipal 11.190/06 debido a su valor patrimonial.

10- Viviendas de los pintores Francisco Vidal y José Malanca: presentación de estos premiados artistas nacidos en San Vicente durante 1897, que fueron amigos desde niños y se formaron en la Academia Provincial de Bellas Artes. Francisco Vidal se especializaría en la pintura de figuras humanas, alcanzando con el tiempo el puesto de director de aquella institución. La que era su casa se sitúa en calle Agustín Garzón 2458. Con otros pintores compartiría una beca para perfeccionarse en Europa con José Malanca. Este último se dedicaría posteriormente a retratar paisajes latinoamericanos, y se casaría con la reconocida poeta peruana Blanca del Prado. Su antigua vivienda se ubica en calle Juan Rodríguez 1337. Este inmueble está contemplado en la citada ordenanza municipal de preservación patrimonial.

11- Visita guiada especial al Campo de la Ribera: en esta adaptación de la guía se rememora la fundación en 1929 del Asilo de Ancianos, Pobres y Desvalidos, luego renombrado Padre La Mónica, en honor a un reconocido sacerdote de la zona. Además, se apunta la edificación de un leproario en 1989, donde está ahora barrio Maldonado, posteriormente transformado en el Dispensario Municipal Martín Estévez, y la construcción del Cementerio San Vicente en 1988. Finalmente, se relata de modo pormenorizado la historia del Campo de la Ribera, con sus distintas funciones: Prisión Militar de Encausados

a partir de 1945, Centro Clandestino de Detención Tortura y Exterminio (CCDTyE), 1975-1978, Escuela Provincial, 1990-2009, Espacio para la Memoria, Promoción y Defensa de los Derechos Humanos desde el 24 de marzo de 2010.

4.2.2. Conexión entre espacio y memoria: relato topológico y mapa de memoria

Paul Ricoeur (2013) advierte que existe una fuerte conexión entre la memoria y el espacio. La memoria de los lugares emanaría de actos tan importantes como orientarse, desplazarse y sobre todo «vivir en». Las cosas recordadas estarían intrínsecamente asociadas a lugares: "Y no es por descuido por lo que decimos que lo que aconteció tuvo lugar" (2013, p.62). En este plano elemental se constituiría el fenómeno de los «lugares de memoria» antes de convertirse en referencia del conocimiento histórico. Los lugares de memoria funcionarían principalmente como *reminders*, indicios de rememoración que ofrecen apoyo a la memoria, un respaldo contra el olvido. Mientras que los recuerdos transmitidos únicamente por vía oral serían volátiles, los lugares permanecerían como inscripciones, monumentos y potencialmente documentos. En este aspecto, la datación y la localización serían fenómenos solidarios, el acto de vivir en determinado espacio constituiría el vínculo más estrecho entre fecha y lugar:

Los lugares habitados son por excelencia memorables. La memoria declarativa se complace en evocarlos y en contarlos, pues el recuerdo está muy unido a ellos. En cuanto a nuestros desplazamientos, los lugares recorridos sucesivamente sirven de reminders a los episodios que se desarrollaron en ellos. (Ricoeur, 2013, p.64)

En consonancia, la R.V. se valdría de esta fuerte conexión entre lugares y memoria para componer lo que podría denominarse un «relato topológico» sobre la historia de S.V. Cada parada de la visita guiada funcionaría como un *reminder*, un emoliente contra los posibles efectos futuros del olvido. La R.V. se serviría de los lugares destacados en el recorrido para revalorizar eventos y personajes como modelos que incentiven acciones presentes: "No se quiere ni se cuida lo que no se conoce".

En su conjunto, la guía turística de la R.V. constituye un relato sobre un pasado valorizado por esta organización comunitaria. Mediante la narración de ciertos sucesos, la indicación de la importancia arquitectónica y cultural de algunos inmuebles, la reivindicación de determinados personajes y la recuperación de emblemas identificatorios específicos, la R.V. traza un itinerario determinado por la memoria de S.V. No obstante, este recorrido por

un pasado encarecido no sería sino uno de diversos derroteros posibles. En este punto encontramos que el relato que construye esta organización sobre la historia del barrio, responde a los lineamientos de una «hegemonía discursiva» concebida en términos de Marc Angenot como “un sistema regulador que predetermina la producción de formas discursivas concretas” (2010, p.30). La interacción entre discursos, intereses y cognición colectiva generaría la dominancia de fenómenos semióticos que sobredeterminan globalmente lo enunciable, al mismo tiempo que privan de medios de enunciación a lo impensable, aún no dicho, aunque esto no sea inexistente o quimérico. En consecuencia, cada colectivo cargaría con una «memoria discursiva» concebida como una acumulación de signos y modelos producidos para estados anteriores del orden socio-histórico. La hegemonía discursiva incidiría de este modo en la selección de lo recordado y lo olvidado.

En este aspecto, en nuestra entrevista con la R.V., Desirée D’Amico reconocía la importancia de modificar el recorrido por S.V. y de elaborar distintas adaptaciones del guión de la visita. En varias ocasiones los coordinadores operarían variaciones espontáneas en el itinerario, transitando calles no contempladas anteriormente. Además, el libreto de la visita sería adaptado para niños, jóvenes y adultos. En consonancia, la R.V. editaría una guía turística ampliada incluyendo al Campo de la Ribera, y el sábado 10 de diciembre de 2011, en el marco del Día Internacional de los Derechos Humanos, realizó una visita guiada especial en el Espacio de Memoria. Sin embargo, a pesar de estos reparos, en el recorrido por el barrio determinados relatos centrales prevalecerían sobre otros relegados en los márgenes:

Lo que pasa es que creo que por ahí no la hemos reconstruido del todo porque también ha habido ciertos relatos hegemónicos en el barrio, que es como que se han ido priorizando, el tema del centro del barrio, por ahí zonas del barrio que hay mucha historia pero que también hay que reconstruirla, y por ahí no nos hemos dado todavía la tarea de hacerlo. (Desirée D’Amico, entrevista grupal a la R.V.)

De esta manera, la Red de Vecinos reconstruiría un relato sobre la memoria comunitaria de S.V. reparando en determinados hitos de su territorio y pasando de largo por otros. En consecuencia, recuperando la propuesta de Bárbara Martínez (2014), estimamos conveniente “analizar el modo en que la memoria se despliega en el territorio” (p.78) a través del recorrido delineado por la narración de la R. V. Como observa Martínez, el territorio no es un plano neutro sino un conjunto relacional en movimiento. Los habitantes

participan activamente en su construcción, otorgándole diversas significaciones según sus experiencias cotidianas. En ese proceso interviene necesariamente el tiempo. Además de las representaciones del territorio como un plano objetivo, externo e invariable, cada comunidad produciría una serie de figuras como registro de prácticas culturales que definen un espacio vivo y transitado. Este ocuparía entonces un soporte imprescindible para la memoria. Desplegando sus marcas sobre el terreno, la memoria colectiva engendraría una forma de conocimiento donde se articulan la historia, la geografía, las prácticas culturales y los mitos. En sintonía, Martha de Alba (2009) considera que la imagen del espacio urbano es construida a partir de recuerdos de experiencias pasadas, y sirve para que los individuos interpreten la información proveniente del ambiente y guíen su acción en este: “El territorio cobra sentido en función de lo que puede significar un determinado lugar para quien se lo representa. En este proceso, las identidades sociales, nacionales, locales, así como la memoria social juegan un papel importante” (p.11).

De este modo, cada habitante de un territorio produciría «mapas mentales» o cognitivos, entendidos como representaciones sociales del espacio socialmente construidas. Estos mapas no serían copias literales de lo real, sino imágenes elaboradas en base al bagaje sociocultural de los sujetos, sus posiciones sociales y experiencias del lugar: “El objeto de la representación, el espacio, es el contexto en el que los grupos o la sociedad en su conjunto proyectan sus acciones y su estructura” (Martha de Alba, 2009. p12). En este sentido, la representación cognitiva de una ciudad sería una forma de expresión de la comunidad que la compone. En consonancia, en nuestra entrevista con los miembros de la R.V., Agustín Cano refería haber transitado S.V. desde la infancia porque parte de su familia vivía en el barrio. Luego, de adulto, optaría por este como un lugar para realizar sus actividades cotidianas, y desde ese momento iría “construyendo un imaginario propio del barrio, que tiene que ver con lo que uno cree que es el barrio”. En cuanto a la percepción de la zona que comparten los participantes de esta organización comunitaria, Agustín advertía que “no deja de ser una mirada de la Red”. Entonces, notamos que la construcción de la imagen espacial del barrio estaría condicionada en cada caso por las trayectorias subjetivas de sus habitantes, como también por las representaciones que producen las organizaciones comunitarias en que estos participan.

Respecto a la R.V., sus representaciones espaciales de S.V. se plasmarían en un mapa confeccionado como una ilustración del recorrido de la visita guiada¹⁰. Para su análisis es conveniente considerar el carácter semióticamente problemático de la producción de toda imagen cartográfica. En esta dirección, recuperamos a Carla Luis (2005) cuando advierte que frente a la noción de mapa como instrumento científico neutro y objetivo, que induce una ilusión mimética de realismo, es necesario reparar en que, consistiendo en artefactos, los mapas a veces mienten o no tienen ningún vínculo con «geografías reales». Además, aunque el pensamiento analógico y la inscripción gráfica de relaciones espaciales serían propiedades inherentes a toda imagen cartográfica, sin embargo, existen imágenes muy diferentes que pueden ser consideradas como mapas. Adaptando la concepción bajtiniana del término, Lois (2005) propone organizar este conjunto diverso de imágenes según géneros cartográficos. De este modo, si bien los mapas topográficos, temáticos, artísticos o meteorológicos compartirían ciertos elementos con la cartografía físico-política; “empero, cada uno de estos géneros cartográficos comunica un estilo, una composición y una arquitectura visual propios” (p.8).

En el caso del mapa confeccionado por la R.V. para la visita guiada, sobre una representación topográfica se inscriben indicaciones temáticas. El trazado señala las distintas paradas del recorrido acompañadas de fotografías que las ilustran con epígrafes explicativos. Advertimos que, tanto en este mapa como en el guión del recorrido, la disposición de las imágenes contribuye a construir el relato narrado. Puesto que la significación de una imagen varía según lo que puede verse a su lado o inmediatamente después (Lois, 2015), las relaciones sintagmáticas entre estas fotografías forman parte importante del relato de la visita guiada. Especialmente, consolidan la ilusión de continuidad diegética, reforzando la confusión entre la consecución y consecuencia, tiempo y lógica, “eso que viene *después* siendo leído en el relato como *causado por*” (Barthes, 1966, p.10). De este modo, la narración de la R.V., desde la fundación del barrio hasta la actualidad, estaría en condiciones de cerrar su sentido como verdadero, cohesionado, sin fracturas.

Otro aspecto semióticamente pertinente a tener en cuenta son las calles que transita la visita guiada. Según Fernando Sánchez Costa (2009), los nombres de las calles de una ciudad constituirían un macrotexto que difunde discursos identitarios y narrativas históricas: “Los nombres de las calles son signos urbanos que hacen presente el pasado y establecen

¹⁰ Ver Mapa de la Visita Guiada, Anexo A.

en el espacio público un discurso de la memoria que contribuye a forjar los imaginarios históricos e identitarios de los ciudadanos” (p.3). La materia urbana estaría empapada de intencionalidad y significado, constituyendo la ciudad entera una constelación semiótica de signos producidos por sus residentes. El nomenclador urbano, además de servir como una referencia para ordenar mentalmente y orientarse en la ciudad, permitiría una orientación simbólica, situado a los habitantes en un determinado marco ideológico. Así, de acuerdo Sánchez Costa (2009) al nombrar una calle se produce un desplazamiento semántico que recubre con un nuevo significado un lugar físico. Desde el momento en que se impone el nombre de un personaje histórico a una vía, esta lo remite y hace presente, tornándose en un lugar de memoria.

De esta manera la onomástica urbana trazaría un «mapa de memoria» que establece referencias espaciales y geográficas como también coordenadas memorísticas e identitarias. Mediante la asignación de nombres a las calles de la ciudad se procuraría instituir esas pautas ideológicas. En este sentido, la onomástica urbana respondería a la estructura simbólica del poder, representando el conflicto entre narrativas oficiales predominantes del espacio público y otras discordantes o alternativas. En cuanto a nuestro objeto de análisis, en la entrevista que mantuvimos con la R.V. destacamos que algunas calles de S.V. llevan el nombre de antiguos habitantes de este barrio. Desireé D’Amico afirmaba al respecto que “muchos de ellos eran vecinos del barrio que los reconocieron y les pusieron el nombre”. En estas designaciones tendrían un peso determinante relaciones de poder:

Y ellos, como había muchas familias en ese momento de alta alcurnia que vivían en el barrio y tenían influencia se ve en el Consejo Deliberante, para mí que por eso lograron ponerle el nombre de vecinos. Porque hay varias de vecinos, y todo es poder, esto de las Hermanas (Franciscanas, de quienes era directora Transito Cabanillas) debe haber sido eso. (Entrevista grupal a la R.V.)

Este sería el caso también del Pasaje Letizia, que porta el nombre de la madre de los empresarios dueños del molino homónimo. Sin embargo, según Sánchez Costa (2009), los nombres de las calles no servirían sólo como instrumentos del poder hegemónico, sino que podrían emplearse como armamentos subversivos: “Los nombres de las calles -como la colocación o derribo de monumentos- pueden convertirse en catalizadores y escenario de choques de memorias y conflictos político-identitarios” (p.9). Así, en el año 2003, a partir

de la invasión norteamericana a Irak, un grupo de vecinos de S.V. solicitó que le pusiera el nombre del país ocupado a la calle Estados Unidos: en protesta, sobre los indicadores viales se pegaron carteles trocando estos nombres, algunos aún subsisten.

Producto de esta clase de luchas, el nomenclador urbano compondría un palimpsesto en que se escribe progresivamente sin borrar por completo las grafías anteriores. En consecuencia, el mapa urbano de memoria constaría de diversos estratos discursivos, diversas capas imbricadas y confundidas. En su conjunto, el nomenclador urbano podría ser leído como un discurso que constaría de una semántica y una sintaxis. En esta línea Sánchez Costa (2009) sostiene que la semántica del nomenclador urbano reside en el nombre de las vías, mientras que la sintaxis determina su relevancia y posición urbana. Las calles se encontrarían jerarquizadas de este modo, y sería conveniente tener en cuenta este orden cuando se analiza el nomenclador y se procura establecer la lógica de su discurso. Respecto a la semántica del nomenclador urbano, la tipología de los nombres de las calles incluye a personajes históricos, geografía política o física, valores e instituciones. Pero, principalmente, la narrativa onomástica se sustentaría en figuras personales destacadas como modelos colectivos: “Ellas parecen encarnar y simbolizar los valores, los periodos, los acontecimientos, las instituciones y la historia de la comunidad” (Sánchez Costa, 2009, pp.12-13).

En cuanto a la sintaxis del nomenclador en S.V., apuntamos que la avenida principal del barrio recibe el nombre de San Jerónimo, el patrono de Córdoba. Además, otra calle densamente transitada que sirve de ingreso a S.V. desde el centro de la Ciudad, lleva el nombre su fundador, Agustín Garzón. Luego, algunos pasajes tienen el nombre de otras personas distinguidas del barrio, como la religiosa Transito Cabanilla, o Letizia, la madre de los empresarios Minetti. De este modo apreciamos cómo: “el análisis de los nomencladores puede contribuir a una mejor comprensión de los marcos simbólicos que articulan la vida en comunidad” (Sánchez Costa, 2009, p.29).

El mapa confeccionado por la Red de Vecinos para la visita guiada, contrasta con el que elaborara en conjunto con la Biblioteca Popular Julio Cortázar y la Radio Comunitaria La Quinta Pata. Según Risler y Ares (2013) este último sería el producto de un mapeo territorial colectivo¹¹ realizado en una serie de reuniones en que se intercambiaron saberes,

¹¹ Ver Mapa producto del Mapeo Territorial Colectivo, Anexo A.

discusiones políticas, definieron proyectos y reconocieron actores con el objetivo de fortalecer el trabajo de las organizaciones de la zona. El resultado consistió en: "un mapa que muestra relieves, alturas, llanuras, lagunas y ríos que nos hacen observar las calles y edificios de nuestro barrio como un territorio en el que se cruzan lazos, historias, luchas, búsquedas, dificultades, problemáticas y redes" (p.44). Las organizaciones recuperaron esta herramienta como un modo de organizar saberes individuales en una nueva construcción que muestra y recuerda la pluralidad del conocimiento compartido, que sirve a sus búsquedas y "sintetiza lo que para nosotros/as es nuestro territorio" (Risler y Ares, 2013, p.44).

De acuerdo a Lois, Amati e Isella (2014), los mapeos colectivos constituyen un instrumento de la comunicación popular y comunitaria en cuanto están relacionadas con prácticas que se desarrollan en un territorio determinado: una comunidad, un barrio, un espacio local. Según esta concepción, el territorio refiere a un espacio físico compartido, con una historia y una identidad común; el barrio es el espacio donde cotidianamente los vecinos se relacionan y comunican. El mapeo territorial colectivo sería una herramienta productiva para promover la comunicación comunitaria:

Hacer un mapeo territorial consiste en relevar nuestro territorio para conocer e identificar los actores sociales, las organizaciones que allí conviven, las lógicas de circulación de cada actor social y sus relaciones. Consiste en identificar al territorio como espacio de comunicación, con sus conflictos, sus redes, potencialidades y recursos. Es una herramienta lúdica y creativa que facilita la construcción de un relato colectivo sobre el territorio. Esta información se socializa en un espacio de encuentro que apuntala a elaborar nuevos saberes y sistematizarlos en un soporte común. Está pensado como una instancia de construcción colectiva que permita el conocimiento crítico de la diversidad de realidades a partir de la memoria comunitaria. (Lois, Amati e Isella, 2014, p.22)

Como advierten Risler y Ares (2013), los mapas son representaciones ideológicas que han servido históricamente como instrumentos al poder dominante para la apropiación utilitaria de los territorios. Pese a que los relatos cartográficos oficiales son resultado de «miradas interesadas» que poderes hegemónicos despliegan sobre el territorio - instituciones políticas, económicas y sociales, medios masivos de comunicación-, sin embargo, son generalmente aceptados como representaciones naturales e

incuestionables. En dirección opuesta, la utilización crítica de mapas “apunta a generar instancias de intercambio colectivo para la elaboración de narraciones y representaciones que disputen e impugnen aquellas instaladas desde diversas instancias hegemónicas” (Risler y Ares, 2013, p.7). Así, el mapa confeccionado en conjunto por las organizaciones de San Vicente, enuncia y visibiliza potencialidades y problemáticas relevantes desde la perspectiva de distintos actores de la comunidad: esta cartografía colectiva, acompañada de fotografías ilustrativas, identifica actores, actividades, espacios verdes, áreas con carencias de servicios, etc., tornándose una herramienta para la diagramación de estrategias de acción en el espacio público. El mapeo colectivo se incorpora de este modo a un proceso de organización mediante un trabajo colaborativo en soportes gráficos y visuales que permite producir lo común o visibilizarlo: “La construcción de un mapa constituye una manera de elaborar relatos colectivos en torno a lo común, monta una plataforma que visibiliza ciertos encuentros y consensos sin aplanar las diversidades, pues también quedan plasmadas” (Risler y Ares, 2013, p.23).

Respecto a las visitas guiadas por San Vicente, el mapeo colectivo muestra la posibilidad de construir distintas imágenes espaciales del barrio, e implica la oportunidad de operar diversos derroteros por su territorio. Estas trayectorias singulares definirían asimismo relatos *sui generis* sobre el pasado del barrio. Régine Robin (2012) entiende en sintonía que: “La memoria es recorrido, itinerario. Hay que encontrar los medios mnemónicos de restituir esos recorridos” (p.510). Con este fin, Robin propone la producción de una memoria hipertextual, que permita a cada quien organizar su propio recorrido, su propio campo de memoria. Construir una arquitectura personalizada donde se pueda operar no sólo recorridos rutinarios, estereotipados, sino también otros recorridos que puedan depender del arte de extraviarse que ofrecen los recorridos hipertextuales.

Sin embargo, la actividad reticular tendría sus límites; la desorientación no puede ser total, el recorrido tiene que tener puntos de referencia: “La lectura lineal no implica obligatoriamente recorridos únicos, determinados de manera autoritaria” (Régine Robin, 2012, p.512). De esta manera, la mencionada continuidad diegética de la visita guiada por San Vicente, no implicaría necesariamente la imposición de un sentido, una direccionalidad exclusiva en la lectura de la historia del barrio, sino que marcaría ciertos puntos de referencia que el visitante puede luego conectar de diversas maneras, trazando trayectorias singulares. La linealidad del hilo narrativo sería fundamental para la estructuración del relato

de principio a fin, desde la intriga hasta el desenlace, pero no impediría que se mantenga abierto a una lectura paradigmática de la intertextualidad.

En consecuencia, Robin (2012) no propone un retorno «realista» al relato sino un movimiento que permita un “contacto con lo fragmentario, el salto, la desestructuración de la secuencialidad, que mantendría, por medios que le serían propios, un lazo narrativo que permita limitar la desorientación y organizar trayectos inéditos” (p.513). El arquetipo de esta memoria hipertextual sería la figura del callejeo, el merodeo, el método del paseo que propusiera Walter Benjamin, el arte de extraviarse. Así, concebimos la posibilidad de que cada visitante o vecino de San Vicente pueda delinear un mapa de la memoria singular, un relato propio, poniendo en conexión distintos hitos del territorio, asociando diversos recuerdos; salir de paseo, extraviarse para encontrarse en una esquina con el fundador Agustín Garzón o con la beata Transito Cabanillas, cruzarse con el paso de los corsos en la Avenida San Jerónimo, reunirse en la Plaza Lavalle con los pintores Francisco Vidal y José Malanca, adentrarse en el antiguo Mercado Municipal, como también detenerse en un comercio contemporáneo a conversar con una vecina sobre las condiciones actuales del barrio. La comprensión de estas construcciones posibles de relatos topológicos y mapas de memoria singulares requeriría un análisis *ad hoc*, caso a caso.

4.3. Museo Fotogalería Recuerdos Sanvicentinos: una mirada del pasado común

En la entrevista que mantuvimos con los integrantes de la Red de Vecinos, Desirée D’Amico recordaba que la idea de armar un museo con objetos antiguos y fotografías de S.V. provino de una sugerencia de su padre. Entonces, en el año 2004, con otras vecinas decidieron solicitar un espacio dentro del Centro Cultural del barrio para instalarlo: “La cuestión que nos dijeron que sí, y entonces empezamos, como no teníamos recursos en esa época, era con la plata nuestra, lo que teníamos”. Primero comenzarían sacando fotocopias de sus propias fotografías. Graciela Castro, que fuera Directora de Centros Culturales de la Municipalidad de Córdoba, agregaba que luego realizaron una convocatoria a los vecinos que empezaron a colaborar con objetos y fotografías.

Según Desirée D’Amico, cuando se inauguró el museo, los entonces miembros de la Comisión de Turismo y Cultura del barrio, percibían que algunas autoridades estatales subestimaban su importancia: “Cuando inauguramos, claro, nadie era como que confiaba mucho en el Museo, y menos en un museo de fotocopias”. Los funcionarios especialistas

en museología no le habrían otorgado demasiado crédito al museo comunitario, tomándolo como “simpático, pero más de manualidad”, como un proyecto escolar “no un museo de verdad ni una fotogalería”. Sin embargo, los vecinos habrían demostrado interés desde el comienzo, “tenían otra mirada”. Pese a no apegarse a los criterios de la museología tradicional, el museo de S.V. estaría basado en los principios de la museología comunitaria. Desirée D’Amico relataba: “Yo me acuerdo que había armado todo un fundamento teórico, de hecho, yo había armado lo que era un Museo Comunitario”. En esta dirección, Agustín Cano sostenía que, frente a la concepción ortodoxa del museo immaculado, “hoy tiene mucho más llegada un museo social que involucra al colectivo de donde pertenece” (Entrevista grupal a la R.V.).

Estudiantes de Ciencias Políticas (UCC), publicarían en la revista *El Portal* la siguiente reseña del Museo Fotogalería Recuerdos San Vicentino:

Es un espacio para la memoria de los sanvicentinos al alcance de todos los vecinos. Se inició con la intención de fomentar los lazos de los vecinos con su misma historia a través de un recorrido por diversos documentos, fotos, objetos y símbolos del barrio, prestados o donados por los mismos vecinos. Una diferencia que le da originalidad al proyecto es que la forma cómo se cuenta esa historia del barrio representa una construcción colectiva que se va actualizando según las contribuciones de los propios vecinos (ya sea documentos, fotos, charlas personales con los visitantes, etc.) buscando así re-crear una historia participativa, entre todos. (*El Portal*, edición extraordinaria, 2016)

Esta descripción del espacio gestionado por la R.V. nos mueve a examinar las características de los museos comunitarios. De acuerdo a Carmen Acuña Vargas (2014), en oposición a la concepción tradicional del museo como un repositorio de curiosidades eruditas, custodio de colecciones de objetos revestidos de sacralidad, durante el siglo XX comenzaría a repararse en el museo no sólo como un escenario evocador del pasado, sino más bien como su representación.

Los museos entendidos como espacios de representación se cuestionarían las implicaciones ético-políticas de su función respecto a qué se debe mostrar, cómo se debe mostrar, qué legitimar, qué recordar y qué olvidar, asumiendo “los retos de comunicación, preservación, dinámicas de memoria y procesos identitarios” (Acuña Vargas, 2014, p.15).

Frente a la concepción del «museo templo», almacén de reliquias, destinado a las elites culturales, empezaría a planearse la necesidad de que los museos se abran a un público amplio con dos funciones: instrucción y entretenimiento. Estos deberían complementar la tarea de los colegios, y sus exposiciones o actividades tendrían que ser consecuentes con la dinámica de la comunidad. En este sentido, cada museo debería reorientar sus discursos y narrativas para convertirse en un espacio accesible a la población:

Al museo le correspondía transformarse en espacio abierto, útil a la comunidad, sitio de aprendizaje, reflejo de la sociedad, además de servir de puente y medio para la promoción social; así se construye una nueva visión del museo con la noción del “museo comunidad”. (Acuña Vargas, 2014, p.28)

El museo pasaría de ser una institución aislada y elitista a comprometerse con su contexto político, económico, social y cultural, desarrollando actividades tendientes a la dinamización identitaria de la comunidad. En esta dirección, incorporaría estrategias de comunicación para que las poblaciones puedan representar el mundo y auto-representarse: el museo devendría en un centro de interpretación. Partiendo de dichos principios, en Latinoamérica surgiría la denominada «museología comunitaria». Para esta corriente cada museo tendría que ser resultado de un proceso de construcción colectiva, una herramienta para la reflexión y reconocimiento de las culturas populares. El museo sería concebido entonces como un escenario de resistencia contra políticas culturales hegemónicas, un espacio de encuentro, pertenencia y empoderamiento de las comunidades, un laboratorio para la generación de proyectos productivos, de formación y capacitación: “El museo como centro, lugar vivo, dinámico y auto-sostenible resultado de la organización comunitaria” (Acuña Vargas, 2014, p.36).

En consonancia, de acuerdo a la página web de la Red de Vecinos (2006), el Museo Fotogalería Recuerdos Sanvicentinos tendría por objetivo estimular el reconocimiento de la historia como un medio importante de conservación de las comunidades, pero también como un elemento de proyección hacia el futuro. Para esto, se propondría como un espacio de reflexión crítico e interactivo entre los vecinos del barrio. Desde su conformación en el año 2004, los vecinos participarían en la organización de distintas muestras de objetos y fotografías sobre temáticas de su interés. En nuestra entrevista con la R.V. Graciela Castro recordaba que desde la instalación de la Fotogalería surgieron propuestas de los vecinos para distintas exposiciones: entre estas, se realizaría “una muestra grandísima con los

clubes, los tres clubes del barrio participaron. Fue una muestra que tuvo un éxito ¡Yo no te puedo decir! La gente traía cantidad de documentos, banderas, medallas”.

Además, organizarían una muestra fotográfica de escuelas del barrio, y una exposición de temática religiosa para la época de Semana Santa. En esa ocasión la Parroquia Inmaculada Concepción realizaría una excepción prestándoles la vestimenta de curas y obispos, e incluso el cáliz: “¡Pero fue una cosa! ¡Yo no sé cómo nos dejaron! Eso fue muy emocionante para la gente, eso fue con mucho esfuerzo de los vecinos”. También el museo funcionaría como espacio de encuentro para las reuniones de la R.V., recibiría a estudiantes de distintos niveles educativos, desde alumnos de primaria hasta practicantes universitarios, serviría como sala de proyección de documentales y como escenario para celebraciones comunitarias.

4.3.1. Muestra del Museo: definición de una línea de tiempo

En la sala hexagonal que ocupa el Museo Fotogalería se disponen vitrinas con diversos objetos donados por los vecinos: teléfonos, máquinas de escribir, antigua vajilla, juguetes, trofeos. Una biblioteca con documentos referentes a la Ciudad de Córdoba y San Vicente. Además, de las paredes cuelgan diplomas, actas y cuadros de vecinos artistas que retratan el barrio. También se expone una reproducción aumentada del mapa confeccionado para las visitas guiadas, y de un muro pende la bandera sanvicentina. Un espacio destacado ocupan las fotografías: algunas pocas enmarcadas por separado y otras numerosas incluidas en una línea temporal¹² desplegada a lo largo de dos amplios paneles. Esta línea, que tiene una posición central en la sala, nos interesa particularmente en cuanto plasma un relato a la vez temático y cronológico, escrito e ilustrado sobre la historia de S.V. desde su fundación hasta la actualidad. Asimismo, en los paneles se adicionan recortes de diarios, revistas, posters, panfletos y reproducciones de pinturas de paisajes autóctonos. En este collage se indican a través de los años diversos sucesos de interés para la vida del barrio:

1) Primer Panel: Bajos de Ariza, nombre de las tierras que ocupara S.V. cuando fueran propiedad de Francisco Fresnadillo y Pastora Vélez de Ariza (1800). Fundación de

¹² Ver Línea del Tiempo del Museo Fotogalería Recuerdos Sanvicentinos, Anexo C.

S.V. por Agustín Garzón un 19 de junio (1870). Construcción de la capilla de la que sería la Parroquia Inmaculada Concepción (1877). Anuncio de venta en el diario El Progreso (1978):

Está en la conciencia Pública, que el «pueblo» San Vicente, está llamado a ser un emporio de riquezas. Ya están establecidos un mercado de frutas, fábricas, barracas, colegios, uno de las hermanas de caridad (Santa Margarita de Cortona) y otros no menos importantes. Los que quieran establecerse en tan lindo paraje, pueden aprovechar la oportunidad, arrendando o comprando una magnífica finca. (Panel N°1, Museo Recuerdos San Vicentinos)

Obras que dieron inicio al barrio: Hipódromo de S.V. (1887), Teatro Edén, Paseo Gavier, Mercado de Samuel Palacios, Tranvía Colonia S.V. Artistas del barrio: Francisco Vidal y José Malanca (1897). Primeras industrias: Hornos de Cal, Matadero del Este, Molino Letizia, Fábrica de Fideos Ottonello (1907). Escuelas: Oratorio del Instituto San Antonio (1912), Primaria José María Bedoya (1914). Clubes: Club Atlético los Andes, Club Fomento Sport, Club Atlético Palermo, Club Atlético Lavalle, S.V. Tennis Club (1918/1927). Círculo de obreros: asociación de beneficencia para la clase trabajadora (1912). Primera Comisión Vecinal: con el objetivo de petitionar por mejoras edilicias (1913). Inauguración de la Parroquia Inmaculada Concepción (1914). Planificación del Barrio Obrero por Kronfuss (1920). Chalets de acero de Gustave Eiffel, instalados a mediados de la década del veinte. Apertura del Mercado Municipal (1927). Inauguración de la Plaza Urquiza (1929). La revolución del carnaval, nace la República: relato destacado de la rebelión popular ante la prohibición de los corsos del barrio (1932). Preparativos de los carnavales, nota en el diario El País: “los corsos anticipan la gran fiesta de la alegría sanvicentina, coronada por un éxito de resonancia” (1934).

2) Segundo Panel: Inauguración del Cine Urquiza (1934). Artistas del barrio: Nacimiento de Miguel Iriarte, “gran actor y director con una impronta bien barrial en sus obras, como, por ejemplo: *San Vicente Superstar*, *Ruta Bar*, *Una familia tipo*, *Eran cinco hermanos y ella no era muy santa*” (1936). Filmación en S.V. de la película norteamericana *The way of gaucho* (1940/1950). Clubes: Club Natación Suquía (1941). Escuelas: Primaria Rivadavia (1943). Por iniciativa de un grupo de vecinos se funda el Instituto Secundario Domingo F. Sarmiento (1957). Construcción del barrio Parque San Vicente, con casas estilo californiano (1950). Último recorrido del tranvía en Córdoba, realizado en S.V. Nace la República como institución: organización con presidente y gabinete de ministros integrado

por vecinos (1963). Se organiza la Segunda República, que presidiera Ordóñez Pardal: “Dicha institución estará encargada de mejorar el barrio. Entre sus iniciativas entregará la «Cruz al Mérito» sanvicentino como condecoración para quienes se destacaran por sus aportes al barrio” (1968). Festejos: se destaca el carácter festivo y alegre del barrio debido a sus orígenes como lugar de descanso. “Se consagran los corsos como auténtica fiesta barrial” (1971/1974).

Puesta en función del Centro Clandestino de Detención Campo de la Ribera, durante la última dictadura militar argentina (1975). Fusión de los clubes Lavalle y Palermo, dando origen a Unión S.V. (1980). Cierre del Mercado Municipal para reacondicionarlo como Centro Cultural, obra a cargo del arquitecto Miguel Ángel Roca (1981). Por iniciativa de los vecinos se crea el Centro de Jubilados y Pensionados de la República de S.V. (1988). Fundación de la Biblioteca Popular Julio Cortázar (2001). El Papa Juan Pablo II proclama beata a la Madre María del Tránsito Cabanilla de Jesús Sacramentado (2002). Visitas guiadas por el barrio: la Comisión de Vecinos de Turismo y Cultura realiza junto al personal del Centro Cultural la primera visita guiada por el barrio (2003). La misma comisión funda el Museo Fotogalería Recuerdos Sanvicentinos (2004). Los miembros de la Comisión de Vecinos de Turismo y Cultura, el Centro Vecinal de Fomento, el Centro Vecinal S.V. y la Biblioteca Popular Julio Cortázar se reúnen para evitar el cierre de la Casa de la Fraternidad. Producto de esta lucha se constituye la R.V. (2006). Primera edición de la revista El Portal (2007). Creación de la Casa Dadá, espacio de cultura integrado a la R.V. (2008). Nace la Radio Comunitaria La Quinta Pata (2010). Fundación de la Biblioteca Popular Heraldito Eslava, en Villa la Maternidad (2012). Marchas vecinales en reclamo de mejoras sociales y urbanísticas para la zona (2012/2013). Reinauguración del Museo Fotogalería Recuerdos Sanvicentinos: “Esto no termina, seguimos trabajando juntos porque somos protagonistas de nuestra historia y queremos seguir celebrando el lugar donde vivimos” (2017).

4.3.2. Conexión entre tiempo y memoria: objetos/fotografías como *reminders* de un relato cronológico

Por otra parte, cuando se observan las pertenencias donadas al museo comunitario por los vecinos, resuena lo dicho por Jean Baudrillard (1969) en su libro *El Sistema de los objetos*, cuando advierte que las antigüedades: “Parecen contradecir las exigencias del cálculo funcional para responder a un deseo de otra índole: testimonio, recuerdo, nostalgia,

evasión” (p.83). La funcionalidad detentada por el objeto moderno devendría historicidad en el antiguo, sin que por eso relegue una función sistemática de signo. El objeto antiguo sería puramente mitológico en su referencia al pasado: ya no tendría incidencias prácticas, estaría allí exclusivamente para significar. Sin embargo, no sería afuncional ni meramente decorativo, sino que cumpliría una función muy específica en el marco del sistema: significa el tiempo. No se trata del tiempo real, sino que en el objeto antiguo se recuperan los signos o indicios culturales del tiempo.

El objeto antiguo respondería a una doble exigencia: En primer lugar, consiste en un objeto definitivo, consumado. Este acontecimiento consumado que significa sería el nacimiento. El objeto antiguo operaría una regresión en el tiempo: según Baudrillard (1969) “El objeto antiguo se nos da como mito de origen” (p.86). En segundo lugar, esta regresión hacia el origen remitiría a la necesidad de legitimar una filiación. La segunda exigencia del objeto antiguo consistiría entonces en la autenticidad: este certifica su procedencia, fecha, autor:

Hay que distinguir en la mitología del objeto antiguo dos aspectos: la nostalgia de los orígenes y la obsesión de la autenticidad. Ambos me parecen desprenderse del recuerdo mítico del nacimiento que el objeto antiguo constituye en virtud de su cierre corporal, pues haber nacido implica el hecho de haber tenido un padre y una madre. (Baudrillard, 1969, p.86)

Entendemos que la fotografía, en cuanto reliquia de épocas pasadas, constituiría un tipo muy peculiar de objeto antiguo. En el siglo XIX, cuando fuera inventada, la imagen fotográfica sería considerada como un reflejo de la realidad. En un contexto positivista sería valorada por su fidelidad y objetividad. De acuerdo a Baer y Schnettler (2009), la cámara sería apreciada como un artefacto neutral que se limita a recoger hechos empíricos, lo «real en sí». La cualidad atribuida a las imágenes fotográficas como testigos presenciales de la realidad y la historia, impulsaría a que sean resguardadas en museos o depósitos, como bases de datos de la cultura nacional: “Las tecnologías visuales y audiovisuales y los documentos que producen se incorporan de esta manera en la decimonónica idea del archivo y el museo (la idea de registrar, guardar y mostrar)” (2009, p.4). Mientras los registros verbales permitieran un alto grado de abstracción y generalización, las imágenes, aunque fueran sintácticamente pobres, aportarían la interacción de objetos e individuos en situaciones concretas de gran riqueza semántica. En consonancia, Ricoeur (2013) destaca

que, con la incorporación de visibilidad a las figuras del lenguaje, las imágenes reforzarían la capacidad persuasiva de la narración histórica, incrementado su prestigio.

Roland Barthes en *La cámara lúcida* (1990) afirma que la cualidad distintiva de la fotografía es que remite a un referente real, una cosa necesariamente real que ha sido colocada ante el objetivo y sin la cual no habría fotografía. En la fotografía, nunca podría negarse que “la cosa haya estado allí”. El noema de la fotografía sería el “esto ha sido”. Mediante un proceso químico, la foto sería una emanación del referente. La fotografía no comportaría una rémora del pasado si no el testimonio de que lo que se ve ha sido: en una foto se vería al mismo tiempo lo real y lo pasado. Para Barthes (1990), la fotografía es un certificado de presencia, autentifica, confiere certidumbre:

Quizá tengamos una resistencia invencible a creer en el pasado, en la Historia, como no sea en forma de mito. La Fotografía, por vez primera, hace cesar tal resistencia: el pasado es desde entonces tan seguro como el presente, lo que se ve en el papel es tan seguro como lo que se toca. (p.152)

Este vínculo entre el pasado y la fotografía es destacado también por Ricoeur (2013), para quien el recuerdo sería una clase particular de imagen definida por su relación con el tiempo: “la memoria es del pasado” (p.33). La imagen fotográfica, en cuanto registro de un momento pasado compartiría esta cualidad con el recuerdo. Además, la fotografía funcionaría como un *reminder* o indicio de rememoración, un indicador destinado a proteger contra un olvido futuro. Dicha capacidad de la fotografía para evocar el pasado y volverlo palpable, sería marcada por la R.V. en un artículo de su revista titulado “El poder de una foto. Fotogalería Recuerdos Sanvicentinos, un lugar para reencontrarnos como vecinos del barrio”. En esta nota se menciona la necesidad de una vecina de tener copias de fotografías en sus manos: “quería tocarlas, verlas, recordar...” (*El Portal*, N°30, Julio 2017).

Retornando a Barthes, entendemos que estas fotografías de épocas pasadas impactarían de dos modos en los espectadores: en primer lugar, podrían suscitar un interés histórico, con la información, descripción y significación de eventos pasados, que Barthes denominara el *studium*. Pero también podrían incitar un deseo, una atracción subjetiva, un afecto o emoción, que Barthes llamara *punctum*: “Pinchazo, agujerito, pequeña mancha, pequeño corte y también casualidad. El *punctum* de una foto es el azar que en ella me despunta (pero que también me lastima, me punza)” (1990:65). Este sería un suplemento

subjetivo, contingente, que cada espectador añade a una foto destacando algo que sin embargo ya se encuentra en ella. En esta dirección Baer y Schnettler (2009) afirman que, con el giro reflexivo en las ciencias sociales en el siglo XX, la imagen hasta entonces considerada un reflejo transparente de la realidad, producto de la cámara concebida como un instrumento inocuo que asiste a la visión y a la memoria en el registro, documentación y análisis de datos, pasaría a concebirse como una representación de la realidad con un inescindible componente subjetivo. En consecuencia, se cae en la cuenta de que quien toma una foto opera una selección y un recorte del referente captado, así como quién la contempla recupera, enfatiza, enfoca ciertos aspectos de esa imagen. En términos de Peirce (1994) cada fotografía define un objeto inmediato de un signo cuyo objeto dinámico no puede ser nunca capturado por completo. Una fotografía es entonces un recorte, una selección, y quien la opera, el intérprete, es siempre un sujeto. En este sentido, en el artículo sobre “El poder de una foto”, la R.V. invita a que se considere:

[...] cada imagen como un recorte vívido de alguien que decidió detener una porción del tiempo para que alguien lo vea, se conmueva, participe de ese momento, descubra algo de otra manera, o desde otro lugar. Comprender aunque sea este sólo aspecto como parte del valor de la foto, hace que presente un poder especial como testimonio de una época, del paso de quienes dejaron su huella, sintieron, vivieron el barrio, hicieron algo, fueron y son parte de nuestra historia sanvicentina. (*El Portal*, N°30, Julio 2017)

Como advierte Gonzalo Abril (2012), las imágenes pueden cumplir la función práctica de instituir un imaginario, como en el caso de los mitos fundacionales. Retomando a Rancière, Abril destaca que las imágenes envuelven ciertas condiciones de comunidad, de sentido compartido. Las imágenes serían un componente intrínseco de una «comunidad de datos sensibles»: aquellos modos de percepción, sentidos y sensaciones que se hacen comunes, que son compartibles, que se pueden comunicar. Los museos, en este caso la fotogalería de los Recuerdos Sanvicentinos, constituirían espacios cruciales en cuanto a la definición, en palabras de Patricia Violi (2010): “de la imagen identitaria que una comunidad quiere asumir y transmitir” (p.171). Las comunidades se sirven entonces de los museos, con sus relatos verbales y visuales para construir una identidad compartida.

En consonancia, Paul Ricoeur (2013) demuestra cómo la instrumentalización de la memoria expone: “el cruce entre la problemática de la memoria y de la identidad, tanto

colectiva como personal” (p.110). La memoria sería erigida como criterio de identidad, y en consecuencia sería movilizada al servicio de la constitución y reivindicación identitaria. Según este planteo la constitución de la identidad es frágil debido al carácter conflictivo de su institución, las mutaciones que el tiempo le infringe y la presencia del otro que la interpela. Esta debilidad envolvería un requerimiento constante de memoria, un llamado a un pasado fundante y a orígenes míticos que fortalezcan el carácter meramente pretendido de toda identidad.

De acuerdo a Ricoeur (2013) el nexo entre memoria e identidad quedaría enmascarado por la intervención subrepticia de la ideología. La ideología recurriría a la memoria para integrar el mundo común mediante sistemas simbólicos inherentes a la acción, para avalar el poder de una autoridad legitimando una identidad, y para «distorsionar» el pasado instituyendo una historia «oficial». En el plano de las mediaciones simbólicas de la acción la memoria sería incorporada a la constitución de la identidad mediante la función narrativa. La configuración narrativa contribuiría a modelar la identidad de los protagonistas y de las acciones narradas. Más concretamente, la función selectiva del relato ofrecería a la manipulación los medios de una estrategia astuta que articula rememoración y olvido. En consecuencia, según Ricoeur (2013) la memorización requerida se encontraría “enrolada en beneficio de la rememoración de las peripecias de la historia común consideradas como los acontecimientos fundadores de la identidad común. De este modo, se pone el cierre del relato al servicio del cierre identitario de la comunidad” (p.116). Entonces se corre el riesgo, que advirtiera Tzvetan Todorov (2008), de perpetrar un abuso de la memoria incitado por la invocación de la memoria a favor de una identidad particular en desmedro de otras. La narración de la historia de San Vicente operada por la R.V., que en el caso del museo define un «relato cronológico» sobre los acontecimientos y personajes destacados del barrio, podría quedar clausurada si no fuera puesto en juego lo que Ricoeur (2013) denominara un imperativo de justicia y Todorov (2008) considerara un uso ejemplar de la memoria.

El lema de la Red de Vecinos manifiesta una recuperación ejemplar de la memoria: “No se quiere ni se cuida lo que no se conoce”. Esta consigna impulsa a los vecinos a conocer lo que han sido, a estimar lo que han hecho en común, para reconocer su potencia colectiva de obrar en el presente. Además, como sostiene Violi (2010):

[...] las identidades se constituyen no solo a partir de una relectura e interpretación del propio pasado, sino también, y quizá de modo todavía más constitutivo, desde un proyecto sobre el futuro y desde una proyección en éste de la imagen identitaria que se quiere construir. (p.170)

Los museos y memoriales cumplirían una función muy importante en esta dialéctica entre pasado y futuro. Respecto al museo gestionado por la R.V., este procuraría constituirse en un espacio de encuentro donde los vecinos piensen, compartan y se reconozcan en un pasado común, pero además en el que puedan generar nuevas propuestas para mejorar las condiciones de vida en el barrio: “podemos decir que busca ser un espejo donde mirarnos nosotros y las generaciones que vendrán, un espacio para encontrarnos, charlar sobre lo que fuimos, las circunstancias que vivieron otras personas, pero también habilitar la palabra y proyectos sobre lo que podemos ser” (*El Portal*, N°30, 2017). Respecto al armado del museo comunitario, especialmente el collage que reúne en tono a una línea cronológica reseñas escritas, recortes de diarios y revistas, folletos, posters, pinturas y numerosas fotografías, invita a pensar en un modo de construir memorias que no clausure su sentido en la reivindicación de una identidad pasada. En esta dirección, el relato montado por la R.V. constituiría uno entre múltiples posibles. Se manifiesta la posibilidad, destacada por Régine Robin (2012) de confeccionar montajes de memoria singulares, como el trapero de Benjamin: se trata de combinar trazos, fragmentos, fabricando ensambladuras inéditas. Collages heterogéneos de fotografías y documentos, indicios, huellas, sobrevivencias, a la manera del *Atlas Mnémosyne* compuesto por Aby Warburg.

4.4. Revista *El Portal de San Vicente*: el pasado común es noticia

En la entrevista que mantuvimos con los integrantes de la Red de Vecinos, Desirée D'Amico recordaba que la revista *El Portal* nació cuando empezaban a armar el museo comunitario. Entonces, en el año 2005, se enterarían del programa nacional de promoción del periodismo comunitario «Contalo Vos». Era un programa que “promovía las comunicaciones comunitarias barriales, y la condición era que vos tenías que hacer una serie de talleres, que los daba en ese momento, dentro de cultura, era como la Subdirección de Gestión Cultural Comunitaria”. La entonces Comisión de Vecinos de Turismo y Cultura se presentaría a esa convocatoria: el proyecto de la revista *El Portal* no quedaría seleccionado, pero igualmente el gobierno nacional financiaría la impresión de su número

cero. La nota principal de esa edición trataría sobre la situación de abandono del barrio obrero Kronfuss. Recién dos años después, en junio del año 2007, saldría el número uno de la revista: el tema de la nota de tapa sería reacción popular ante la inminente venta de la casa del gremio ferroviario La Fraternidad en el barrio. A causa de ese conflicto, los miembros de la R.V. acordarían: “Trabajémoslo en red, digamos, juntémonos con otras organizaciones de barrio para visibilizar el problema”. En esas condiciones surgiría la idea de reeditar la revista:

Ahí fuimos haciendo vínculos y enredándonos. Y después creció, cuando ya armamos el grupo, digamos, no me acuerdo cómo fue, pero dijimos: ¿Por qué no la reeditamos? Ah, fue así, como la Cande y el Andrés se incorporaron, teníamos reuniones en La Fraternidad [...], les mostramos lo que habíamos hecho, pero les encantó, les encantó porque ellos decían: ¡Qué fantástico tener un medio comunitario! (Desirée D’Amico, entrevista grupal a la R.V.)

Entonces los miembros de la recién formada R.V. cubrirían todas las funciones requeridas para la publicación: desde la búsqueda de adhesiones entre los vecinos, la realización de entrevistas y la recolección de información, hasta la redacción de las noticias, el diseño y la edición de la revista. Desde entonces *El Portal* se financiaría por la venta de publicidades a comercios y contribuciones particulares de vecinos del barrio. Los integrantes de la R.V. entrevistados recordaban que para la redacción de cada sección de la revista se daría un amplio debate, discutiendo palabra por palabra el contenido de las notas, si llevarían publicidad y de qué clase, el sentido de los juegos: cada elemento estaría pensado para lograr un objetivo. En esa dirección, Agustín Cano agregaba: “Una parte importante de la revista era reforzar el conocimiento del barrio y de su patrimonio”. Esta siempre respondería a la consigna sobre el conocimiento y el cuidado del espacio compartido que la R.V. tiene como bandera, por lo que colaboraría a salir al barrio con una «mirada crítica». De acuerdo a Desirée D’Amico, esta revista surgiría como una «voz alternativa» respecto al discurso de los medios hegemónicos de comunicación: “La cuestión es que nosotros queríamos tener una voz alternativa, porque en ese momento no era tan masivo internet y llegaba a muy poca gente. Queríamos llegar al barrio y contar otras cosas que no salían en los medios”. Por otra parte, Graciela Castro sostenía que la revista se ha posicionado “siempre desde una mirada crítica”, y Cristina Vázquez destacaba que los

medios comunitarios tendrían la característica “de no estar comprometidos con el poder de turno y poder de alguna manera contar la verdad o la realidad” (Entrevista grupal a la R.V.).

De acuerdo a Cristina Sala Valdés (2017), una comunidad se caracteriza por un proceso de intercambio de significados que le permite constituir una identidad e intereses de grupo necesarios para subsistir en un medio cultural y geográfico específico: “una comunidad es creada y recreada por un sistema de comunicación comunitaria” (p.108). Los medios comunitarios se incluyen como herramientas para el desempeño de roles y la administración de recursos en respuesta a necesidades de comunicación de los individuos e instituciones dentro de la comunidad. El concepto de medios comunitarios implicaría la recuperación del protagonismo de la comunidad en el proceso comunicativo: esta elabora los contenidos y gestiona sus propios medios. Los rasgos distintivos de los medios comunitarios serían cinco: capacidad de incidencia política y social, capacidad de autonomía y autogestión, apertura a la comunicación popular y alternativa, potenciación de las demandas de expresión de los sectores populares locales, y contribución a la construcción de ciudadanía (Sala Valdés, 2017). Estos incorporarían una serie de actividades con el objetivo de enfrentar, complementar o transformar los principios operativos, concepciones culturales y modos de financiamiento asociados a los medios dominantes.

Los medios comunitarios se propondrían otorgar a las comunidades usualmente excluidas o marginadas de los medios masivos de comunicación la posibilidad de tratar temas de su interés, dando espacio a voces y reclamos tradicionalmente silenciados. En este respecto, el enfoque participativo de los medios comunitarios fomentaría el sentimiento de agencia y propiedad de la comunidad, asegurando asimismo la generación de mensajes culturalmente relevantes y apropiados dentro de un contexto social específico. Los medios comunitarios, destaca Sala Valdés (2017):

[...] permiten a las personas expresar sus experiencias, escuchar y encontrar en el vecino, en el otro, multitud de similitudes, abriéndose así la posibilidad de construir un horizonte en común que permita dar un nuevo significado colectivo al sentido social de sus vidas. (p.108)

4.4.1. Títulos y contenidos: asunción de una posición colectiva de enunciación

En consonancia, los miembros de la Red de Vecinos gestionarían su propio medio generando mensajes de interés para la comunidad. La revista *El Portal* contaría con distintas secciones enfocadas en la vida del barrio: nota de tapa, editorial, información sobre actividades de instituciones y organizaciones, correo de lectores, reseñas de personajes destacados, recetas de cocina con ingredientes autóctonos, humor y crucigramas sobre la historia de S.V. Mediante esta publicación, la comunidad de S.V. organizada en la R.V. se constituiría explícitamente en un sujeto colectivo de enunciación, en tanto, como sostiene Catherine Kerbrat-Orecchioni (1997), sólo en casos marginales como la redacción colectiva el pronombre plural de la primera persona «nosotros» correspondería en sentido estricto a un «yo» plural. Especialmente las notas de tapa funcionarían como un artículo de opinión donde la R.V. toma posición en cuanto a problemáticas que atraviesan este barrio como también otros de similares características en la Ciudad de Córdoba: áreas periféricas o pericentrales, de clases populares, medias y bajas. Estos barrios quedarían relegados por las políticas estatales en cuanto a servicios y condiciones de habitabilidad, enfrentado procesos de segregación y marginación, o sufrirían las consecuencias de procesos de gentrificación cuando son tomados como mercancías por desarrollistas inmobiliarios, mediante concertaciones público-privadas.

En su nota principal, la revista *El Portal* tematizaría entre otras las siguientes problemáticas: medio ambiente, planeamiento urbano, recolección de residuos, basurales a cielo abierto, mantenimiento de espacios verdes, iluminación pública, infraestructura sanitaria y cloacal, conservación del patrimonio arquitectónico y cultural. Algunas de estas notas: “Inadmisibles negligencias gubernamentales”, denuncia los desbordes de afluentes cloacales en el barrio (N°29, 2014). “Antes de que se apague la última luz”, expone las deficiencias del servicio de iluminación pública (N°28, 2014). “La costanera ¿Un espacio para todos los vecinos de la ciudad?”, critica los basurales acumulados en los márgenes de río Suquía (N°26, 2013). “Patrimonio, tierra, vivienda y desplazamientos ¡Un círculo vicioso que debemos detener!” evidencia las dificultades de las clases medias y bajas para el acceso a la tierra y la vivienda (N°24, 2013). “Las gestiones pasan los vecinos quedan. La importancia de la participación y del control ciudadano en la gestión de un modelo más inclusivo de ciudad”, estimula la implicación de los vecinos en la administración del espacio público y en el control de sus representantes (N°21, 2012). “Media oro y quilómetros de barro. Anotaciones sobre políticas culturales y culturas que resisten”, cuestiona la visión

elitista del gobierno municipal sobre la cultura y reclama políticas culturales inclusivas (N°19, 2012).

En revista *El Portal* es donde la R.V. de San Vicente concreta más claramente su posición enunciativa. En sus artículos esta organización comunitaria se construye como un enunciador colectivo que describe la situación del barrio, evalúa problemas o potencialidades y prescribe además posibles estrategias de acción. Especialmente, esta asunción de una posición colectiva de enunciación se destaca en las notas de tapa, los editoriales y la denominada «información institucional».

En estas secciones encontramos enunciados como los que siguen: “Desde sus comienzos nuestra revista busca brindarle a la comunidad un medio para visibilizar sus propios intereses y acontecimientos” (N°30, 2017); “No sabemos qué sucederá de aquí en más”, “De lo que sí estamos seguros es que no debemos perder las oportunidades que vamos forjando día a día” (N°29, 2014); “Desde nuestro punto de vista”, “Queremos acercarles las novedades y los desafíos”, “Reconocemos la existencia de muchas tareas pendientes”, “Invitamos a reflexionar a toda la comunidad sanvicentina” (N°26, 2013); “¿Quiénes somos?”, “Un grupo de vecinos, vecinas y organizaciones independientes del barrio”, “El objetivo principal de la Red es estimular acciones tendientes al desarrollo socio-cultural de San Vicente y zonas aledañas”, “Para lograr el objetivo general señalado anteriormente desarrollamos múltiples actividades”, “Tenemos la inmensa satisfacción de poder seguir contando cada día las historias que se tejen en nuestro barrio”, “Les invitamos a pensar las distintas formas de participación”, “Queremos despedirnos agradeciéndoles que sigan confiando en nosotros” (N°19, 2012); “Les proponemos reflexionar sobre el papel de los medios masivos de comunicación en la sociedad actual”, “Consideramos que lo más relevante son los aportes que como vecinos y vecinas podamos brindar” “¿Qué podemos hacer nosotros frente a todo esto?”, “Debemos ser conscientes”, “Desde *El Portal* consideramos que quienes nos leen son personas con capacidad de acción que día a día hacen historia, y que mediante la organización podemos transformar la realidad” (N°10, 2010).

La R.V. se constituye entonces en un enunciador colectivo por el empleo de la primera persona del plural «nosotros», los verbos conjugados en esa persona -somos, queremos, tenemos, debemos, desarrollamos, reconocemos, invitamos, proponemos, etc.-, y el posesivo plural -nuestro barrio, nuestra revista, nuestra identidad, nuestra historia-

Retomando a Eliseo Verón (1987) registramos que este enunciador circunscribe un «colectivo de identificación» que a veces se restringe a los miembros de la R.V., y en otras ocasiones se amplía pronunciándose en nombre del conjunto de la comunidad de S.V. Además, en *El Portal* se define como «prodestinatarios» a los vecinos del barrio y de otros de similares características, y generalmente se identifica como «contradestinatarios» al Estado y a los desarrollistas inmobiliarios. De acuerdo a la revista de la R.V. a los intereses de estos contradestinatarios responderían los medios masivos de comunicación. En la entrevista que tuviéramos con los miembros de esta organización, destacaban que numerosas discordancias con medios masivos reforzarían su necesidad de contar con un medio comunitario. En esta entrevista se asignaron series de semas contrapuestos a estas dos clases de medios de comunicación. Medios masivos: actitud inquisidora, manipulación, intimidación, tergiversación. Medios comunitarios: mirada crítica, voz alternativa, autonomía, compromiso, relevancia temática.

4.4.2. Medios Masivos y/o Medios Comunitarios: efecto de agenda, construcción de noticias

Los miembros de la Red de Vecinos destacaban particularmente el efecto de agenda que generan los medios masivos y la necesidad de tener un medio que responda a intereses propios. Al respecto, Agustín Cano advertía:

Los medios imponen una agenda, siempre pareciera ser muy improvisada y del momento de qué es lo que funciona “¡Y ahora vamos a hablar de esto porque esto es lo que val!”. Y entonces, bueno, está esta cosa de poder tener un medio donde los tiempos y las exigencias son las del propio barrio, o las de los propios miembros de este espacio, nos ha permitido que todos los títulos que tenemos de las revistas siempre han sido de alguna manera críticos al momento (Entrevista grupal a la R.V.)

Los medios de comunicación comunitarios serían caracterizados como “comprometidos y poniendo en agenda temas que no están”. Por su parte, Desirée D’Amico relataba: “Yo me acuerdo que la sensación, la primera indignación del contacto que tuve con los medios más masivos, pero a la vez vi la necesidad, digo, fue como esa doble, esa paradoja de decir, los necesitamos en parte”. En un comienzo los integrantes de la R.V. tendrían altas expectativas en torno a los medios masivos. En esa época saldrían constantemente en estos porque creían que mediante esa acción podrían obtener algunas

soluciones. Sin embargo, desde el primer contacto con una periodista de un medio masivo, aunque fuera nieta de una vecina del barrio, advertirían una falta de compromiso con las problemáticas comunitarias.

En nuestra investigación previa sobre los espacios de encuentro en S.V. (Pérez Castellano y Rodríguez Amieva, 2012), encontramos que la R.V. concebiría de dos modos a los medios masivos de comunicación: 1) Como aparatos de influencia con efectos nocivos sobre la comunidad, que induciendo una sensación de inseguridad fomentan el aislamiento y el individualismo. 2) Como instrumentos que pueden usarse para comunicar problemas, reclamos e iniciativas de los habitantes del barrio, con el objetivo de que lleguen tomar conocimiento público. En ambos sentidos, se destacan los efectos de selección y construcción de la información de los medios masivos. De acuerdo a la teoría de la *agenda-setting*: “Como consecuencia de la acción de los periódicos, de la televisión, y de los demás medios de información, el público es consciente o ignora, presta atención o descuida, enfatiza o pasa por alto, elementos específicos de los escenarios públicos” (Shaw, en Wolf, 1987, p.93).

Según este planteo la gente tiende a incluir o excluir de sus conocimientos eso que los medios incluyen o excluyen de su contenido. El público sería proclive a asignar a los conocimientos que incluye una importancia que refleja el énfasis que los medios masivos atribuyen a acontecimientos, problemas y personas. El presupuesto fundamental de la *agenda-setting* es que los medios modifican en gran parte la comprensión que la gente tiene de la realidad social. Estos efectos de los medios masivos son analizados críticamente por la R.V. en el artículo “El derecho a la comunicación bajo la lupa”, donde advierte que: “Los medios crean y transmiten imaginarios, formas de relacionarse, de hablar, de vestirse, de pensar, crean estereotipos sociales, que en gran medida son adoptados por los usuarios. Asimismo, imponen una agenda mediática de la que es difícil escapar” (El Portal, N°10, 2010).

En esta nota se pone en cuestión la pretendida objetividad de los medios masivos de comunicación, declarando que: “No habría una verdad absoluta que descubrir, sino que hay una realidad que es interpretada de maneras diferentes”. Dichos medios se atribuían la capacidad de contar «la verdad» de los hechos, convenciendo a las audiencias de que lo que leen, ven o escuchan es lo que «realmente» sucede. Lo que se ocultaría con esa idea de objetividad sería el posicionamiento político e ideológico que cada medio de

comunicación tiene. La R.V. advierte que la lectura de realidad que realizan estos medios estaría así condicionada por su pertenencia a empresas monopólicas. En estas condiciones, los medios masivos no darían espacio a la pluralidad de voces, ocultando la diversidad político-cultural. Sólo mostrarían la situación de los barrios con un enfoque sensacionalista cuando ocurren hechos de inseguridad, accidentes o catástrofes. Frente a esta lectura, la R.V. recupera la función de los medios alternativos de comunicación - comunitarios, barriales, educativos, etc.- que miran la realidad de otra manera, incorporando la participación de la comunidad. Especialmente destaca el trabajo de la revista *El Portal* como un medio conformado para que los vecinos tengan un espacio de expresión y reflexión. Además, en esta nota se advierte la necesidad de asumir una posición crítica frente al discurso de los medios masivos:

No cabe duda que la noticia se construye. Son los y las periodistas los que construyen el relato de lo que ocurrió. Y nosotros como público debemos comprender que las noticias que vemos son un relato de la realidad, que no hay «objetividad». Construir esa noticia significa que hubo un recorte de los hechos (cosas que se dicen y se muestran, y cosas que no se dicen ni se muestran), a veces con una intencionalidad planificada, y otras no conscientemente pero que de todas maneras expresan lo que el medio observa de la realidad. (*El Portal*, N°10, 2010)

En convergencia, Desirée D'Amico relataba cómo los medios masivos alterarían el testimonio de los vecinos de S.V. Puntualmente, respecto a la recuperación de la Casa de La Fraternidad, “en los diarios salía totalmente diferente el sentido” de sus palabras:

Entonces yo me acuerdo que decía, pero ¿Cómo puede ser que estamos construyendo de una manera la noticia y ellos tienen el poder de definirla de otra manera? Pero me acuerdo clarito eso, ahora que ustedes han hablado, que fue esa indignación, porque yo me acuerdo que decía, pero ¿Cómo puede ser que ellos después nos inventen los títulos cuando no les dijimos eso? Era como clarito. (Entrevista grupal a la R.V.)

En este sentido, Ana Luisa Cilimbini (2009), en su texto “La agenda de los medios de comunicación y la construcción de ciudadanía” sostiene que los medios de comunicación construyen agendas en sus tareas cotidianas. La jerarquización de las noticias cumpliría una función primaria en la rutina de los medios: de esta forma se decide qué informaciones

son relevantes, cuáles son colocadas en un primer plano, cuáles ocupan más espacio, cuáles se destacan y mediante qué recursos. En relación a las condiciones de producción del discurso periodístico, Cilimbini (2009) aclara que: “En la definición de agenda intervienen numerosos factores, entre ellos destacamos el aspecto ideológico/político del medio, posición que no es inamovible” (p.29). Advirtiendo que las noticias se construyen, la R.V. expone que los medios de comunicación tienen una visión sobre el mundo consecuente con sus intereses específicos, por lo que sería conveniente mirar o leer críticamente la información que producen: “Esto es pensar que hay otras voces, de otros actores sociales y políticos que son parte del conflicto, los cuales muchas veces son silenciados porque no tienen espacio en estos medios ni el poder económico para generar sus propios medios de comunicación” (*El Portal*, N°10, 2010).

En este aspecto, el modo de financiamiento de la revista *El Portal*, mediante adhesiones de vecinos y venta de publicidades a comercios del barrio, le permitiría enunciar y visibilizar temáticas antes de que sean tratadas por los medios masivos. En la entrevista que tuvimos con la R.V. Graciela Castro señalaba, que en sus artículos abordaron diversos temas que últimamente tomaran repercusión pública: “Nos anticipamos incluso a textos sobre género, los basurales, los agroquímicos, la Ley de Bosques. Hubo una anticipación a todo esto que viene ahora, que está muy visibilizado. Y creo que tuvo bastante contenido crítico en esa dirección”. Entonces, la disposición de un medio comunitario posibilitaría la emergencia discursiva de temas que previamente se mantuvieran, en términos de Angenot (2010), por fuera de “los límites históricos de lo pensable y decible”.

4.5. «No se quiere ni se cuida lo que no se conoce»: relaciones intertextuales e interdiscursivas, hegemonía y recursividad

En el guión de las visitas guiadas, el Museo Fotogalería Recuerdos Sanvicentinos y las notas de la revista *El Portal*, identificamos distintos soportes materiales y géneros discursivos. Sin embargo, registramos relaciones que entrelazan la diversidad de enunciados producidos por la Red de Vecinos. Esta organización comunitaria se constituye en un enunciador colectivo que define un relato sobre la historia de San Vicente. En determinados enunciados, por una especie de sinécdoque, esta organización que es parte de la comunidad, parecería representar a la comunidad del barrio en su conjunto. Desde esta posición, el relato que construye sobre su historia toma un aspecto unívoco. Este efecto es producto de la interacción generalizada, en palabras de Bajtín, o del principio de

comunidad en términos de Kant, que implica a los enunciados que lo componen. Estos enunciados se encuentran entrelazados por innumerables relaciones intertextuales e interdiscursivas. Recuperando a Angenot: “Aquí se esbozan las nociones de *intertextualidad* (como circulación y transformación de ideologemas, es decir, de pequeñas unidades significantes dotadas de aceptabilidad difusa en una *doxa* dada) y de *interdiscursividad* (como interacción e influencia mutua de las axiomáticas del discurso)” (2010:25).

Advertimos con Angenot (2010) que los distintos géneros discursivos no constituyen compartimentos estancos, recíprocamente impermeables, ni los enunciados consisten en mónadas, en unidades clausuradas, sino que, como entendiera Bajtín (2005), componen eslabones de cadenas dialógicas, compuestos asimismo por ecos y recuerdos de enunciados anteriores. No obstante, notamos que estas relaciones de implicación entre enunciados no se producen de un modo anárquico o desregulado. Siguiendo a Angenot consideramos que la generación de enunciados responde a la incidencia de una hegemonía discursiva. En consecuencia, encontramos que el discurso de la R.V., aunque disimulado en diversos soportes y géneros, construiría un relato cohesionado, narrativamente coherente, sobre la historia de S.V.

El relato de la Red de Vecinos compondría una reconstrucción singular la historia de S.V., condicionada por las posiciones relativas de sus miembros y de la organización como conjunto. Ese posicionamiento, esa mirada singular, orientaría la memoria constituida por la R.V. Lo que implica a su vez que otras lecturas sobre el pasado del barrio con sus correspondientes relatos permanezcan en el olvido. En esta selección operada sobre lo que amerita recordarse y lo que es desestimado, reconocemos la actuación de la hegemonía discursiva. En el relato de la R.V. sobre la historia de S.V. registramos remisiones a ciertos tópicos o lugares comunes, la centralización en un enunciadador legítimo, la repetición de temáticas, la insinuación de fetiches y tabúes, la manifestación de determinados dominantes de *pathos*, e identificamos sobre todo la actuación de un sistema topológico que ordena estos elementos.

De partida, la consigna de la R.V. sobre el cuidado de lo que se quiere y conoce, aparece como un lugar común, un presupuesto irreductible del verosímil social que fundamenta sus diversas actividades de preservación del patrimonio arquitectónico y cultural del barrio. Reparamos además en la conformación de un egocentrismo o

etnocentrismo, entendido como una norma pragmática “que define en su centro a un enunciador legítimo quien se arroga el derecho de hablar sobre «alteridades» determinadas en relación con él” (Angenot, 2010, p.42). Entonces, la hegemonía engendraría un yo y un nosotros que confirman permanentemente a un sujeto-norma, excluyendo a quienes nos están comprendidos en ese canon. Así, en nuestro corpus de análisis, los vecinos del centro de S.V., de la zona “consolidada” histórica y urbanísticamente, se constituyen usualmente como enunciadores legítimos en desmedro de los residentes las áreas periféricas: Vecinos del centro, en torno a la avenida San Jerónimo vs. Residentes de los márgenes del río Suquía o las inmediaciones de las vías del tren Mitre.

En consonancia, notamos una insistente repetición temática, especialmente respecto al relato de la fundación del barrio y a los «carnavales revolucionarios» de 1932. Reconocemos también ciertos valores que actúan como fetiches, sobre todo la preeminencia de la identidad común, ocupando el lugar de tabúes todo lo que atenta en su contra: esta aparece como cohesionada, sólida, uniforme, mientras las divisiones, disidencias e inconsistencias quedan con frecuencia solapadas. En cuanto a los dominantes de *pathos*, encontramos que se condensarían en el clima eufórico propio de un relato fundacional, considerado como la “construcción y definición de una cultura -una «raza», una «etnia», o una comunidad-, para la cual la descripción y la construcción de identidades conforman una economía fundamental” (Garramuño, 1997, p.12). Sobre todo, transversalmente a los mecanismos referidos, registramos la constitución de un sistema topológico, entendido según Angenot (2010) como un régimen de división de las tareas discursivas en un conjunto de discursos específicos, géneros, subgéneros, reagrupados en regiones o campos, entre cuales dispositivos interdiscursivos generan migraciones de ideologemas y adaptaciones de formas del lenguaje y tópicos comunes. De este modo, aunque nos desplazemos desde un género tan específico como la visita guiada hasta el relato museológico o la crónica periodística, los distintos enunciados producidos por la R.V. se nos presentan conformando una *Gestalt*, una configuración coherente.

Como advertiéramos, en la cohesión del discurso de la R.V. cumple una función fundamental su lema «No se quiere ni se cuida lo que no se conoce». El mismo actúa como una «idea fuerza», implícita o explícita, que sintetiza determinados valores que caracterizan la identidad de la organización. De acuerdo a Etkin (2005) estas nociones bandera serían inherentes al proceso recursivo que hace viable una organización: “La idea de recursividad

significa que su propia producción la lleva a seguir fabricando y generar los recursos que necesita” (p.49). Las organizaciones que subsisten no sólo estarían programadas o planificadas, sino que tendrían la capacidad de regenerarse como efecto de sus actividades cotidianas. La recursividad es un proceso que refiere a la invariancia, a la reiteración de ciertos rasgos constitutivos. Implicaría un proceso de auto-organización.

De este modo encontramos que la divisa de la R.V. constituye un *tópos koinós* donde convergen sus distintas producciones discursivas: sea el guión de las visitas guiadas, la línea de tiempo del museo, las notas de la revista comunitaria, o incluso la entrevista que mantuvimos con sus miembros. El imperativo de conocer el barrio para en consecuencia quererlo y cuidarlo, impulsaría la definición de un discurso narrativo y argumentativo sobre su pasado, sobre sus problemáticas y potencialidades actuales y sobre posibles cursos de acción en el futuro para su conservación y desarrollo. De esta manera la narración y la argumentación, “si se considera que narrar y argumentar son los dos grandes modos de puesta en discurso” (Angenot, 2010, p.21) articulan los cuatro componentes del discurso apuntados por Verón (1987): descriptivo, didáctico, prescriptivo y pragmático.

La R.V. despliega en sus enunciados lecturas de la realidad contemporánea, aventura explicaciones sobre la etiología de problemas que afectan al barrio, e impele a movilizarse y mancomunar esfuerzos para resolverlos. En su cruzada por fomentar el cuidado del barrio, procura interpelar a los vecinos revigorizando ciertos relatos fundacionales, mitos de origen que consoliden la identidad comunitaria. Estos mitos lograrían su eficacia simbólica, como advertiera Ana Fernández (1993), por la repetición insistente de sus narrativas y sus tramas argumentales. Mediante “formas reticulares y difusas” los mitos animarían discursos que con mínimas variaciones de enunciabilidad sostienen al infinito una misma trama argumentativa. Así encontramos el «mito del don» concedido por el destinador trascendente de la historia de San Vicente, el padre fundador, Agustín Garzón. Luego, el «mito de emancipación», de la gesta independista del “Curso Revolucionario de 1932”. Estos mitos, aunque imprescindibles para la producción de consensos, sin embargo, envolverían el riesgo de un cierre identitario que opere una violencia simbólica. Esto en la medida en que el relato que articulan puede tornarse totalizante, reduciendo e invisibilizando “las diferencias de sentido, la diversidad de prácticas y posicionamientos subjetivos” (Fernández, 1993, p.78), y ocultando asimismo el

proceso socio-histórico de su construcción, presentándose como realidades objetivas e irrefutables.

El discurso de la Red de Vecinos tomaría consistencia mediante la imbricación de enunciados verbales y visuales, adscriptos a distintos registros genéricos -guión de visita guiada, reseñas museológicas, artículos periodísticos-, que constituyen relatos lineales con predominancias temática, cronológica o topológica -silepsis espacial, según la clasificación de Genette (1983)-. Con frecuencia, este discurso valoriza determinados espacios, recupera sucesos específicos y reivindica ciertos personajes. Este modo de operación, según Todorov (2008) sería inherente a la conformación de la memoria, en tanto proceso de selección entre aquello que se suprime y aquello que se conserva. En este punto el peligro consistiría en que la R.V. monopolice la narración de la historia de S.V. y la interpretación de su realidad presente, quedando privados de medios de enunciación otros relatos que construyan genealogías divergentes y lecturas alternativas de las condiciones actuales del barrio. Sin embargo, el discurso de esta organización, al mismo tiempo que admite la predominancia de ciertos relatos hegemónicos, reconoce la existencia de una pluralidad de voces, de otros recorridos posibles por la historia del barrio, de múltiples experiencias subjetivas respecto a la construcción de lo común.

Retornando a Etkin (2005), mediante la recursividad de las prácticas la identidad pierde su connotación de ente trascendente, y abre las puertas a los agentes de su modificación. Las prácticas -pensamos aquí en prácticas significantes, *histéresis* en términos de Angenot (2010)- se concretan como un proceso cíclico de reiteración, pero en esa misma reiteración se van disponiendo las condiciones para su transformación. En este sentido cumplirían una función imprescindible otros dos procesos que tornan viable una organización: “la reflexividad, o sea, la visión crítica del propio modelo de funcionamiento, y el aprendizaje, esto es, la capacidad de incorporar nuevas ideas y significados” (Etkin, 2005, p.67). Respetando el modo en que la R.V. se construye enunciativamente a sí misma -el punto de vista del actor, que un contraste con informantes externos podría poner en entredicho-, esta cuestionaría sus propios enunciados «palabra por palabra», y procuraría incluir otros relatos por distintos medios, entre estos: con adaptaciones al guión de la visita guiada, con muestras temáticas en el Museo, con entrevistas y correo de lectores en la revista.

Además, especialmente mediante la nota de tapa de la revista comunitaria, la R.V. adoptaría una posición crítica ante los problemas que afectan a S.V., y por analogía, a otros barrios de similares características. Frente a los «efectos de masificación» inducidos por los medios sociales hegemónicos, este medio comunitario tendería a propiciar «efectos de comunicación» propiamente dichos. La comunidad entonces no sería un *datum* inmutable, sino que, como entendiera Spinoza, comportaría un proceso activo de producción:

Comunidad no es en Spinoza algo a lo que se pertenece sino algo que se construye, no es un dato sino un efecto; no es una esencia sino una eventualidad; no una coacción sino una libertad. Comunidad, por consiguiente, no es algo que sucede a pesar de los miembros que la forman sino una producción, una generación y un deseo, un *appetitus*. Entrar en comunidad con algo o con alguien, con otro o con otros, es una composición intrínseca con ellos que afecta de manera decisiva a las singularidades que se implican de este modo entre sí. Las potencias que definen a los seres se complicarán en totalidades dinámicas, parciales, abiertas, inclusivas, en la medida en que no obstruyan mutuamente su expansión y su capacidad de afectar y de actuar, sino que al contrario la favorezcan. (Tatián, 2001, pp.19-20)

Nosotros diríamos que a la comunidad se pertenece sólo en la medida que se la construye, en que se comparte y participa en lo común. La misma se compone entonces por el recurrente convenir de los cuerpos, por el consensuar de los pensamientos y acciones. Este proceso, que comporta conflictos, inconvenientes y disensos, podría encaminarse sin embargo a la concordia: la adecuación potencialmente posible de los cuerpos e ideas de los hombres en la vida común. En términos de Peirce (1868), sólo la colaboración y cooperación de los individuos en una comunidad de conocimiento conduciría de un modo asintótico hacia la verdad.

En consonancia, encontramos que enunciativamente la Red de Vecinos se posiciona desde una perspectiva comunitaria, colaborativa y participativa, autonómica, polifónica y polisémica, frente a modalidades discursivas monosémicas que se asientan en la heteronomía -discursos de la arrogancia denunciados por Barthes (1978)-. Así, ante el relato turístico convencional, oficial, enfocado en el centro urbano, la R.V. construiría un relato topológico autóctono según los principios del turismo comunitario. Además, ante las exigencias excluyentes de la museología tradicional, produciría de modo colaborativo un relato cronológico que recupera sucesos de interés en la historia del barrio. Por último,

complementaría o contrastaría el discurso de los medios masivos con una revista producida íntegramente por sus habitantes.

El discurso de la R.V., ensamblado mediante la consigna de conocer y querer para cuidar -cuidado de sí, de los otros, de lo común- invocaría un uso ejemplar de la memoria: la evocación del pasado con el fin de propiciar condiciones más justas de convivencia en el presente. De este modo, la memoria comunitaria no se cristalizaría en una forma univoca e inmutable: siguiendo el ejemplo de la R.V. sería posible trazar otros itinerarios mnémicos, operar desviaciones y combinaciones inéditas, aventurando recorridos singulares por el pasado del barrio. También sería posible, emulando este modelo, componer un collage propio, un montaje peculiar de imágenes y palabras -fotografías, pinturas, notas de diarios, posters y folletos- que para cada uno de sus integrantes definan la experiencia subjetiva de pertenencia a esta comunidad.

5. Designarse sanvicentino: Sentido de Comunidad, Identidad y Memoria

En este capítulo nos ocupamos del análisis de la producción del sentido de comunidad en San Vicente (S.V.). Partiendo del examen de entrevistas con sus vecinos registramos distintos indicadores que manifiestan la existencia de sentimientos subjetivos de pertenencia a este barrio. Además, encontramos en el discurso de los entrevistados y otros documentos analizados que la comunidad recurre a la memoria para apuntalar su identidad. La identidad comunitaria queda definida por ciertas características atribuidas positivamente a S.V., y por contraste con otros barrios. No obstante, esta identidad se vería amenazada por un proceso de disgregación a causa del desarrollismo inmobiliario y la gentrificación urbana. Además, no sería una construcción homogénea e invariable, sino que sería afectada por fenómenos de segregación y fragmentación territorial en la Seccional 5ª. En contraposición, la identidad comunitaria se apoyaría en procesos vecinales de identificación simbólica y de acción-transformación del entorno.

La memoria vendría entonces a fundamentar esta identidad, definiendo en su universo de discurso ciertos fetiches y tabúes. Para tornarse operativa se actualizaría mediante el recurso a un empleo ejemplar y una interpelación analógica de sus habitantes con las generaciones que edificaron el barrio. Por último, encontramos que este proceso de consolidación de la identidad comunitaria, el reforzamiento de su diferenciación con otros barrios y con otros sujetos -no afiliados o excluidos-, llevado a un extremo podría resultar en un cierre de la comunidad sobre sí misma. Sin embargo, advertimos que esta tendencia se podría en cuestión mediante una reflexión sobre la implicación subjetiva, el mencionado recurso a una memoria ejemplar y el desarrollo de una relativa tolerancia inmunitaria a la alteridad.

5.1. De la Comunidad de Sentido al Sentido de Comunidad

En este capítulo nos proponemos analizar la construcción de la comunidad en S.V. Desde una perspectiva discursiva la consideramos como una «comunidad de sentido» o «comunidad semiótica». Recuperando la concepción peirceana del término Carnicier Sospedra (2003) incluye entre sus componentes: la formación de un «nosotros» por identificación de los miembros que redundaría en un sentimiento de pertenencia y compromiso, la cooperación como interdependencia, la subordinación de los fines individuales al bien común, la importancia del sentido común, la remisión a la comunidad

como referencia de validez de la experiencia y su concepción de la verdad como consenso intersubjetivo.

También dentro de esta línea de pensamiento, Corviello y Sarem (2008) fundamentan la noción de comunidades semióticas en las comunidades lingüísticas, colectivos con un lenguaje común que en su intersubjetividad e interacción discursiva interpelan a los individuos como sujetos que construyen espacios que se intersectan continuamente en sus experiencias sociales e institucionales. Los procesos de producción de sentido estarían de este modo condicionados por comunidades que posibilitarían ciertas interpretaciones. Las comunidades semióticas consistirían entonces en “conjuntos de individuos que comparten los mismos mecanismos de construir realidades, los mismos mecanismos de producir y desarrollar procesos inferenciales y de conocerse a sí mismos y al mundo que integran” (Corviello y Sarem, 2008, p.10).

Para operativizar este concepto en el análisis discursivo de una comunidad limitada cronotópicamente recurrimos también a la articulación teórica con especificaciones de la psicología comunitaria en cuanto a los componentes del concepto de comunidad. En esta dirección recuperamos la definición aportada por Mariane Krause Jacob (2001) por cuanto incluye su dimensión semiótica, al concebirla constituida por una cultura común, entendida como una red de significados compartidos: una «visión del mundo» o interpretación de la vida cotidiana, construida y reconstruida permanentemente a través de la comunicación. Krause Jacob (2001) propone un concepto de comunidad caracterizada por la inclusión de tres elementos “pertenencia, entendida desde la subjetividad como «sentirse parte de», e «identificado con»; interrelación, es decir, comunicación, interdependencia e influencia mutua de sus miembros; y cultura común, vale decir, la existencia de significados compartidos” (p.49). Así concebida la comunidad no es un mero dato empírico o una esencia metafísica sino una construcción que supone la participación activa de sus miembros. Esta composición colectiva envuelve un proceso de modulación subjetiva cuyo producto es un singular sentido de comunidad.

En efecto el sentido de comunidad no se produce de manera homogénea en todos sus miembros. Cada uno experimenta de un modo singular el afecto, el apego, las relaciones de mutua implicación que supone la existencia del sentido de comunidad. Cada integrante se identifica con distintos aspectos de su historia, cultura y territorio. Entendemos entonces al sentido de comunidad, según lo formulara Seymour Sarason, como “una

experiencia subjetiva de pertenencia a una colectividad mayor, formando parte de una red de relaciones de apoyo mutuo en la que se puede confiar” (Maya Jariego, 2004, p.3). La comunidad toma de este modo distancia de la masa homogénea. El sustantivo Sentido de Comunidad no hace sino referencia a las modulaciones subjetivas que lo construyen en cada caso de una manera singular.

Desde una perspectiva semiótica, procuramos acceder a diversas construcciones del sentido de comunidad en S.V. mediante el análisis de distintos enunciados de sus vecinos, donde estos refieren su implicación variable con el espacio que habitan. Nos servimos con este propósito de algunas herramientas pertenecientes al análisis de la enunciación, que permiten rastrear las huellas de la subjetividad en el lenguaje. Especialmente recurrimos a la identificación de algunos «subjetivemas» afectivos y evaluativos -axiológicos y modalizadores- como fueran expuestos por Catherine Kerbrat-Orecchioni (1997). En esta línea entendemos que toda secuencia discursiva porta las marcas de su enunciante, aunque plasmadas en formas específicas: “la subjetividad de lenguaje está en todas partes, pero modulada diversamente según los enunciados” (p.219). En cada caso se trata entonces de identificar, diferenciar y graduar los diversos modos en que esta se manifiesta.

Para examinar las marcas de las posiciones subjetivas de enunciación en sus declaraciones respecto al espacio en que habitan, en este apartado recuperamos un conjunto de entrevistas que mantuvimos con vecinos de S.V. Es decir que, en términos de Verón (1993), a partir de ciertas marcas en la materia significante constituida por el *corpus* de nuestras entrevistas procuramos establecer algunas huellas de sus condiciones de producción.

En este lugar nos servimos principalmente de la entrevista como técnica de producción y recolección de materiales discursivos. Nuestro criterio de selección de los entrevistados fue de tipo intencional, siendo estos vecinos de la denominada Seccional Quinta (5ª) de la Ciudad de Córdoba, de la cual el barrio S.V. forma parte. El número de entrevistas realizadas se definió según el principio de saturación teórica o redundancia de la información (Soneira, 2006). En cuanto a la variabilidad de la muestra, tuvimos en cuenta el sector de la zona donde viven los entrevistados, la cantidad de años y los distintos periodos de residencia. Respecto al tipo de instrumento utilizado, incorporamos entrevistas semi-estructuradas, con «escucha activa y metódica» (Bourdieu, 2007), contando con un

guión de consignas preestablecidas¹³ y con preguntas adaptadas según las particularidades de cada entrevistado. Entendemos que este instrumento favorece una instancia de reflexividad entre el entrevistador y el entrevistado, permite indagar sobre significaciones subjetivas a través de enunciados emitidos en situación de observación directa y participación (Guber, 2011). Además, según los requerimientos de cada caso complementamos y triangulamos el material discursivo obtenido mediante las entrevistas con la recolección de material documental (Valles, 2003).

5.1.1. Indicadores del Sentido de Comunidad

En el discurso de los entrevistados procuramos entonces establecer ciertas huellas de la producción del sentido de comunidad en barrio San Vicente. De acuerdo a McMillan y Chavis (1986), este constaría de cuatro elementos que sirven como indicadores de su existencia: pertenencia, influencia, integración-satisfacción de las necesidades, y conexión emocional compartida. En nuestro análisis, incluimos además entre estos indicadores del sentido de comunidad la conformación de una cultura común, entendida según Krause Jacob (2001) como una red de significados compartidos.

Adentrándonos en nuestro *corpus*, tomamos en primer lugar como indicador de la existencia de un sentido subjetivo de comunidad el sentimiento de pertenencia. A la consigna introductoria de nuestra guía de entrevistas “¿Qué es para usted San Vicente?” Miguel Iriarte, actor, productor teatral y escritor cordobés nos respondía que para él es “un barrio de negros”, designándose a sí mismo como “un negro de San Vicente”. Aunque declaraba estimar otros barrios de Córdoba en los que había vivido, para el entrevistado este barrio era especial, “¡San Vicente es lo más grande que hay en el mundo!”. En este enunciado encontramos que el uso sustantivo del término “negro” para designar a los habitantes de S.V. -antecedido por la preposición de procedencia y pertenencia «de»-, opera en términos de Kerbrat-Orecchioni (1997) una recuperación revalorizadora de una denominación injuriosa. De manera recíproca, calificando a su barrio, Iriarte se califica a sí mismo, en este sentido convenimos con García Bastán y Paulín (2016) en que “Nombrar al barrio es nombrarse” (p.38).

Además, registramos en este enunciado la aparición de un subjetivema evaluativo superlativo “lo más grande que hay en el mundo”. Esta calificación superlativa aparece

¹³ Ver Guión de Entrevistas, Anexo D.

recurrentemente en las entrevistas analizadas, intercalada con el uso de adjetivos como «único, especial, particular» que expresan ciertas cualidades exclusivas que los entrevistados atribuyen a S.V. En esta línea, en la entrevista grupal que mantuviéramos con los miembros de la Red de Vecinos, Cristina Vázquez expresaba:

Bueno, yo hace 42 años que vivo en San Vicente. Tenés un sentido de pertenencia tan absoluto con el barrio que yo creo que así me dijeran andate a vivir a un barrio privado yo no me iría. Es la vida, es salir a la calle, es ver al vecino, es escuchar los ruidos característicos, el grito del diariero, es la feria del domingo, es los bailes, es la vida San Vicente, es tu vida, no hay otro barrio como San Vicente. Y se da una característica muy particular, el que se va de San Vicente quiere volver. (Entrevista grupal a la R.V.)

Por su parte, en una entrevista individual, Ricardo Bustamante, habitante de la Villa La Maternidad, declaraba: “Y San Vicente es mi barrio, yo nací en San Vicente, es todo para mí. Uno nace en un lugar y es tu tierra, es todo, nacido acá, y sobre todo en la Villa, nacido en la Villa”. El sentimiento de pertenencia, en este caso es direccionado desde el barrio al habitante «es mi barrio». Es todo para el sujeto: es el pasado, la tierra donde nació, pero también es el presente “San Vicente es para mí lo que yo soy hoy día”.

El sentimiento de pertenencia también es indicado por una tendencia a generar y sostener un grado de proximidad con lo que se experimenta apego (Vidal Morata y Pol Urrútia, 2005). En concordancia, Bustamante sostenía: “no me hago la idea deirme desalojado a algún lado, la verdad que no, para mí eso, nací en la Villa y moriré en la Villa”. Respecto a las intenciones del gobierno provincial de relocalizar a los vecinos de Villa La Maternidad, sostenía que lo peor es que “no respetan las raíces de las personas”. Por otra parte, en nuestra entrevista con la R.V., el músico Jorge Córdoba manifestaba que estando de gira en otras provincias había experimentado nostalgia, declarando sentirse «muy apegado» a S.V. También en esta entrevista, Desirée D’Amico, que hace dos años se mudara a otro barrio, expresaba: “Yo me siento de San Vicente, incluso todavía no hice el cambio de domicilio [...] Pero realmente, es como, cuando uno transitó su vida acá es como muy difícil, a mí se me ha hecho muy difícil el desarraigo”.

El sentimiento de apego al territorio se figura con recurrencia en la «metáfora del arraigo», teniendo como contrafigura el desarraigo. Las consecuencias negativas de este

destierro irían desde el sentimiento de nostalgia hasta la enfermedad y en casos extremos la muerte. En particular identificamos sus secuelas a partir del testimonio de Ricardo Bustamante sobre los problemas que experimentaron los vecinos de Villa La Maternidad trasladados en el año 2004 a Ciudad de Mis Sueños: “Al segundo día de desalojar la Villa ya murió la primera señora, la señora del Pasaje Letizia, la Chicha Curtis, de setenta y pico de años, se fue y al segundo día se murió de pena, se murió de un infarto”. Recurriendo a la misma metáfora, en la obra de teatro *San Vicente Superstar* escrita por Miguel Iriarte (2000), uno de sus personajes, el poeta Don Zanón declama: “hay barrios parque residenciales, además está el centro, pero no para mí, ¿saben que pasa? que no soy de trasplante, y ¡enseguida me seco! ¡Yo no soy de trasplante y en seguida me seco!” (p.142).

Por otra parte, la influencia e integración-satisfacción de las necesidades en la comunidad serían valoradas de distintas maneras en el discurso de los vecinos que entrevistamos. Entendemos aquí la necesidad como el registro de una carencia que moviliza la acción con otros en dirección a la obtención de satisfactores (Quiroga, 1986). En particular, en la entrevista que mantuvimos con la R.V. Agustín Cano destacaba la satisfacción de necesidades como un motivo que gravitara su participación en el barrio: “me permitió a mí seguir afrontando necesidades colectivas, que por ahí la Universidad quedaba muy en la idea”. Según su experiencia las actividades de extensión académica no terminaban funcionando, mientras que el trabajo desde el lugar de residencia en una organización que contiene sería más «real». En cuanto a Ricardo Bustamante, reconocía en la organización comunitaria un medio para asegurar la satisfacción de la necesidad de vivienda de los habitantes de Villa La Maternidad: “lo que lográs es eso, hacerte fuerte y aprender algo y pelear por tu tierra y que no te desalojen”.

Por su parte, en la entrevista que mantuvimos con el cura Mariano Oberlin, respecto a los talleres de oficios que coordina en barrio Maldonado sostenía: “gracias a las articulaciones que hemos hecho hemos ido consiguiendo un montón de cosas, y compartiendo con otros un montón de nuestras riquezas también”. En sintonía, en la entrevista que mantuvimos individualmente con Graciela Castro explicaba cómo los miembros de la Red Social de la Quinta habrían conseguido que el gobierno respondiera a las necesidades educativas de barrio Maldonado construyendo dos escuelas: “Lo hemos logrado por la convicción y el deseo de trabajar conjuntamente con los vecinos del barrio y las organizaciones que se acercaron en ese momento”. Asimismo, en nuestra investigación

previa sobre los espacios de encuentro en S.V. (Pérez Castellano y Rodríguez Amieva, 2012) identificamos distintas acciones en que sus vecinos pusieran en común capitales económicos, sociales, culturales y simbólicos (Bourdieu, 2001) con el objetivo de satisfacer necesidades compartidas¹⁴.

Pasando a examinar la existencia de una conexión emocional compartida, consideramos este indicador en términos semióticos. Recuperando a Greimas y Fontanille (2017) atendemos a las formas culturales de los dispositivos pasionales modelados por el discurso. En esta línea entendemos como Bertrand (2000) que no existen pasiones solitarias, sino que estas siempre responden a regulaciones intersubjetivas: “y que lo que podría pasar como propiedades de objetos no es más que un conjunto de reglas que funcionan en el seno de una comunidad de sujetos” (Greimas y Fontanille, 2017, p.54). En la entrevista que mantuvimos con la R.V., Desirée D’Amico manifestaba la existencia de una conexión emocional compartida declarando que su sentido de pertenencia a S.V. principalmente: “es por la gente, por la comunidad que tiene el barrio [...] porque yo sentí que acá no solamente era el barrio, está todo acá, está mi familia, están mis amigos, están mis recuerdos”. Desirée sostenía que pese a no vivir más en S.V. sigue participando en este barrio debido al «cariño» que tiene por sus compañeros de organización, “digo, más allá de que amo el barrio”. De modo coincidente, Aurelia Goy, que entrevistamos a sus 100 años, recordaba con afecto los años de su adolescencia que vivió en el barrio: “Yo de San Vicente tengo muy lindos recuerdos, me gustó mucho”. Aurelia mencionaba que disfrutó más su estadía en S.V. que en el Centro de Córdoba por su vida comunitaria: “El barrio era lindo, era un barrio familiar, eran todos amigos”. Encontramos al respecto que el contacto amigable entre los vecinos, expresado según Jakobson (1960) mediante la función fática del lenguaje, sería una condición del desarrollo de una conexión emocional compartida.

Además, la implicación afectiva con el espacio habitado se manifestaba con claridad en la entrevista que mantuvimos con el director teatral Miguel Iriarte:

Yo paso por el barrio que pase donde he vivido y digo «qué lindo» pero cuando paso por San Vicente se me hace un nudo acá -se toca la garganta visiblemente

¹⁴ Respecto a la integración-satisfacción de necesidades, sirviéndose de Spinoza (2004) puede entenderse cómo la comunicación de movimientos entre cuerpos simples, según cierta relación, determinaría su composición en un individuo compuesto, en este caso, la comunidad de S.V., en la medida que “cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto” (p.86).

emocionado-, no tengo ningún problema en confesarte. Me lo nombrás y me emociono, ahí me desperté, ahí me desperté ¡San Vicente es lo más grande que hay en el mundo! (Entrevista individual)

Para Iriarte, una peculiaridad es que “El sanvicentino ama a San Vicente, eso lo diferencia de otros barrios, no hay otro barrio como San Vicente ¡San Vicente es el mejor de todos!”. Esta implicación afectiva aparece de modo insistente en el discurso de los entrevistados con una aspectualización durativa: el amor por S.V. se prologaría para toda la vida. Como contrapartida los entrevistados se atribuyen un afecto incoativo de nostalgia cuando ocasionalmente se encuentran distanciados del barrio. Registramos también que distintos subjetivemas afectivos aparecen intercalados con evaluativos no axiológicos, como el empleo superlativo de adjetivos de magnitud en la construcción «el más grande», y axiológicos, como el adjetivo superlativo relativo a bueno en la expresión «el mejor». Como sostiene Kerbrat-Orecchioni, existen afinidades “entre los valores afectivo y axiológico, entre los mecanismos psicológicos de participación emocional y de (des)valorización” (1997, p.112). En términos psicoanalíticos, mediante un procedimiento de racionalización lo deseado aparecería como lo más adecuado. Además, otra operación recurrente en las entrevistas analizadas consiste en la comparación con otros barrios que son desvalorizados en provecho de S.V. La elección de objeto recaería sobre este barrio en desmedro de otros.

Sin embargo, no todos los entrevistados constataron la existencia de una conexión emocional entre los vecinos del barrio. En particular, Julio Castellanos, declaraba: “Este es un barrio que yo creo que no tiene demasiada conexión, no sé si alguna vez la tuvo, entre la gente, la comunidad, no es un barrio con una vida comunitaria rica, creo que no”. Para Castellanos, S.V. era un barrio opaco, callado, en comparación con otros barrios culturalmente más pintorescos como Alberdi, Alta Córdoba o General Paz. Según su perspectiva este barrio no tenía peso, no suscitaba vivencias significativas: “En rigor, lo importante era irse al Centro”. Además, el entrevistado mencionaba haber cursado sus estudios en una escuela de barrio General Paz. No obstante, valoraba a S.V. como un pueblo «sustentado en sí mismo», con una interesante vida «juvenil-callejera», en que cumplía una función muy relevante ciertos «espacios comunes-compartidos», especialmente las plazas y los clubes. Aunque Castellanos no detectara la existencia de vínculos comunitarios, sin embargo, advertía que esto podía deberse a que su vida

trascurría en gran parte fuera de S.V.: “Lo que nunca noté que hubiera, quizá no lo noté y existía, porque era yo también el que se iba para otros lugares, tenía amigos en otros lados, es que hubiera una comunidad cultural funcionando”. De este modo reconocemos que el sentido de comunidad podría emerger en distintos grados, o simplemente no hacerse presente para determinados habitantes del barrio. Una condición de su existencia consistiría en la participación activa de un hacer común que induce sentimientos de implicación mutua entre los vecinos.

Por último, examinamos la existencia de una cultura común entendida como un conjunto de significados compartidos. Al respecto, en la entrevista que tuvimos con Rildo Pedernera, actor y director teatral, sobrino de Iriarte, sostenía que en *San Vicente Superstar* este mostraría “lo auténtico que era el cordobés, y más el sanvicentino”. Según Pedernera, por la distancia que existía del centro de la ciudad, los vecinos de la entonces colonia de vacaciones se sentían discriminados. Debido a una «necesidad de pertenencia» estos “querían tener protagonismo porque fueron construyendo cada uno de ellos el lugar, la plaza, los espacios, los clubes”. Notando todo esto Iriarte diría «acá hay un montón de material» y para hacerlo más atractivo la nombraría *San Vicente Superstar*: reconocemos en el prefijo «super» empleado por Iriarte, el paradigma de la atribución subjetiva de una preeminencia a este barrio.

Refiriéndose a las características que identifican a sus vecinos, Pedernera declaraba: “Afecta mucho la situación geográfica pienso, porque se creen dueños de un gran territorio, se creen no, se sienten, provistos de unos grandes beneficios a nivel natural, porque ellos tenían quintas, tenían animales, tenían un río, tenían economía”. Además, los vecinos generarían su propio servicio de tranvía, construirían su mercado de abastos, organizarían sus famosos corsos y hasta confeccionarían una bandera «para decir: La República de San Vicente». De acuerdo a Pedernera, la existencia de una cultura e identidad propia se pondría especialmente de manifiesto en la reacción popular ante la prohibición municipal de las celebraciones de carnaval en el barrio: “Ante esa rebeldía de que el intendente de la época les corta la luz, estos salieron lo mismo con velas, faroles, a hacer el corso y se hizo lo mismo”.

En coincidencia, en la entrevista que mantuvimos con Julio Castellanos, este sugería que la designación de S.V. como república tuvo que ver con los carnavales que se hacían en el barrio en los años treinta cuando “a alguien se le ocurrió esto de La República

como un lugar, digamos, como aparte de Córdoba, como una otra Córdoba distinta”. Recuperando el análisis de Bajtín (1998) sobre la cultura popular, en S.V. se manifestaría la Córdoba del revés, cómica, carnalesca, como contracara de la Córdoba oficial, seria, docta. Para Castellanos un rasgo distintivo del carácter de los sanvicentinos sería su reticencia a las imposiciones: “Yo creo que eso tiene que ver con un desarrollo cultural propio, tenía elementos, y vivió gente importante en este barrio”. Por otro lado, Agustín Cano, miembro de la R.V., sostenía que viajar le permitió adentrarse en el lugar que había elegido para vivir, “empezar a ver el lugar donde yo pertenecía”. Estar en otros lados, conocer otros lugares del mundo “que se parecen a San Vicente” le permitiría rescatar la idea de un barrio consolidado, con una historia: “Entonces, eso también me dio la pauta de que, digamos, el lugar para mí significaba, simbólicamente, una elección de «Yo soy esto». O sea, soy una persona de barrio, que tiene esta idiosincrasia tan marcada”. En esta estos enunciados identificamos otro modo de construir la pertenencia a un territorio: aunque se reconoce una idiosincrasia particular de S.V., esta se apoya en la percepción de semejanzas con otros lugares.

Realizando una síntesis de las entrevistas analizadas, el sentido de comunidad, en tanto implicaría la existencia de significados compartidos, de una idiosincrasia o cultura común, en términos de Krause Jacob (2001), podría inferirse en la mención de: A) Hitos en el espacio: el centro del barrio, la avenida San Jerónimo, el Centro Cultural/CPC, la Parroquia Inmaculada Concepción, la casa de hierro de Eiffel, las plazas Urquiza y Lavalle. B) Denominaciones simbólicas comunes: la República, el gentilicio «sanvicentino». C) Íconos compartidos: emblemas, insignias, distintivos como la bandera, la escarapela y el escudo de S. V. D) Eventos congregantes como los carnavales y la feria de los domingos. E) Personajes destacados, referentes de la identidad del barrio, como el fundador Agustín Garzón, el presidente de la República de S.V., Pedro Ordóñez Pardal, la beata madre Transito Cabanillas, etc.

En su conjunto, los indicadores analizados (pertenencia, influencia, integración-satisfacción de las necesidades, conexión emocional compartida y cultura común) componen una definición positiva de la significación del sentido de comunidad en S.V. para los entrevistados. Sin embargo, hemos advertido que este sentido subjetivo de pertenencia a una colectividad se define con insistencia en sus enunciados mediante una comparación, contraste u oposición respecto a otros barrios. Entra entonces en juego el concepto de valor

o identidad. Además de la definición positiva de su significación, registramos que la pertenencia a S.V. determina su valor en términos negativos por sus diferencias con otros barrios. De este modo, el sentido de comunidad se construye en el discurso de los entrevistados oponiendo S.V. principalmente al centro de la ciudad como también a otros barrios pericentrales, con frecuencia Alberdi, General Paz, Alta Córdoba, Juniors y Güemes. En las entrevistas se contrasta constantemente a S.V. con otros barrios pueblos que habrían perdido su identidad a causa del avance del desarrollismo urbano con sus concomitantes procesos de gentrificación: demolición de inmuebles característicos, modificación del perfil arquitectónico-urbanístico, incrementos del valor de impuestos y servicios que encarecen el costo de vida produciendo la exclusión de las poblaciones tradicionales.

Por una parte, encontramos que el sentido de pertenencia a San Vicente se determina con adjetivos como «único, especial, particular» que expresan cualidades que los entrevistados atribuyen de modo exclusivo a este barrio. Además, se define mediante subjetivemas evaluativos superlativos no axiológicos como «el más grande» y axiológicos como «el mejor». De esta manera los entrevistados destacan a S.V. sobre los demás barrios. Por otra parte, registramos un medio distinto para construir el sentido de pertenencia a este barrio, que se produce por la exposición de analogías con otros lugares que los entrevistados evalúan con axiológicos positivos -barrios con una historia y arquitectura consolidada o con una vida comunitaria dinámica, como Villa el Libertador-. Encontramos entonces dos mecanismos por los que se produce la identificación de los vecinos entrevistados con S.V., uno que destaca su singularidad e incluso su superioridad, y otro que expone sus semejanzas con los demás barrios: advertimos un riesgo mayor o menor de cierre identitario según la medida en que se module la operación del primero con el recurso al segundo. Estas constataciones nos mueven a analizar la construcción del sentido de pertenencia a San Vicente, recuperando el concepto asociado de Identidad Social Urbana.

5.2. Identidad: auto-categorizarse como sanvicentino

Retomando la Teoría de Categorización del *Self*, advertimos que el concepto de identidad alude a distintos niveles de auto-categorización, pudiendo referir tanto a la identidad personal como a la identidad social. De acuerdo a esta teoría la identidad personal remite a las auto-categorizaciones que definen al individuo como una persona única, en los

términos de sus diferencias individuales con otras personas, mientras que la identidad social refiere a las categorizaciones sociales del sí-mismo y de otros, que definen al individuo en términos de sus similitudes compartidas con los miembros de ciertas categorías sociales, en contraste con los miembros de otras categorías sociales (Turner, Oakes, Haslam y McGarty, 1992). En sintonía, Henri Tajfel y John Turner, en *Psychology of Intergroup Relations* (1986), afirman que en los términos del comportamiento intergrupalo la identidad social consiste “en esos aspectos de la auto-imagen del individuo que derivan de categorías sociales a las que se percibe a sí mismo como perteneciendo” (p.16, traducción propia).

En particular, para examinar los procesos por los cuales los individuos son categorizados como perteneciendo a un espacio barrial, recuperamos los planteos de Sergei Varela y Eric Pol (1994) en cuanto al nivel de auto-categorización que denominan «Identidad Social Urbana». Esta categorización consistiría en una especificación de la identidad social espacial relacionada con “procesos de apropiación espacial a nivel grupal o comunitario” (1994, p.13). En este sentido, existirían tres niveles de consideración por los cuales las personas categorizan su pertenencia al espacio: «el espacio mío», «el espacio nuestro» y «el espacio de todos». La apropiación espacial facilitaría el dialogo entre los individuos y su entorno en una relación dinámica de interacción. Según Varela y Pol (1994) este mecanismo se fundamenta en dos procesos concomitantes, la acción-transformación y la identificación simbólica: por el primero el individuo se apropia del espacio transformándolo física o simbólicamente y por el segundo incorpora a su *self* cogniciones, sentimientos, afectos o actitudes relacionadas con el espacio que devienen parte de su identidad del *self*, de su propia definición como individuo. Sería por la mediación de estos procesos que el espacio se convierte en lugar, volviéndose significativo.

En esta dirección, Vidal Morata y Pol Urrútia (2005) sostienen que mediante la acción sobre el entorno las personas, grupos o colectividades transforman el espacio, dejando su «huella» en él -marcas y señales cargadas simbólicamente-, mientras que por medio de la identificación simbólica se reconocen en el entorno y reconocen cualidades del mismo como definitorias de su identidad. Entre los efectos de apropiación del espacio, además de la simbolización por la cual deviene lugar y su función en la definición de la identidad, se destaca el fomento de un vínculo de apego con el entorno, cuya característica

más destacada es “la tendencia a lograr y mantener cierto grado de proximidad hacia lo que se siente apego” (p.291).

De acuerdo a Valera y Pol (1994), podrían considerarse tres niveles formales de inclusión de la identidad social urbana: el más amplio, correspondiente a la categoría social «ciudad», uno intermedio denominado «zona», y el «barrio», que sería el nivel más específico: “superando su carácter administrativo -con una delimitación geográfica claramente determinada- nosotros consideraremos «barrio» aquello que los propios individuos consideran como tal, con una delimitación geográfica fruto de las «percepciones de los sujetos y de su sentido de pertenencia al barrio»” (p.14). No obstante, según los autores la identidad social asociada al espacio depende tanto de las atribuciones internas, endogrupales, como de las externas, del exogrupo hacia el endogrupo. Las dimensiones que determinan la afiliación a una categoría social urbana se configurarían “por un conjunto de significados socialmente elaborados y compartidos fruto de la interacción simbólica” (p.17). Como señalan Turner y Oakes (1986) la cognición socialmente mediada, experimentada en un plano fenomenológico como la percepción de un mundo objetivo, público, compartido, sería un producto clave de la interacción sociopsicológica: “La interacción social humana se basa en representaciones psicológicas de la interacción, de los interactuantes, del escenario, etc. compartidas por los interactuantes. Nosotros actuamos en un mundo intersubjetivo de significados sociales compartidos” (p.240, traducción propia).

Varela y Pol (1994) distinguen seis dimensiones categoriales relevantes para la constitución de la identidad social urbana: territorial, psicosocial, temporal, conductual, social e ideológica. Asimismo, existirían dos elementos simbólicos primordiales que permiten representar ciertas dimensiones como prototípicas de una categoría social-urbana: los «topónimos» asociados a determinados elementos del entorno urbano, especialmente el nombre con que se conoce al barrio, la zona o la ciudad, y determinados «espacios simbólicos urbanos» percibidos como característicos, que además de facilitar la interacción ayudan a definir una identidad social. En adición a estos elementos, también podrían considerarse determinados acontecimientos culturales -ferias, fiestas, exhibiciones, etc.-, particularidades geográficas -ríos, lagos, colinas, etc.- o cualquier otro rasgo distintivo del entorno (Varela y Pol, 1994). Al respecto, Vidal Morata y Pol Urrútia (2005) destacan la existencia de una doble fuente de referencia en la carga de simbolismo del entorno urbano:

desde las instancias de poder -por ejemplo, cuando se pretende monumentalizar un espacio público adjudicándole un determinado significado político-, o desde la comunidad cuando se transforma aquel significado oficial en otro distinto o incluso contrario, mediante procesos de apropiación del espacio.

Por otra parte, se presenta la cuestión acerca de la existencia de una identidad comunitaria, es decir, si puede adscribirse cierta identidad a una comunidad. En este sentido entendemos que es conveniente tener precaución en la equiparación de los términos, procurando no reducir la multiplicidad inherente a las diferencias subjetivas y diversos modos de interacción que entraña cada comunidad al punto de referencia unificado que implica la identidad. El concepto de comunidad refiere a la reciprocidad corpórea efectiva de los sujetos no sólo a una asimilación imaginaria. Entendemos legítimo la referencia a una «identidad comunitaria» pero en tanto no se reduzca la multiplicidad inherente a cada comunidad, y en cuanto se entienda que “la identidad categorial es derivada del contexto con el que es contrastada y por consiguiente varía con el contexto” (Turner, Oakes, Haslam y McGarty, 1992, p.9). En este sentido, entendemos con Hunter, quien propusiera el concepto de comunidad simbólica: “que el proceso de construcción social de una identidad comunitaria surge de las interacciones que los miembros de un territorio local tienen con los de afuera y que sirven para definir a la comunidad” (Citado en Varela y Pol, 1994, p.10).

5.2.1. Identidad comunitaria: amenazas y defensas, centralidades y periferias

La identidad comunitaria de S.V. se definiría por la percepción que tiene cada vecino de similitudes con los miembros de ciertas categorías sociales a las cuales considera que pertenece, en contraste con los miembros de otras. En las entrevistas que mantuvimos con residentes del barrio encontramos numerosas referencias a estas distinciones. En primer lugar, como destacaba Miguel Iriarte, operando una revalorización de una designación peyorativa, S.V. es caracterizado como «un barrio de negros», en palabras de Ricardo Bustamante «un barrio popular», constituido según Julio Castellanos por «inmigrantes pobres». Katrina Salguero Myers resumía estas categorizaciones indicando, respecto a la Seccional 5ª, que “nuestra zona es grande, populosa y muy humilde”. Para Katrina, una marca cultural relevante es que esta seccional «funciona como zona»: “hay mucha migración interna en el sector, es una zona que vive como zona y la gente puede vivir en

Renacimiento hoy, Maldonado mañana, a San Vicente alquilar al otro día y sigue estando en el entorno”.

Como mencionamos, además de definirse positivamente por la adscripción a determinadas categorías sociales, la identidad sanvicentina se construiría por oposición a la pertenencia a otros barrios de la Ciudad de Córdoba. Esta se marca principalmente por referencia a ciertos barrios pericentrales. Respecto a Nueva Córdoba, General Paz y Juniors, la diferencia residiría en la categoría de clase social: estos serían barrios «residenciales» de clase alta, de gente adinerada, poderosa, influyente. En cuanto a Güemes y Alberdi, estos son considerados similares socio-históricamente a S.V., pero su identidad se vería mermada por el desarrollismo inmobiliario. Este sería un punto clave respecto a la conservación de la identidad sanvicentina.

Ricardo Bustamante destacaba que S.V. funciona de manera autónoma, que tiene un centro cultural, registro civil y una zona comercial propia, sin embargo, advertía:

Faltaría el progreso, pero tampoco esperemos tanto el progreso de lo que quiere el gobierno, llenarte San Vicente de edificios, yo prefiero que siga así como está, con pinta de barrio, como es, y no hacer un Nueva Córdoba o un nuevo General Paz acá. (Entrevista individual)

En la entrevista que tuvimos con la R.V. se dio el siguiente dialogo entre Agustín, Jorge, Desirée y Cristina: “A: O sea, barrio General Paz desapareció. J: Es un complejo de edificios. D: Claro, y nosotros seguimos estando. C: Güemes dejó de ser Güemes, ahora hay cervecerías, boliches, no es más el Güemes de antes”. Por su parte, Katrina Salguero Myers destacaba que indagando sobre las razones por las cuales en S.V. no había pasado lo mismo que en Güemes, en Alberdi o General Paz, un agente inmobiliario le había indicado que para el desarrollismo urbano avance sobre la zona serían necesarias costosas obras de infraestructura, sobre todo cloacales. No obstante, este proceso no se produciría principalmente porque «San Vicente no lleva a ningún lado». Mientras que Alberdi, por ejemplo, constituiría un corredor directo a la zona de los countries, la Calera, Valle Escondido, las sierras, Carlos Paz, S.V. no llevaría a ningún lugar de interés comercial o turístico, aunque “en realidad lleva a Maldonado, lleva a Müller, lleva a Colonia Lola, al Cementerio”. Para Desirée D’Amico, S.V. se diferenciaría de otros barrios, porque: “Este

no es un barrio de paso, porque San Vicente, vos para llegar te tenés que meter al barrio (describe con la mano un zigzag) porque siempre estuvo escondido”.

En esta línea, Julio Castellanos marcaba que S.V. era un barrio «donde se podía andar a las anchas», donde «sobraba el espacio y sobraba el tiempo», con una dinámica de pueblo. En términos de Roland Barthes (2005), con una idiorritmia característica. La principal amenaza a la preservación de la identidad sanvicentina residiría según Castellanos en “el supuesto progresismo demoleedor de todo”. Ante este peligro, la resistencia de los vecinos de Villa La Maternidad sería la última barrera: “Esa Villa está sosteniendo la diferenciación entre San Vicente, el Centro y Nueva Córdoba”. Para Castellanos los vecinos que resisten el desalojo impiden que este barrio sea parte de lo mismo. Villa La Maternidad, constituiría un «tapón» que refrena el avance del desarrollismo inmobiliario. Persistiría el riesgo de que el Estado Nacional en un periodo liberal decida darle esos terrenos a algún «amigo», determinando que la zona se convierta en edificios y pierda su identidad. Según Castellanos los sanvicentinos no son conscientes que “lo que está salvando algo de la identidad por el momento es esa Villa; ellos no saben que está cumpliendo esa función”. En este sentido, los terrenos que ocupa serían muy valiosos: “más allá del valor, digamos así, pecuniario, económico, es el valor simbólico: ellos están defendiendo de alguna manera la identidad del barrio”. Por su parte, Katrina Salguero Myers sostenía que el desalojo de Villa La Maternidad “pasa en paralelo al desarrollo de los barrios ciudad que permite el avance en algunos barrios bestial del negocio inmobiliario”. En S.V. el ingreso de los grandes capitales habría sido más lento y difícil por distintas razones, entre cuales la resistencia de los habitantes de Villa La Maternidad sería primordial:

Me parece que la resistencia de la Villa fue clave, porque es la puerta de entrada, el desalojo de la Villa hubiera permitido como se hace en esos barrios, no desalojás a toda la gente humilde que vive ahí, pero la vida se empieza a hacer imposible para la gente humilde en contextos donde las cosas se cobran a precio Cerro, Nueva Córdoba. Y termina como una expulsión silenciosa. (Entrevista individual)

El desarrollismo urbano con sus consiguientes procesos de gentrificación se vería suspendido porque los inversionistas inmobiliarios no estarían dispuestos a comprar tierras en el barrio mientras Villa La Maternidad siga ocupando su ingreso. En este sentido, por la morfología triangular del territorio que ocupa la Seccional 5ª, su acceso desde la ciudad

configuraría un cuello de botella donde precisamente viene a ubicarse la Villa como un «tapón».

Respecto a la composición territorial de nuestro campo de investigación, diferenciamos los tres niveles formales de inclusión de la identidad social urbana distinguidos por Valera y Pol (1994): la «ciudad» de Córdoba Capital, la «zona» compuesta por la Seccional 5ª y el «barrio» San Vicente. Sin embargo, en el discurso de los entrevistados y ciertos documentos analizados, aunque se identifiquen particularidades entre los diferentes barrios que la componen, a menudo se describe una sinécdoque por la cual S.V. pasa a designar a la zona en su conjunto. Para Salguero Myers los barrios que lo rodean, especialmente con dirección Este, como Müller, Maldonado, Campo de la Ribera, Bajada San José, Colonia Lola, Renacimiento, Miralta, Altamira, exhibirían características socio-económicas distintas, “hay un núcleo muy fuerte de pobreza de la Ciudad de Córdoba que tira para el Este”, sin embargo, S.V. funcionaría como un «centro articulador» de todos esos barrios:

Me parece que hay una dimensión que es más histórica y cultural de pertenencia, que San Vicente tiene cosas muy fuertes que tiran en lo afectivo, y de hecho mucha gente podría decir que es de San Vicente, aunque sea de Maldonado, por ejemplo, si le dice a una persona de otro lugar, hay una referencia identitaria con San Vicente.
(Entrevista individual)

Esta unificación tendría relación además con condiciones comerciales y con el trazado urbano: “toda la zona se conecta al resto de la ciudad a través de San Vicente, entonces nada de eso está libre de consecuencias”.

En consonancia, Ricardo Bustamante sugería que todos los barrios que conforman la Seccional 5ª serían parte de S.V. Ese territorio “está todo dentro de San Vicente por eso dicen La República, porque todos estos barrios, Maldonado, Renacimiento, Colonia Lola, está todo dentro de San Vicente, por eso San Vicente es La República: San Vicente tiene muchos barrios adentro”. La peculiaridad de S.V. sería entonces su posición diferencial entre la categoría social de zona y la de barrio. Esta distinción es connotada en su denominación como «República»: un espacio que contiene regiones, provincias, departamentos, que serían sus divisiones o distinciones. De manera consecuente, el territorio de La República se delimitaría hacia afuera por sus diferencias con los «barrios

mayores» que demarcan sus límites externos, y hacia adentro por sus diferentes partes componentes, los «barrios menores» o sectores que lo seccionan. En la entrevista que realizamos con el poeta Julio Castellanos aparece una concepción similar: La República se compondría de distintos barrios, no sería un barrio sino «una suma de barrios». Pero además encontramos al interior del territorio cierta centralidad o prevalencia, el núcleo histórico del barrio. El centro clásico de S.V. se ubicaría en la avenida San Jerónimo, dos cuadras hacia sus lados y entre las plazas Lavalle y Urquiza. Sin embargo, advertía Castellanos “Pero en rigor San Vicente creo que es el único barrio, y esa sí es una particularidad, que en realidad no es un barrio sino una suma de barrios, una suma de zonas”. Constaría entonces de un eje central y de zonas aledañas. Según el entrevistado, entre las últimas se encontrarían barrio Kronfuss, Villa La Maternidad, Parque San Vicente, la zona del Bajo y Müller, donde el territorio comenzaría a tener otras características.

Siguiendo a Varela y Pol (1994) consideramos la delimitación geográfica de S.V. más allá de las demarcaciones administrativas teniendo en cuenta la percepción de los vecinos entrevistados impregnada por su sentido de pertenencia. De este modo, Ricardo Bustamante distinguía: “Para mí nace de la vía del tren para acá”, desde el ferrocarril Mitre, hacia el Este. “Entre el Río y la Sabatini, se viene, se ensancha acá (en el centro del barrio) y se va hasta el final que sería allá en la Circunvalación, atrás del Cementerio”. Encontramos aquí una demarcación extensa del territorio del barrio. Para Ricardo «lo primero es el Río Suquía» que recorre todo el barrio: “Yo crecí a la orilla del río y todo San Vicente ¿Quién no se bañó en ese río que es lindo para el barrio?”. En el otro extremo, Miguel Iriarte establecía una delimitación restringida del barrio: “San Vicente es la calle Copiapó, Agustín Garzón y San Jerónimo”. Según su percepción la avenida San Jerónimo sería el principal espacio de referencia, desde el Centro Cultural Municipal hasta la Iglesia San Antonio de Padua. En un punto intermedio, Julio Castellanos circunscribía «esta llamada República» entre las calles Cartechini arriba, Pellegrini, el Río Suquía, y las calles Corrientes o Junín en el sector Sur “con el eje central que es evidentemente la San Jerónimo, sin la San Jerónimo como eje vertebrador este barrio no existiría”.

Aparece de este modo, dentro de la multiplicidad de barrios que componen S.V. una centralidad, un «eje vertebrador» que según ciertos habitantes sería condición *sine qua non* de la existencia del barrio. Según Salguero Myers la calle San Jerónimo sería uno de los corredores más transitados de la zona. Además, constituiría “un centro comercial con perfil

popular”, lo que explicaría su función central en la dinámica de la zona. Por estas condiciones sería también su principal espacio de recreación. En este sentido Desirée D’Amico destacaba su importancia como circuito de paseo. En la calle San Jerónimo se realizarían las concurridas «retretas» los fines de semana, desde la Plaza Lavalle hasta la Urquiza que según Castellanos parecían «procesiones laicas». En especial, en esta avenida se organizarían durante décadas los tradicionales cursos de carnaval.

En consecuencia, la distinción entre centro y periferia, que aplica a S.V. respecto al núcleo de la ciudad, se replicaría al interior de este barrio. En esta dirección Katrina Salguero Myers advertía:

También es cierto que San Vicente es grande y tiene una zona céntrica super residencial, y de hecho en el mismo San Vicente, sin irte a Müller o Maldonado, vos vas hacia el río y la configuración del barrio es otra, hacia las vías y la configuración del barrio es otra, tiene incluso eso, como su propio centro y su propia periferia adentro de San Vicente estrictamente. (Entrevista individual)

De este modo, aunque la Seccional 5ª funcionaría como una zona, sin embargo, no constituiría una superficie homogénea. S.V. tendría principalmente una población de clase media, sus condiciones de infraestructura, servicios y viviendas, aunque desatendidas por el Estado, estarían consolidadas, en contraste con las circunstancias más precarias de las clases bajas en los barrios del Este. Incluso dentro de S.V., con sólo desplazarse dos cuadras lateralmente de la avenida San Jerónimo, el entorno se modificaría. En particular, para Katrina la costanera sería un síntoma de la zona. Viniendo desde Alberdi, el «embellecimiento» del desarrollismo habría arrasado con todo, en consecuencia, la costanera se iría transformando, con torres, piletas, circuitos para correr y aparatos para ejercitarse. Sin embargo, cruzando Juniors del lado de S.V. la costanera estaría abandonada, incluso llegando a Müller sería difícil transitarla a causa de la basura acumulada. Respecto a este sector de la Seccional 5ª, Delia Galará, funcionaria del Espacio para la Memoria Campo de la Ribera, afirmaba que estaba “olvidado de Dios, del Estado, del hombre, de la Iglesia, de todo el mundo”.

5.2.2. Segregación y fragmentación del territorio de la Seccional Quinta

Recuperando a Valdés y Cargnelutti (2014) se registrarían en la Seccional 5ª en su conjunto dos procesos concomitantes: de «segregación» residencial con una marcada

diferenciación espacial a escala macro de la ciudad, y de «fragmentación» a escala micro de los lugares. Mientras que la segregación expresaría la distancia social en distancia física, deviniendo la estratificación social en jerarquización territorial, la fragmentación referiría “a la presencia muros tangibles e intangibles producto de una marcada desigualdad socio-territorial” (p.4). Como destacara Katrina Salguero Myers, en Córdoba existiría un núcleo fuerte de pobreza excluida hacia el sector Este. En ese aspecto, la Seccional 5ª sufriría íntegramente un proceso de segregación residencial entendida como la expresión de una distribución de recursos y carencias educativas y de infraestructura urbana, que distanciaría a los sectores más pobres con condiciones precarias de vida, déficits de vivienda, marginalidad sociocultural y conflictos sociales, de una reducida parte de la población que detenta altos estándares de vida.

No obstante, al interior de esta zona se identificarían descriptores de fragmentación residencial entre áreas diferenciadas físicamente, socioeconómica y simbólicamente, cuya interacción estaría restringida. De este modo, el área histórica consolidada del centro de S.V. mostraría diferencias con otras periféricas, cercanas a la costanera o al ferrocarril Mitre. En el ingreso a S.V. desde la ciudad, Villa La Maternidad se diferenciaría del lindero Barrio Obrero Kronfuss: mientras que respecto a la Villa el Estado tendría políticas directas para su disgregación y relocalización, Kronfuss estaría simplemente abandonado. Hacia el Este, el barrio Parque San Vicente exhibiría condiciones de infraestructura y servicios más favorables en contraste con Altamira, Müller y Maldonado, que empeorarían de manera progresiva a medida que se aproximan a la Avenida Circunvalación en los barrios Acosta, Renacimiento y Colonia Lola.

La fragmentación residencial estaría respaldada por un dispositivo correlativo de control de la circulación entre las distintas áreas de la Seccional Quinta. Así como en la calle Agustín Garzón, en su acceso desde la ciudad se apostan controles policiales que sondean la circulación de vehículos, existirían dentro de la Seccional 5ª controles internos que impiden el ingreso de jóvenes de los barrios del Este al núcleo histórico de S.V. Este accionar, según García Bastán y Paulín (2016) sería efecto de políticas provinciales de seguridad que recaen con dureza sobre sectores populares, mediante prácticas policiales arbitrarias y represivas “que sólo consiguen confirmar, a los ojos de los sectores medios y altos, los prejuicios asociados a la pobreza” (p.47). En la entrevista que tuvimos con Delia Galará, esta indicaba que décadas atrás era mucho más estrecho el vínculo entre S.V. y

Müller o Maldonado. No existiría entonces la fracturación social que impide el contacto con personas en condiciones de pobreza. Actualmente, el principal problema consistiría en que no se comparte más el espacio público: “A los chicos de acá cuando quieren bajar a San Vicente los agarra la cana, la policía”. Los jóvenes que quieren ingresar al centro del barrio en autos o en motos serían retenidos constantemente:

Ya te cortan el paso directamente. Claro, ni hablemos de ir al Centro, si te cortan el paso para no llegar a San Vicente. O sea, yo al menos estoy convencida de que «La Grieta» es eso, que uno no puede compartir nada, no va más a la escuela juntos, no compra en el mismo comercio. (Entrevista individual)

En esta dirección Katrina Salguero Myers indicaba que “la calle Obispo Castellano, la calle Estados Unidos, López y Planes, son calles que normalmente tienen piquete policial sobre todo a la noche para subir y bajar de toda aquella zona”. Otra expresión de la fragmentación de este territorio sería la construcción del Puente Letizia en la entrada de S.V., que en vez de unirlo con el colindante barrio Juniors lo separa mediante una alta muralla y pasa por medio de Villa La Maternidad partiéndola en dos.

Según Katrina la fragmentación social dentro de la Seccional Quinta especialmente se habría puesto de manifiesto durante el amotinamiento policial y los saqueos ocurridos entre el tres y el cuatro de diciembre del año 2013. Este acontecimiento habría provocado la emergencia de un discurso que evidenciaba un imaginario excluyente y discriminatorio respecto a los residentes de los barrios más empobrecidos de la zona. “Hay momentos que hacen las cosas mucho más claras y evidentes, los saqueos del 2013 para mí fueron muy transparentes en eso”. En ese entonces Katrina vivía en «pleno centro de San Vicente», y relataba que pasada la noche de los saqueos durante todo el día siguiente «circulaba el rumor» de que estaban volviendo los saqueadores: “Y de donde venían era de allá, y venían en motos, y venían en hordas, y venían a sacar lo que quedaba. Era muy transparente el imaginario de lo que era el más allá de San Vicente del Este”.

En esta dirección, recuperando a Valdés y Cargnelutti (2014), registramos cómo la estigmatización de determinados barrios y sus vecinos se construye a través de la transmisión de información en un discurso referido «me dijeron», que consideramos evita una toma de posición manifiestamente subjetiva respecto al contenido enunciado. En este punto nos encontramos con lo que estos autores entienden como un efecto de la

«fragmentación simbólica». Para Valdés y Cargnelutti (2014) este tipo de fragmentación se encuentra estrechamente ligada a la física y socioeconómica:

Su análisis permite «hacer visible la invisibilidad» de las barreras inmateriales entre los lugares a partir de la construcción de alteridad: los de aquí y los de allá, nosotros y los otros; es pensar un territorio como un campo de fuerzas o una red de relaciones sociales que en su complejidad define un límite: la alteridad. (p.5)

De acuerdo a Valdés y Cargnelutti (2014) el aumento de las desigualdades socioeconómicas, el incremento de la pobreza, las barreras materiales e inmateriales, la privatización del espacio público y el abandono de las seguridades provistas por el Estado de Bienestar, inducirían nuevas formas de manifestación de los miedos urbanos. En este marco tomaría fuerza en la agenda pública la problemática de la inseguridad, cualificándose determinados espacios y sujetos negativamente como peligrosos. Según esta lógica se construirían prejuicios que crean una alteridad peligrosa, «los otros, lo de allá, los del frente», y definen ciertos barrios como espacios de miedo. Esta estigmatización de sujetos y lugares dificultaría la posibilidad de construir relaciones vecinales. Particularmente respecto a los saqueos en el año 2013, Ricardo Bustamante, habitante de Villa La Maternidad, sostenía que la población en su conjunto se perjudicó por el accionar de la policía. No obstante, criticaba la estigmatización que los sectores medios y altos realizaran de la clase trabajadora, denunciando casos de gente que fuera golpeada sólo porque andaba en moto y “le veían pinta de obrero”. Respecto a la situación en el barrio, relataba que “la zona comercial de San Vicente fue un desastre, saquearon muchos negocios”. Aunque, contra el discurso difundido, Ricardo destacaba que los saqueadores no habrían sido de Villa La Maternidad sino del área central de S.V., “de esa zona que no hay villas”.

En una investigación previa sobre el acuartelamiento policial y los saqueos del año 2013 (Casali y Rodríguez Amieva, 2017) advertíamos en la construcción de los relatos sobre lo acontecido la actuación de ciertos componentes de una hegemonía discursiva (Angenot, 2010). Encontramos entonces, especialmente respecto al par egocentrismo-etnocentrismo, que los habitantes del centro de la ciudad, especialmente de Nueva Córdoba, configuraban en sus enunciados un sí mismo cargado de valores positivos como honestidad, respeto, trabajo, justicia, verdad, en contraposición a un otro (*alter-alter*) proveniente de barrios pobres, depositario de una serie de contravalores: delincuencia, barbarie, deshonestidad, irrespeto al orden establecido. Registramos, en consecuencia, la

construcción de una identidad positiva asentada territorialmente en el centro de la ciudad, en oposición a la periferia, a la que se le adjudica el accionar delictivo: “el mal está afuera, es la alteridad, aquel que habita relegado a los márgenes” (Casali y Rodríguez Amieva, 2017, p.101). Respeto a S.V., advertimos que esta estigmatización se reproduciría desde el centro de la ciudad al barrio en su conjunto, y dentro de este desde su centro histórico hacia los vecinos de las áreas pobres, aunque nieguen haber tomado parte en los saqueos.

Estos procesos de segregación y fragmentación territorial al interior de la Seccional 5ª nos mueven a preguntarnos por los límites de la construcción de una identidad urbana de la zona con referencias comunes. Como notara Katrina Salguero Myers, en las entrevistas realizadas y distintos documentos analizados encontramos una «referencia identitaria» con S.V. de residentes de los distintos barrios que lo circundan. Sin embargo, cabe cuestionarse sobre los grados y modulaciones en la asunción de una identidad comunitaria, teniendo en cuenta que esta categorización no es una esencia fija e invariable sino una construcción subjetiva que deriva y varía con el contexto (Turner, Oakes, Haslam y McGarty, 1992). Principalmente en cuanto el proceso de producción de una identidad comunitaria dependería de las interacciones entre los miembros de un territorio, la fragmentación residencial tendría incidencias en la definición imaginaria de referencias compartidas. Teniendo en cuenta estos reparos contra la homogenización del sentido de pertenencia de sus habitantes, no obstante, encontramos siguiendo a Varela y Pol (1994) que estos se apropiarían del espacio común mediante procesos convergentes de identificación simbólica y de acción-transformación de sus condiciones.

5.2.3. Identificación simbólica y acción-transformación del espacio habitado

Primero, en relación a la «identificación simbólica» registramos dos elementos primordiales que serían constituyentes de la identidad urbana de la comunidad de San Vicente. En primer lugar, respecto a los «topónimos» la designación del barrio como República en reacción a su denominación previa como Colonia S.V. Especialmente la emergencia del gentilicio «sanvicentino» por el que los vecinos se identifican por su pertenencia a este territorio. En este punto puede notarse que S.V. sería el único barrio de la Ciudad de Córdoba cuyos habitantes cuentan con una designación de esta clase. En cuanto a los «espacios simbólicos urbanos» percibidos como característicos, en el centro de S.V. se destacaban las plazas Mariano Moreno y Lavalle.

Respecto a otras áreas, en la entrevista que tuvimos con Katrina Salguero Myers, esta indicaba, además: el playón del Campo de la Ribera, la explanada de la Escuela Florencio Escardó, la cancha de fútbol de Maldonado. Escuelas: San Antonio, Santa Teresita, Bedoya, Fragueiro, y la Escuela Municipal de Renacimiento. Clubes: Unión San Vicente y Banfield de fútbol, y Suquía de natación. Es acentuada también la importancia de algunos corredores densamente transitados de la zona: la avenida San Jerónimo y las calles Agustín Garzón, Obispo Castellano, Estados Unidos, Blas Parera y López y Planes. En cuanto a distintos acontecimientos culturales convocantes, se destacan los cursos de carnaval, la feria de los domingos, el baile de la Mona Jiménez en el estadio Sargento Cabral y el festejo de San Cayetano. Por último, en cuanto a las particularidades geográficas y urbanísticas se destacan el Río Suquía, las barrancas y el ferrocarril Mitre.

Además, en las entrevistas realizadas encontramos referencias recurrentes al proceso de apropiación por el que los vecinos reconocen el espacio habitado como definitorio de sus identidades. Así, cuando Ricardo Bustamante afirmaba: “San Vicente es mi barrio, yo nací en San Vicente, es todo para mí”. Particularmente Villa La Maternidad sería imprescindible en su vida: “San Vicente es para mí lo que soy hoy día”. También encontramos esta identificación cuando Miguel Iriarte declaraba «Yo soy un negro de San Vicente», y Agustín Cano reconocía que simbólicamente se definía «Yo soy esto», una persona con idiosincrasia de barrio. Se pone de manifiesto en estos enunciados que el espacio confiere identidad a sus residentes, de acuerdo a la máxima formulada por Martha De Alba (2009) “dime dónde vives y te diré quién eres” (p.9). Según esta el lugar de procedencia “imprime en los individuos rasgos que los definen socio-territorialmente, a través de un lenguaje, códigos, formas de vestir, de pensar y de ser compartidos en el lugar” (De Alba, 2009, p.9).

Recíprocamente, los habitantes se reconocerían como los legítimos propietarios del espacio habitado. Así, ante los intentos gubernamentales en connivencia con empresas desarrollistas de desalojar a los vecinos de Villa La Maternidad, Ricardo apelaba: “Yo tengo cincuenta y dos años acá, y esto es más mío que del gobierno ni que de Bugliotti ni que de Gamma ni que nadie, acá el dueño de la tierra, del espacio mío, soy yo”. Aunque se otorgara la titularidad a individual o colectivamente, el Estado debería reconocer los derechos de propiedad de los residentes “los dueños somos los que vivimos acá en las tierras”. Por otra parte, en la entrevista con la R.V., Desirée D’Amico sostenía que los propios vecinos son

quienes conocen mejor el barrio, “¿Quién conoce mejor la realidad que vos que salís de tu casa?”, en consecuencia, de estos tendrían que depender las políticas para gestionarlo, y Agustín Cano destacaba que son quienes le «ponen el cuerpo» para “que cuando yo salga a caminar por mi barrio, mi barrio esté mejor”. Encontramos entonces que los vecinos se reconocen de manera individual y colectiva como los propietarios legítimos del barrio, fundamentando sus derechos en su vínculo efectivo y afectivo, en la experiencia directa de la vida cotidiana, en oposición a los que intervienen en este desde su exterioridad. La apropiación del espacio se daría entonces según dos niveles de categorización (Varela y Pol, 1994) en tanto «el espacio mío» y «el espacio nuestro», en contraposición a terceros foráneos que ilegítimamente procuran adueñárselo.

Segundo, en cuanto a la «acción-transformación» del espacio se manifestaría en la lucha de los vecinos contra el desalojo de Villa La Maternidad, la fundación de la Biblioteca Popular Herald Eslava, la Huerta Comunitaria, el cuidado de espacios verdes comunes, los festivales barriales, la elaboración de murales y stencils con los que marcarían su huella en el espacio que habitan. En esta línea, Katrina Salguero Myers sostenía que “La ciudad no es un paisaje, o sea, los entornos en los que vivimos no son paisajes de los seres humanos, sino que también nos hacen, y también son producto de procesos históricos”. Frente a expresiones más «extremas» de las transformaciones urbanas que experimentaría la Ciudad de Córdoba, Katrina destacaba S.V. como un lugar «impuro», que no sería el barrio más marginal ni más de elite, pero que sin embargo tendría huellas de los mismos procesos históricos «aunque se expresen de formas distintas». El desalojo de Villa La Maternidad, paralelo la edificación de los barrios ciudades, sería el principal signo del avance inmobiliario que afectaría a toda la ciudad. En este sentido, la resistencia de los vecinos del área contra el desalojo sería fundamental para preservar la identidad del barrio. No obstante, esta lucha formaría parte de un amplio conjunto de acciones por las que los vecinos de la zona se apropian activamente de su entorno.

Estas acciones se encausarían en distintas modalidades organizativas: 1) Movimientos sociales: Movimiento Popular La Dignidad, Frente de Organizaciones en Lucha, Movimiento Evita y Encuentro de Organizaciones. 2) Organizaciones territoriales-barriales: La Barranquita en Maldonado, Comedor Ernestito en Renacimiento, cooperativa de trabajo La Nueva Luna, “gente como Mariano Oberlin que es como una entidad en sí misma”, Red Social de la Quinta, Red de Vecinos de S.V., bibliotecas populares Julio

Cortázar y Heraldo Eslava, Radio Comunitaria La Quinta Pata, Casona Cultural Dadá, y Asociación de Amigos de la Casa de Hierro. 3) Instituciones: Centro Cultural/CPC, escuelas, iglesias, centros vecinales Fomento, San Vicente y Müller. 4) Partidos Políticos: La izquierda, distintas variantes del peronismo y el radicalismo. Entre las acciones emprendidas colectivamente por los habitantes de la zona se destacan la gestión de comedores comunitarios, actividades educativas, recreativas, culturales, de capacitación laboral, recolección de residuos, construcción de clubes y escuelas. Mediante estas los vecinos mancomunarían esfuerzos para transformar su entorno respondiendo a necesidades compartidas.

Según Katrina Salguero Myers, esta apropiación activa del espacio quedaría claramente plasmada en una marcha realizada el 23 noviembre del año 2012 por distintas organizaciones de la Seccional 5ª, cuyo lema sería “El barrio es de los vecinos, nosotros decidimos”. Entendemos que en esta acción colectiva se pone en tensión la doble fuente de referencia en la carga del simbolismo urbano identificada por Vidal Morata y Pol Urrútia (2005): desde las instancias del poder político-económico y desde la comunidad, cuando se transforma un significado oficial en otro distinto e incluso contrario, mediante procesos de apropiación del espacio. Las organizaciones adherentes elevarían entonces un petitorio a las autoridades estatales con los siguientes reclamos: Acceso a la vivienda y a la tierra para todos. Servicios de infraestructura acordes a las necesidades de la comunidad. Actividades culturales públicas y accesibles. Preservación de la historia, la identidad y el patrimonio cultural de los barrios de la zona. Limpieza, creación y mantención de espacios verdes y saludables. Este documento declamaba: “los/as vecinos/as queremos que los procesos de renovación del barrio y la zona contemplen una planificación integral del Estado con la participación de los propios vecinos y no dejada en manos de los desarrollistas” (Petitorio y fundamentación, 2012).

En esta dirección, Salguero Myers indicaba la necesidad, dentro del campo de los debates del desarrollo, de identificar por un lado las políticas estatales y por el otro la forma de ejecución de estas políticas: “Y también desde la mirada de la gente que vive en los barrios, qué cosas disputa, qué cosas quiere para su barrio, qué sería para ellos el desarrollo, también como una crítica al desarrollo”. En concordancia, el petitorio de las organizaciones de la Seccional 5ª afirmaba:

Nuestro paradigma como comunidad vecinal es el de incluir a todos los vecinos y a todas las vecinas de San Vicente y la Zona de la Quinta en el desarrollo del sector. Creemos que la única manera de progresar es entre todos. La historia del barrio y la zona así lo demuestra, pues ha integrado y continúa integrando a trabajadores de distintos orígenes, permitiéndoles proyectar sus vidas a través del arraigo en nuestra historia común. (Petitorio y fundamentación, 2012)

Por último, este documento concluye destacando las acciones de los vecinos que construyeron la historia del barrio y de los que la siguen construyendo actualmente: “De allí que consideramos nuestro deber ciudadano seguir luchando para forjar una zona más inclusiva para todos y todas quienes decidimos elegir vivir en esta zona de la ciudad” (Petitorio y fundamentación, 2012).

Notamos así que la acción-transformación del territorio por parte de los vecinos sería un elemento necesario para la identidad comunitaria. En concordancia, Correa, De la Aldea y Lewkowicz (1998) plantean la compleja topografía donde se sitúan las comunidades como agentes de sus propias prácticas o como objetos de políticas públicas, diseñadas en su exterioridad. Particularmente, para entender los procesos de autonomía de los habitantes de la Seccional 5ª, recuperamos su noción de «posición comunitaria» que sería aquella que un conjunto de sujetos ocupa al asumirse como parte de una comunidad políticamente activa para lo cual: “El acto de nominación y posición de sí propia como comunidad es fundante de su recorrido activo” (2003, pp.5-6). La definición de una identidad común, que a menudo se designaría con el gentilicio «sanvicentino», sería una construcción con efectos políticos, susceptible de capitalizarse en estrategias de lucha por reconocimiento social, económico o cultural.

En este sentido, recuperando a García Bastán y Paulín (2016) no entendemos a las identidades como esencias sino procesos permanentes de devenir, contruidos en la tensión por la diferenciación entre «unos» y «otros» que conforman alteridades situadas en ciertos espacios urbanos. La identidad y las interacciones que la producen no tendrían un carácter pasivo ni armónico, sino que serían resultado de una lucha por el reconocimiento en que la construcción del respeto personal y social implica demandas de un tratamiento singular e igualitario.

5.3. Memoria colectiva: fundamento de la identidad comunitaria

La memoria vendría a apuntalar el carácter puramente pretendido, alegado de la identidad (Ricoeur, 2013). Hacia el interior de cada grupo, la memoria proveería el sentido de permanencia, de mismidad que sostiene la identidad (Jelin, 2001). Hacia el exterior, en medio de los conflictos sociales por la definición de pertenencias, la memoria fundamentaría la legitimidad de los reclamos de reconocimiento de los distintos grupos por recurso al «derecho del primer ocupante». Estas memorias para tornarse compartidas estarían necesariamente mediadas por el lenguaje, entendido como un «marco social» que permite la producción de recuerdos individuales: “sólo tenemos la capacidad de recordar cuando nos situamos en el punto de vista de uno o de varios grupos y nos ubicamos nuevamente en una o más corrientes del pensamiento colectivo” (Halbwachs, 2005, p.172). Asimismo, la alusión a una memoria colectiva estaría justificada por atribuciones codificadas en el lenguaje. De acuerdo a Ricoeur (2013): “la memoria, definida por la presencia de algo del pasado en la mente y por la búsqueda de dicha presencia, puede ser atribuida, por principio, a todas las personas gramaticales: yo, ella o él, nosotros, ellos, etcétera” (p.7). Esta aserción de una atribución plural del recuerdo no diferiría de la aplicable a cualquier pensamiento, pasión o afecto.

No obstante, nota Ricoeur (2010) que la tesis de la atribución múltiple comportaría problemas en el caso de la memoria, porque la cuestión del sí mismo, de la identidad personal, parece plantearse en esta de una manera incomparable respecto a los demás hechos psíquicos, “como si la apropiación del yo constituyera un privilegio exclusivo de la memoria” (p.8). Las memorias sobre que se apoyan las identidades estarían preformadas por el lenguaje y en su paso al relato adoptarían estructuras narrativas que definen personajes, sucesos y escenarios relevantes. Los distintos grupos instrumentarían estrategias para que sus narrativas del pasado prevalezcan. Siguiendo a Jelin (2001): “Partiendo del lenguaje, entonces encontramos una situación de luchas por las representaciones del pasado, centradas en la lucha por el poder, por la legitimidad y el reconocimiento” (p. 16). Estas luchas tenderían a lograr posiciones de autoridad o a ejercer presión para que quienes las ocupan acepten o se apropien de la narrativa que se intenta difundir. También implicarían ganar adeptos, ampliar el círculo que acepta y legitima una narrativa, que la incorpora como propia y se identifica con ella.

Respecto a San Vicente, los entrevistados seleccionan ciertos hitos del pasado que los ponen en relación con otros. Estos parámetros en términos de Jelin (2001) se convertirían «para el sujeto individual o colectivo» en elementos relativamente invariantes o fijos, que le permiten mantener un mínimo de coherencia y continuidad indispensables para el mantenimiento del sentimiento de identidad. En primer lugar, registramos que los relatos de los entrevistados refieren de modo convergente a ciertos eventos, personas y lugares destacados. Se distingue aquí la «memoria episódica» de acontecimientos puntuales e irrepetibles, con un aspecto temporal incoativo, como la fundación del barrio por Agustín Garzón o el Corso Revolucionario de 1932, y la «memoria periódica» de las actividades reiteradas cotidianamente, con un aspecto temporal iterativo, como los paseos multitudinarios de fin de semana por la avenida San Jerónimo, las compras diarias en el antiguo mercado o la frecuente asistencia a la feria de los domingos.

En este sentido, atendiendo a las formas de manifestación de la subjetividad en el lenguaje destacadas por Kerbrat-Orecchioni (1997), encontramos que los entrevistados operan en sus enunciados una selección análoga de eventos, personajes y lugares, no obstante, jerarquizados, interpretados e investidos afectivamente de modos diversos. En la mayoría de los casos estas variaciones se presentan como matices, y puntualmente en algunos como contrastes.

De esta manera, los carnavales de S.V. ocupan una posición central en la memoria de los habitantes del barrio, constituyendo una referencia identitaria ineludible. Pero, aunque en general estos son valorados positivamente registramos también apreciaciones contrarias. Por un lado, para Ricardo Bustamante los «famosos» corsos serían un «orgullo» para el barrio, incluso en la época en que habrían mermado. Para la gente de Villa La Maternidad serían una gran fiesta: “Eran unos días muy lindos ir al carnaval a ver a los indios, a ver a los disfrazados, como niño jugar”. En este caso los corsos son valorizados con axiológicos positivos: “Tengo un recuerdo muy lindo de eso”. En contraposición, para Julio Castellanos, estos consistirían sólo en tribus de caciques que venían disfrazados desde «el Alto», desde barrio Maldonado y Renacimiento, de «aquella zona»: “diablos llenos de espejitos que venían amenazando a los chicos y pidiendo plata, en rigor eran indios extorsionadores, era eso, yo no vi que hubiera un aporte cultural importante”. En este extremo los carnavales son degradados en la jerarquía de hitos relevantes y connotados negativamente: “como a mí el carnaval nunca me gustó, nunca tuve un apego a eso”. Como

corolario, se evidencia que aun los hitos compartidos de la memoria del barrio comportan siempre una modulación mediante el relato de cada vecino, que los interpreta y valoriza de una manera determinada.

5.3.2. La actualidad de la memoria: memoria ejemplar e interpelación analógica

En la entrevista que mantuvimos, Julio Castellanos afirmaba que «sin memoria no tenemos presente»: “Yo creo que la memoria es lo que nos fundamenta, funda y justifica como presente, como somos: la memoria es lo que hemos sido en lo que somos, en el momento en que somos”. Para Castellanos la memoria referida a los Derechos Humanos sería totalmente necesaria. No obstante, sostenía la importancia de rescatar la «memoria paisajística», amable, de los pequeños sucesos de la vida cotidiana, del patrimonio arquitectónico del barrio. Eso que estuvo en otro momento que ya no está, pero que puede ser evocado: «no hay nada que desaparezca que no deje un espacio». Se manifestaría entonces el carácter del recuerdo como la representación presente de una cosa ausente ocurrida con anterioridad (Ricoeur, 2000). En este sentido, según Castellanos «El presente no existe sino con una carga de lo que ya no está». En sintonía la degradación de barrio Kronfuss sería un símbolo de otras destrucciones: “La ausencia de ese barrio y esas casas es algo que está presente, porque es algo que nos han roto a nosotros, o sea, a esa ausencia la tenemos presente. Sin memoria creo que no somos nada, absolutamente nada”. La memoria nos permitiría contrastar el presente, cuestionar su aparente naturalidad, oponer nuestras representaciones actuales con otras precedentes. Esto en tanto cada nueva representación social del espacio se ancla en el bagaje histórico-cultural de la comunidad, y en significados sociales propios al lugar y la memoria que conserva (De Alba, 2009).

En la entrevista grupal que tuvimos con los miembros de la R.V., Graciela Castro sostenía la importancia de conservar «la memoria de nuestros compañeros desaparecidos», una «memoria triste» de quienes participaron en ese momento de la militancia política: “Que atraviesa al barrio de alguna manera, por más que el barrio no estuviera enterado de lo que pasaba”. Sin embargo, Graciela afirmaba la necesidad de actualizarla, contextualizarla en distintos momentos, y ampliarla hacia problemáticas como salud y educación. Además, destacaba la relevancia de una «memoria alegre» derivada del recuerdo que nos moviliza a la acción. Por su parte, Desirée D’Amico sostenía que, tanto a nivel personal como colectivo, la memoria consiste en reconocer el tiempo afortunadamente

vivido, con lo que se ha hecho en ese tiempo, y en ese sentido es reconocerse vivo. “Para un barrio es saber que hubo mucha gente, que uno mismo fue parte de esa historia, que construyó esa historia”. Esta implicaría conocer que los vecinos siempre fueron protagonistas en la construcción y cuidado del barrio. La memoria serviría para no repetir los mismos errores y para replicar y acumular lo que salió bien. Para Desirée la memoria permite estimular a las próximas generaciones a que vivan de la mejor forma posible, y «que conserven esta casa que es el barrio». Para esto tendría que mantenerse dinámica:

No anclada eternamente en el pasado y la nostalgia. No, el pasado pasó, pero ese pasado para qué nos puede servir, salvando las enormes distancias. Para no repetirlo o tratar de replicar lo que se puede en un contexto cambiante, que es diferente, evidentemente. Me parece que para eso sirve la memoria. (Entrevista grupal a la R.V.)

En esta dirección, Cristina Vázquez remarcaba que la memoria es importante “porque vos siempre querés dejar, aunque más no sea la enseñanza, o las vivencias, los recuerdos a las otras generaciones”.

Nos encontramos aquí nuevamente con una exhortación al paso de una «memoria literal» que conserva el pasado como experiencia única e intransferible, a una «memoria ejemplar» que recupera lo acontecido como modelo para extraer aprendizajes aplicables al tiempo presente (Todorov, 2008). La memoria se muestra constitutiva del presente, como una marca que alude la ausencia de lo acontecido. Este presente cargaría con el peso de lo que fue, y el contraste entre el recuerdo y la percepción actual nos permitiría cuestionar lo naturalizado. Las pérdidas actuales como la degradación de barrio Kronfuss que fuera una «maravilla arquitectónica», los basurales acumulados donde antes existían espacios verdes, la amenaza del desarrollismo inmobiliario contrapuesto al modo de vida del veraniego pueblo S.V., el conocimiento de que existieron otras condiciones de vida en la zona induce a pensar que las circunstancias actuales son contingentes, históricas, y en consecuencia modificables. El recurso a un tiempo pasado permitiría que los vecinos reconozcan el papel protagónico que sus predecesores cumplieron respecto al «desarrollo» del barrio, actuando como una «interpelación analógica» que impele a ocupar una posición equivalente en la situación presente.

Este mecanismo es al que recurriría la Red de Vecinos en su convocatoria a que los vecinos participen. Ante la avanzada del desarrollismo inmobiliario en concertación con el Estado, interpelaría a sus destinatarios ¿qué podemos hacer?: “participar, informarnos e involucrarnos en la defensa del derecho a habitar y elegir dónde y cómo queremos vivir” (*El Portal*, N°23, 2013). Frente a necesidades concretas como el mantenimiento de espacios verdes, arreglo de cloacas, el acceso a la tierra y a centros sanitarios equipados, etc., los vecinos son movidos a organizarse y manifestarse por el espacio que habitan:

Un territorio que elegimos nosotros, nuestros padres y abuelos. Un territorio que compartimos con nuestros amigos y vecinos. Un territorio que está próximo al centro y que nos permite trabajar y acceder a los bienes y servicios que necesitamos. Un territorio que nos vio crecer y construir presente. Un territorio poblado de historias de artistas, deportistas, trabajadores y, sobre todo, de luchas. ¡Luchas que debemos recuperar para volver a decir presente y elegir a dónde y cómo queremos vivir! ¡Participemos en la construcción colectiva de nuestro barrio, nuestra zona, nuestro hogar! (*El Portal*, N°23, 2013)

Registramos de este modo cómo se construye un relato que promueve que los vecinos asuman una «posición comunitaria», componiendo en conjunto un sujeto colectivo políticamente activo. En este sentido Jelin (2001) advierte que: “la experiencia y la memoria individuales no existen en sí, sino que se manifiestan y se tornan colectivas en el acto de compartir. O sea, la experiencia individual construye comunidad en el acto narrativo compartido” (p.17).

La participación de los vecinos habría sido un factor clave en el «desarrollo» de las condiciones de la zona desde la fundación de San Vicente. Especialmente, durante la época de la última dictadura militar, Julio Castellanos, Cristina Vázquez y Delia Galará destacaban la diversidad de acciones de militancia emprendidas en la zona: comedores comunitarios, asesoramiento a vecinos con problemas de vivienda, voluntariados en hospitales y asilos de ancianos, etc. En esta dirección registramos la recuperación discursiva de esas acciones por los entrevistados, y particularmente por los miembros de la R.V. De este modo, esta organización consideraría imprescindible recuperar la memoria de los vecinos “que edificaron el barrio desde sus cimientos, implicándose, participando en la fundación de clubes, escuelas, iglesias, comisiones vecinales y centros culturales”, como también de aquellos a quienes el terrorismo de estado “les arrebató la vida por comprometerse y luchar

como actores activos de su tiempo y de su comunidad” (*El Portal*, N°32, 2019). La intención sería recuperar su ejemplo para seguir construyendo un barrio inclusivo, con espacio para todos.

En este punto, según Iuri Lotman (1998) actuarían las «leyes de la memoria», de acuerdo a las cuales lo pasado no sería aniquilado ni pasaría a la inexistencia “sino que, sufriendo una selección y una compleja codificación, pasa a ser conservado, para, en determinadas condiciones, de nuevo manifestarse” (p.153). Esta recuperación de información precedente implicaría un «desplazamiento contextual» respecto a espacio, tiempo e historia, de modo que dependiendo de la situación en que se inserta es actualizada de un modo particular. En las entrevistas y documentos analizados es posible en cierta medida identificar esa actualización del relato de la fundación del barrio, y del esfuerzo constante de sus vecinos en actividades orientadas al bien común, incluso en épocas en que estas fueran prohibidas por gobiernos dictatoriales, cuando se destaca el trabajo presente de las diversas organizaciones comunitarias implicadas en el mejoramiento de las condiciones de convivencia en la Seccional Quinta.

5.4. Recapitulación y discusión: la tensión entre cierre y apertura de la identidad comunitaria

La comunidad de S.V., entendida como una comunidad de sentido o comunidad semiótica, sería construida de modo singular por cada uno de sus miembros. Como corolario, su composición comportaría una multiplicidad irreductible, ocupando las antípodas de la masa homogénea. Mientras la masa, como la entiende Freud (1992d), sería resultado de una identificación uniforme, unidireccional, mediante un proceso de transmisión con el objeto identificatorio, en la comunidad se darían identificaciones multidireccionales mediante un incesante proceso de comunicación. Concebida de esta manera, la comunidad no comportaría un mero dato empírico o una esencia metafísica, sino una construcción que implica la participación activa de sus miembros.

Esta composición colectiva envolvería entonces un proceso de modulación subjetiva que resulta en un singular sentido de comunidad. Entendido en consecuencia como «una experiencia subjetiva de pertenencia a una colectividad», es posible constatarlo en ciertas marcas que manifiestan la presencia de la subjetividad en el lenguaje. Mediante su análisis estas marcas devendrían en huellas del proceso enunciativo, siguiendo a Kerbrat-

Orecchioni (1997), en la forma de subjetivemas afectivos y evaluativos. Como una opción de método, para adentrarnos en la construcción subjetiva del sentido de comunidad nos enfocamos en el análisis de un conjunto de entrevistas realizadas a vecinos de distintas áreas del campo de investigación, con distintos periodos de residencia. De este modo pudimos acceder a diversas construcciones del sentido de pertenencia al barrio S.V.

Como indicadores del sentido subjetivo de comunidad tomamos los distinguidos por McMillan y Chavis (1986): pertenencia, influencia, integración-satisfacción de las necesidades y conexión emocional compartida, a los que sumamos la existencia de una cultura común concebida según Krause Jacob (2001) como una red de significados compartidos. En relación a la pertenencia, encontramos una revalorización de una denominación injuriosa en la designación de S.V. como «un barrio de negros», entendiendo que esta recae recíprocamente sobre el sujeto de la enunciación. Registramos además el uso de adjetivos de exclusividad como «único, especial, particular» y subjetivemas evaluativos superlativos que calificaban el espacio habitado como «lo más grande del mundo». Encontramos asimismo que el sentimiento de apego al territorio se figura con recurrencia en la «metáfora del arraigo», teniendo como contrafigura el desarraigo.

En cuanto a la influencia e integración-satisfacción de las necesidades reconocimos distintas acciones que dan cuenta del mancomunar esfuerzos de los vecinos compartiendo recursos y experiencias en procura de satisfactores. Respecto a la existencia de una conexión emocional compartida, la concebimos como Greimas y Fontanille (2017) en términos de dispositivos pasionales modelados por el discurso que responden a regulaciones inherentes a una comunidad de sujetos. Respecto al discurso de los entrevistados notamos que el contacto amigable entre vecinos, que se expresaría recuperando a Jakobson (1960) mediante la función fática del lenguaje, sería una condición del desarrollo de una mutua conexión afectiva.

Encontramos que este vínculo se daría tanto entre vecinos, como entre estos y el territorio habitado. Respecto a S.V., la implicación afectiva aparecería con insistencia en el discurso de los entrevistados con una aspectualización durativa en un amor «para toda la vida», y en contrapartida en un afecto incoativo de nostalgia cuando eventualmente se encuentran alejados del barrio. Al respecto advertimos que subjetivemas afectivos aparecen intercalados con evaluativos no axiológicos cuando se adjetiva de modo superlativo a S.V. como «el más grande», y axiológicos cuando es apreciado como «el

mejor»: así, mediante un procedimiento de racionalización lo deseado aparece como lo más adecuado. Reconocimos además en el prefijo «super» de *San Vicente Superstar* el paradigma de una atribución subjetiva de preeminencia a este barrio. No obstante, notamos que no todos los entrevistados constataron la existencia de una conexión emocional compartida entre sus vecinos. De esta manera reconocimos que el sentido de comunidad podría emerger en distintos grados o no presentarse en ciertos habitantes del barrio, siendo una condición de su existencia la participación activa de un hacer en común entre vecinos.

Por último, en lo tocante a la presencia de una cultura común encontramos que S.V. se diferenciaría como una Córdoba distinta, cómica, carnavalesca, contracara de la Córdoba oficial, docta, seria. Un rasgo idiosincrático diferencial de los sancicentinos sería la rebeldía, la reticencia a las imposiciones que se manifestara con fuerza en los cursos revolucionarios de 1932. En el conjunto de entrevistas analizadas registramos que la existencia de una cultura común podría inferirse de la distinción de hitos en el espacio, denominaciones simbólicas comunes, íconos emblemáticos compartidos, eventos congregantes y personajes destacados referentes de la identidad del barrio.

Por otra parte, advertimos que los indicadores analizados componen una definición positiva de la significación del sentido de comunidad en S.V., que sin embargo comportaría una definición negativa correlativa de su valor o identidad según los entrevistados. En consonancia, el sentido de comunidad se construiría en S.V. por oposición al centro de la ciudad como también a ciertos barrios pericentrales. Encontramos así la presencia de subjetivemas que destacan el carácter exclusivo o superlativo del este barrio en desmedro de otros. Sin embargo, registramos otro modo de construir la pertenencia al territorio que consisten en reconocer analogías con otros lugares del mundo «que se parecen a San Vicente». Encontramos entonces dos mecanismos de identificación de los vecinos entrevistados con S.V.: mientras uno destaca su singularidad o superioridad el otro expone sus semejanzas con los demás barrios. En consecuencia, advertimos que el riesgo de cierre identitario varía en la medida que se matice el primero con el recurso al segundo.

En este punto, recuperando a René Lourau (2001), encontramos que el sentimiento de pertenencia a una comunidad oscila desde niveles en que es imperceptible en la «desimplicación» objetiva, hasta el grado extremo de participación afectiva que supone la «sobreimplicación» subjetiva de la pertenencia y el compromiso, donde se asientan los identitarismos religiosos, políticos o pasionales. En este sentido, la apertura identitaria de

la comunidad sería resultado de ciertos mecanismos reflexivos que permiten el análisis de la implicación operando como «*la clé des champs*» que habilita cierta libertad de movimientos. Estas constataciones nos movieron a analizar la construcción del sentido de pertenencia a San Vicente, recuperando el concepto asociado de Identidad Social Urbana.

Encontramos entonces que el concepto de identidad aludiría a distintos niveles de auto-categorización, refiriendo tanto a la identidad personal como a la identidad social (Turner, Oakes, Haslam y McGarty, 1992). En particular, entendimos la identidad social urbana como una especificación de la identidad social espacial referida a procesos grupales o comunitarios de apropiación del entorno, según Sergei Varela y Eric Pol (1994). Al respecto, consideramos conveniente mantener la distinción entre la noción de comunidad que implica múltiples diferencias subjetivas y diversos modos de interacción corpórea, y el concepto de identidad que supone una unificación imaginaria. No obstante, admitimos la posibilidad de concebir una identidad comunitaria en tanto no se reduzca esa multiplicidad inherente a la comunidad y se tenga en cuenta su dependencia respecto a las variaciones del contexto. Esta relatividad según Ricoeur (1996) se expresaría narrativamente como una dialéctica entre *mismidad* e *ipseidad*, entendiendo que ciertos cambios que experimenta en el tiempo serían constitutivos de la identidad.

En cuanto a la identidad comunitaria de S.V. encontramos que referiría a determinadas categorías sociales que lo caracterizan como un barrio popular, de negros, de inmigrantes pobres, que forma parte de una zona grande, populosa y humilde. Una cualidad distintiva de S.V. es que sería un pueblo sustentado en sí mismo, que funciona de manera autónoma. Como notamos, además de definirse positivamente por su adscripción a ciertas categorías sociales, la identidad sanvicentina se construiría por oposición a otros barrios pericentrales de clase social alta, y a otros similares socio-históricamente, pero cuyas identidades se verían mermadas a causa del desarrollismo inmobiliario.

En este sentido la connivencia del Estado con capitales privados es considerada en la narración de los entrevistados como el principal factor de alteración que amenaza la identidad de S.V. Mientras este desarrollismo constituiría, en términos de Greimas (1983), el actante oponente o antisujeto respecto a la identidad como un objeto valorizado por los vecinos, encontramos que Villa La Maternidad constituiría un actante adyuvante con una función imprescindible. Sumado a que S.V. estaría «escondido» y no conduciría «a ningún lado», por la morfología triangular del territorio que ocupa el territorio de la Seccional 5ª, su

acceso desde la ciudad configuraría un cuello de botella donde precisamente viene a ubicarse Villa La Maternidad como un «tapón» que preserva la identidad comunitaria.

En cuanto a la composición territorial de nuestro campo de investigación diferenciamos los tres niveles de inclusión de la identidad social urbana: la «ciudad» de Córdoba Capital, la «zona» compuesta por la Seccional 5ª y el «barrio» San Vicente. Encontramos al respecto que mediante una sinécdoque este barrio designaría a menudo a la zona en su conjunto. Advertimos además que, aunque los barrios que lo rodean exhibirían características socioeconómicas distintas, con poblaciones en condición de pobreza, sin embargo, S.V. constituiría un «centro articulador» que funciona como referencia identitaria para sus habitantes. La peculiaridad del mismo consistiría en su posición diferencial entre la categoría social de barrio y la de zona: S.V. tendría «muchos barrios adentro», consistiría en una «suma de barrios» en razón de esto se lo denominaría como “La República”. No obstante, encontramos al interior de la Seccional 5ª cierta centralidad o prevalencia del núcleo histórico de S.V.

Siguiendo a Varela y Pol (1994) consideramos la delimitación geográfica del barrio teniendo en cuenta la percepción de los vecinos entrevistados tamizada por su sentido de pertenencia. Registramos al respecto desde una demarcación extensa que le asigna todo el territorio de la Seccional 5ª, pasando por un punto intermedio hasta una delimitación acotada que lo circunscribe a las inmediaciones de la avenida San Jerónimo. Esta avenida constituiría un «eje vertebrador» condición *sine qua non* de la existencia del barrio, como centro comercial popular y circuito de paseo. En consecuencia, se replicaría al interior de S.V. la oposición entre centro y periferia aplicada sobre este respecto al núcleo de la Ciudad de Córdoba. Si bien la Seccional 5ª funcionaría como una zona sin embargo no constituiría una superficie homogénea. S.V. tendría principalmente una población de clase media, sus condiciones de infraestructura, servicios y vivienda, aunque desatendidas por el Estado estarían consolidadas, en contraste con la precarización de los barrios del Este e incluso dentro de San Vicente, con las áreas cercanas a las vías de Tren Mitre o a la costanera del Río Suquía, cuyo descuido sería sintomático.

Recuperando a Valdés y Cargnelutti (2014) registramos los procesos concomitantes de «segregación» urbana y de «fragmentación» interna de la Seccional 5ª. Dentro de esta zona identificamos descriptores de fragmentación residencial entre áreas diferenciadas en el plano físico, socio-económico y simbólico, con restricciones en su interacción.

Encontramos así diferencias entre el centro de S.V. y su periferia, especialmente los barrios más empobrecidos que lo rodean hacia Este y Oeste.

Advertimos que tanto la segregación con respecto a la ciudad como la fragmentación entre distintas áreas de la Seccional 5ª estarían respaldadas por un dispositivo policial de control de la circulación. Efecto del mismo los jóvenes de sectores populares se verían impedidos de ingresar al centro de la ciudad, e incluso al centro de S.V. Estas prácticas policiales arbitrarias y represivas confirmarían ante la clase media y alta los prejuicios asociados a la pobreza (García Bastán y Paulín, 2016). Antes el vínculo entre S.V. y los barrios del Este habría sido mucho más estrecho. Sus habitantes asistían a los mismos espacios de compra, estudio, trabajo y recreación. Actualmente, «la grieta» social consistiría en que no se comparte más el espacio público. En cuanto a los barrios del Oeste, una expresión de la fragmentación del territorio sería la construcción del puente Letizia, que además de separar S.V. de Juniors por medio de una elevada muralla, pasa por medio de Villa La Maternidad partiéndola en dos.

Una situación reveladora en cuanto a la fragmentación social dentro de la Seccional 5ª habría sido el acuartelamiento policial y los saqueos del año 2013. Este acontecimiento provocaría la emergencia discursiva de un imaginario excluyente y discriminatorio respecto a los habitantes de los barrios más empobrecidos de la zona. Para los comerciantes del centro permanecería la amenaza de hordas de saqueadores que vendrían en motos desde el Este. Registramos como la estigmatización de ciertos barrios y sus pobladores se construye a través de la transmisión de un discurso referido que evita una toma de posición manifiestamente subjetiva sobre el contenido enunciado. Se expresaría de este modo una fragmentación simbólica cuyo análisis permitiría «hacer visible la invisibilidad» de las barreras inmateriales entre distintos lugares mediante la construcción de alteridad: “los de aquí y los de allá, nosotros y los otros” (Valdés y Cargnelutti, 2014, p.5).

Estas barreras simbólicas se verían reforzadas con la focalización de la agenda pública en la problemática de la seguridad, que estigmatizando sujetos y lugares como peligrosos dificultaría la construcción de relaciones vecinales. De esta manera, anteriormente (Casali y Rodríguez Amieva, 2017) advertimos la actuación de una hegemonía discursiva en la demarcación del binomio egocentrismo-etnocentrismo, cuando los habitantes del centro de la ciudad configuraban en sus enunciados un sí mismo cargado de valores positivos en oposición a un otro depositario de una serie de contravalores.

Registramos entonces la construcción de una identidad positiva asentada en el centro de la ciudad, en oposición a la periferia, a cuyos habitantes se adjudica un accionar delictivo: el mal estaría depositado en el afuera, en la alteridad, en los que habitan relegados a los márgenes. Respeto a S.V., notamos que esta estigmatización se reproduciría desde el centro de la ciudad respecto al barrio en su conjunto, y dentro de este desde su centro histórico en dirección a los vecinos de las áreas pobres.

Encontramos de este modo que la comunidad presenta como contraparte necesaria la inmunidad. De acuerdo a Roberto Esposito (2007) mientras que la *communitas* se caracterizaría por la libre circulación del *munus* -tanto don como veneno, contacto como contagio- la *immunitas* sería aquello que lo desactiva, que lo deroga demarcando confines protectores respecto al exterior del grupo y entre sus propios miembros. En consecuencia, los procesos de segregación y fragmentación territorial en la Seccional 5ª abren un interrogante sobre los límites de la construcción de una identidad urbana común en la zona. Es este aspecto, aunque detectamos una «referencia identitaria» con S.V. de residentes de distintos barrios que lo circundan, sin embargo, nos cuestionamos sobre los grados y modulaciones en la asunción de una identidad comunitaria, entendida como una construcción subjetiva y relativa al contexto.

En cuanto la producción de una identidad urbana dependería de las interacciones entre los miembros de un territorio, el dispositivo inmunitario de fragmentación residencial tendría incidencias en la definición imaginaria de referencias compartidas. Advirtiendo estos reparos contra la homogenización del sentido de pertenencia, no obstante, encontramos siguiendo a Varela y Pol (1994) que los habitantes de la Seccional 5ª se apropiarían del espacio común mediante procesos convergentes de identificación simbólica y de acción-transformación de sus condiciones.

Primero, en relación a la «identificación simbólica» registramos la función constituyente de dos elementos respecto a la identidad social urbana en la zona: ciertos «topónimos» como la República de S.V. en reacción a la denominación Colonia o el gentilicio sanvicentino que identifica a los vecinos por su pertenencia a este territorio, y ciertos «espacios simbólicos urbanos» percibidos como característicos: plazas, escuelas, clubes, corredores densamente transitados, acontecimientos culturales convocantes, peculiaridades geográficas y urbanísticas, especialmente el Río Suquía, las barrancas y el ferrocarril Mitre. En las entrevistas realizadas encontramos además referencias recurrentes

al proceso de apropiación por el que los vecinos reconocen el espacio habitado como definitorio de sus identidades: “San Vicente es para mí lo que soy hoy día”, y por el otro los habitantes se reconocen como poseedores legítimos del territorio, fundando sus derechos en un vínculo efectivo y afectivo, en la experiencia directa cotidiana, en oposición al Estado y los desarrollistas inmobiliarios que lo intervienen desde su exterioridad.

Segundo, en cuanto a la «acción-transformación», el entorno no podría concebirse como un paisaje, sino que sería constitutivo de los seres humanos como también producto de procesos históricos. S.V. es caracterizado como un lugar «impuro», que no sería el barrio más marginal ni más de elite, pero que tendría huellas de los mismos procesos históricos. En esta dirección, la lucha contra el desalojo de Villa La Maternidad sería parte de un amplio abanico de acciones mediante las cuales los vecinos se apropian activamente del espacio. Mediante diversas modalidades organizativas estos mancomunarían esfuerzos para transformar su entorno respondiendo a necesidades compartidas.

Esta apropiación activa del espacio se evidenciaría en una marcha organizada por diversas organizaciones de la Seccional 5ª en el año 2012 con el lema “El barrio es de los vecinos, nosotros decidimos”. En esta acción colectiva se pondría en tensión la doble fuente de referencia del simbolismo urbano en el poder político-económico y en la comunidad (Vidal Morata y Pol Urrútia, 2005). El petitorio de esta movilización reclamaba la planificación del Estado con participación de los vecinos en los procesos de renovación del barrio, evitando que queden en manos de desarrollistas. En sintonía, se advertía que los debates sobre el desarrollo deberían incluir las políticas estatales en contraste con sus formas de ejecución y la mirada crítica de la gente que vive en los barrios. Así, el petitorio de las organizaciones de la Seccional 5ª sostenía que el desarrollo debía incluir al conjunto de los vecinos de la zona. La historia del barrio demostraría que la única forma de progreso es entre todos.

Notamos que la acción-transformación del territorio por parte de los vecinos sería un elemento necesario de la identidad comunitaria. Estos procesos de autonomía manifestarían en términos de Correa, De la Aldea y Lewkowicz (1998) la asunción de una «posición comunitaria» que un conjunto de sujetos ocupa al reconocerse como parte de un colectivo políticamente activo. Para esto sería fundante el acto de nominación de sí misma de la comunidad. Consideramos entonces que la definición de una identidad común, designada mediante el gentilicio «sanvicentino», sería una construcción con efectos

políticos, susceptible de capitalizarse en estrategias de lucha para la obtener reconocimiento social, económico o cultural.

En estas luchas la memoria vendría a apuntalar el carácter meramente alegado de la identidad (Ricoeur, 2013). Hacia dentro de cada grupo la memoria proveería el sentido de permanencia que sostiene la mismidad de la identidad (Jelin, 2001). Hacia afuera la memoria fundamentaría la legitimidad de los reclamos de cada grupo por recurso al «derecho del primer ocupante». Para tornarse compartidos los recuerdos estarían mediados por el lenguaje entendido como un marco social acotado al punto de vista de cada grupo. La alusión a una memoria colectiva estaría justificada por atribuciones codificadas en el lenguaje. Las memorias estarían entonces preformadas por el lenguaje adoptando en su paso al relato estructuras narrativas que definen personajes, sucesos y escenarios relevantes. Los distintos grupos instrumentarían estrategias para que sus narrativas del pasado prevalezcan en un conflicto en búsqueda de poder, legitimidad y reconocimiento.

En relación a San Vicente, ciertos hitos del pasado funcionarían como parámetros relativamente invariantes que dotan de continuidad a la identidad de los entrevistados y los ponen en contacto con otros. Distinguimos aquí una «memoria episódica» de acontecimientos puntuales e irrepetibles con un aspecto temporal incoativo, como la fundación del barrio por Agustín Garzón o el Corso Revolucionario de 1932, y una «memoria periódica» de las actividades reiteradas cotidianamente, con un aspecto temporal iterativo, como los paseos de fin de semana por la avenida San Jerónimo, las compras en el antiguo mercado o la asistencia a la feria de los domingos.

Atendiendo a las manifestaciones de la subjetividad en el lenguaje (Kerbrat-Orecchioni, 1997) advertimos que los entrevistados operan una selección análoga de eventos, personajes y lugares, no obstante, jerarquizados, interpretados e investidos afectivamente de modos diversos. En la mayoría de los casos estas variaciones se presentan como matices y en algunos como contrastes. De este modo, los carnavales de S.V. ocupan una posición central en la memoria de sus habitantes, constituyendo una referencia identitaria ineludible. Sin embargo, aunque en general serían valorados positivamente como un «orgullo» del barrio, registramos también apreciaciones contrarias según cuales no sumaban un «aporte cultural importante». Constatamos entonces que aun

los hitos de la memoria colectiva del barrio son interpretados y valorizados de un modo singular en los relatos de los distintos vecinos.

Seguidamente, indagamos sobre el significado y la función que aquellos le asignan a la memoria. Según los entrevistados la memoria nos fundamenta como presente. La memoria de los Derechos Humanos sería imprescindible, pero también sería importante rescatar la «memoria paisajística» de la vida cotidiana y del patrimonio arquitectónico. Eso que no existe más pero que puede evocarse pues «el presente no existe sino con una carga de lo que ya no está». En este sentido el recuerdo sería la representación presente de una cosa ausente ocurrida con anterioridad. Así, la degradación de barrio Kronfuss actuaría como un símbolo de otras destrucciones. La memoria nos permitiría contrastar nuestras representaciones presentes con otras precedentes, cuestionando su aparente naturalidad. El conocimiento de que existieron otras condiciones de vida en la zona induciría a pensar que las circunstancias actuales son contingentes, históricas, y en consecuencia modificables. En sintonía, se destaca la necesidad de conservar la «memoria triste» de los desaparecidos, pero también la conveniencia de ampliarla y contextualizarla en la situación presente, valorando la «memoria alegre» del recuerdo que nos moviliza a la acción.

La memoria permitiría reconocer el papel protagónico de los vecinos en la construcción del espacio, actuando como una «interpelación analógica» que mueve a las nuevas generaciones a que ocupen una posición equivalente en la situación presente, «que conserven esta casa que es el barrio». La memoria serviría para no repetir errores, y para replicar y acumular experiencias positivas, con este objetivo tendría que mantenerse dinámica. Así, permitiría transmitir experiencias y enseñanzas a las próximas generaciones. Nos encontramos entonces de acuerdo a Todorov (2008) con una exhortación al paso de una «memoria literal», excepcional e intransferible, a una «memoria ejemplar» que recupera lo acontecido como modelo para extraer aprendizajes aplicables al tiempo presente.

Registramos especialmente en el discurso de la Red de Vecinos cómo se construye un relato que promueve que los vecinos asuman una posición comunitaria, componiendo en conjunto un sujeto colectivo políticamente activo. En esta dirección Jelin (2001) advierte que: «la experiencia individual construye comunidad en el acto narrativo compartido» (p.17). Según este discurso la participación de los vecinos habría sido un factor clave en el «desarrollo» de la zona desde la fundación de San Vicente, incluso durante la época de la última dictadura militar. En consonancia, registramos una recuperación discursiva de esas

acciones por los entrevistados, especialmente cuando se destaca el trabajo de las diversas organizaciones comunitarias implicadas en el mejoramiento de las condiciones de convivencia actuales en la Seccional 5ª. La intención sería recuperar su ejemplo para seguir construyendo un barrio inclusivo, con espacio para todos. Según Iuri Lotman (1998) actuarían aquí las «leyes de la memoria», de acuerdo a las cuales lo pasado sería recuperado mediante una selección y una compleja codificación, y operando un «desplazamiento contextual» respecto a espacio, tiempo e historia, se actualizaría para insertarse en situaciones nuevas.

Como epílogo de estas consideraciones, podemos trazar un paralelismo entre el análisis de la implicación propuesto por Lourau, la convocatoria a un uso de una memoria ejemplar lanzada por Todorov, y la tolerancia inmunitaria evocada por Esposito. Son todos mecanismos que permiten despegarse de la propia experiencia, del propio discurso, para encontrarse con el otro. La comunidad recurriría a la memoria para apuntalar su identidad. Este procedimiento, que sería necesario para fomentar un sentido de pertenencia, sin embargo, comportaría un riesgo de cierre sobre el componente de *mismidad* de la identidad, quedando forcluida la alteración que implica la *ipseidad*. Como propone Esposito (2009), se trata entonces de poner en tensión los principios de unidad y diferencia, reconducir la comunidad a la diversidad y la inmunidad a la contaminación.

En sintonía registramos en el discurso de los entrevistados la formulación de analogías entre la comunidad de S.V. y otras, como también el reconocimiento de la existencia de distintos modos subjetivos de pertenencia. Esta posición permitiría desarrollar una relativa tolerancia a la alteridad, cuestionando las pretensiones de supremacía de lo impoluto que alude el título «sanvicentino de pura cepa» otorgado en tono humorístico por los vecinos. En esta dirección sería posible diversificar los puntos de identificación, tornarlos multidireccionales, contrapesando el conformismo de la comunión con el pluralismo de la comunicación.

6. *Les lieux de mémoire*: Carnavales de San Vicente y Centro de Detención, Tortura y Exterminio Campo de la Ribera

En este capítulo nos proponemos profundizar nuestro análisis del vínculo entre memoria y comunidad. Recuperando la distinción de Tönnies (2001) entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, así como la demarcada por Weber (1978) entre *Vergemeinschaftung* y *Vergesellschaftung*, consideramos que mientras la sociedad se fundamenta en la objetivación de la historia, la comunidad se apuntala en la subjetivación de la memoria. No obstante, la historia, por más que se esfuerce en presentar un punto de vista objetivo, no podría prescindir de la mirada subjetiva que implica la memoria. De acuerdo a Paul Ricoeur (2013) la memoria tendría una función de matriz respecto a la historia. A fin de cuentas, cualquier historiografía necesita basarse en la referencia del testimonio, y todo *datum* supuestamente fáctico, documento o monumento, se ve compelido a pasar por el tamiz de la interpretación antes de convertirse en prueba o evidencia histórica.

Entonces no existiría una ruptura absoluta entre sociedades y comunidades. Entendemos como Spinoza (2014) que las relaciones de poder en gran medida irracionales que componen la comunidad persisten al interior de la *respublica*, soportando, tensionado o contradiciendo los contratos racionales en que pretende fundarse. Además, recuperando a Peirce (1988) entendemos que el posible consenso entre los hombres implica la perspectiva de una comunidad de conocimiento que incluye componentes afectivos. En consonancia, así como las relaciones comunales persisten dentro de modos asociativos de organización colectiva, la memoria perduraría como matriz y tamiz de la historia.

Aunque a nuestro entender la memoria nunca acabaría de extinguirse «en el fuego de la historia», rescatamos a Pierre Nora (2009) cuando afirma que con la constitución de las sociedades modernas se daría una merma en la memoria espontánea característica de las sociedades arcaicas. Mientras las sociedades «primitivas» prevalecería una memoria inmediata fundada en afectos y creencias mágicas, conservada inmutable por la repetición incesante de ritos y tradiciones, en las modernas sociedades industriales esta memoria sería eclipsada por el desarrollo de una historiografía crítica, racionalista y objetivista. En consecuencia, como reaseguro ante esa pérdida de la memoria mítica que apuntalaba las identidades nacionales, aparecerían *les lieux de mémoire*. Estos serían el territorio simbólico, material y funcional en que se inscriben los recuerdos colectivos.

Los lugares de memoria comprenderían elementos tan heterogéneos como memoriales y monumentos, ceremonias de conmemoración, emblemas y personajes memorables, instituciones, códigos constituyentes o nociones sociológicas. La gama de objetos sería indefinida en la medida que al ensamblarse con coherencia sirvan como espejo de una identidad colectiva. Mediante este concepto se procuraría poner de manifiesto el hilo que une objetos sin relación evidente, develando una red articulada de diferentes identidades; exponer una organización inconsciente de la memoria colectiva para tornarla consciente de sí misma. El estudio de estos lugares de memoria tendería a desarrollar una historia crítica de la memoria, procurando comprender la administración general del pasado en el presente a través del análisis de sus principales puntos de cristalización.

En relación a la memoria colectiva de S.V. advertimos que los festejos carnavalescos, especialmente el «corso revolucionario» de 1932, son investidos como un foco de irradiación donde la identidad sanvicentina se muestra claramente. En nuestro *corpus* de análisis, compuesto de documentos y entrevistas, los carnavales se constituyen con frecuencia como un «fetiche», en palabras de Angenot (2010), un objeto temático intocable recargado de adornos retóricos, comportando un punto saliente de la identidad comunitaria. Como contracara, advertimos que los efectos de la última dictadura militar en el barrio, particularmente en torno al CCDTyE Campo de la Ribera, son tratados como un «tabú» que se evade en el discurso y se sustrae a la mirada. De esta manera, cuando preguntamos a los entrevistados sobre hitos en la memoria del barrio, los carnavales aparecen de modo espontáneo como un núcleo retórico que ejerce una fuerza centrípeta sobre sus enunciados. De modo inverso, los efectos de la última dictadura en la zona sólo aparecen en el discurso de los entrevistados como resultado de preguntas puntuales que sacan el tema a colación.

Ante estas preguntas obtuvimos con frecuencia respuestas evasivas, afirmaciones de que «nadie sabía nada», y en casos puntuales un relato articulado de la represión y desaparición de vecinos de la zona. En consonancia, mientras en el discurso de los entrevistados los carnavales son asociados a un «pathos eufórico» de alegría, felicidad, entusiasmo, diversión, el proceso militar es relacionado con un «pathos disfórico» de tristeza, miedo, sufrimiento, angustia. Así, mientras la evocación de un recuerdo traería placer inmediato, la rememoración del otro comportaría un malestar en ciertas ocasiones

inasimilable, dificultando su puesta en discurso. En consecuencia, la identidad sanvicentina se constituiría como una formación bifronte, clara u oscura dependiendo de qué cara se mire. Consideramos conveniente, para dar cuenta de una manera comprensiva de los claroscuros de esa identidad, detenernos a explorar esos dos terrenos imaginarios y materiales en que se apuntala.

6.1. Nacer en Carnaval: La República de San Vicente. Consideraciones bajtinianas sobre el sentido y memoria de los carnavales sanvicentinos

El carnaval y sus manifestaciones han tenido un lugar destacado en la historia de San Vicente, y tienen aún fuerte pregnancia en la memoria de sus habitantes. Mijaíl Bajtín (1998) desarrolló un estudio minucioso y esclarecedor del sentido global del Carnaval, de sus distintas figuras y formas de expresión. Nos servimos entonces principalmente de sus aportes teóricos para intentar elucidar las significaciones implicadas en los festejos carnavalescos y comprender su posición nuclear en la identidad de S.V., particularmente en tanto los vecinos de este barrio llegaron a denominarlo «La República». Empezamos de este modo por revisar las observaciones bajtinianas en cuanto a la cosmovisión carnavalesca, propia de la cultura popular. Paso seguido realizamos un breve recorrido por la historia de los carnavales de S.V., procurando distinguir los sentidos que sus habitantes le atribuyeran. Por último, concluimos con algunas anotaciones sobre la memoria y la actualidad de los carnavales cordobeses, especialmente respecto a los célebres cursos sanvicentinos, distinguiendo entre su concepción como una liberación transitoria de los sectores oprimidos, como un instrumento de opresión de los poderes hegemónicos, o como una «formación de compromiso» entre fuerzas oprimidas y opresoras.

6.1.1. Bajtín y la Cosmovisión Popular Carnavalesca

Mijaíl Mijáilovich Bajtín estudió el sentido de los festejos carnavalescos como una de las formas y rituales del espectáculo en *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais* (1998). Junto al carnaval, las fiestas religiosas, agrícolas, ceremonias y ritos civiles de la vida cotidiana, habrían estado impregnados por la cultura cómica popular. Mas el Carnaval habría condensado una cantidad de significaciones que darían sentido a una visión de conjunto del mundo, cuyo sistema de imágenes sería nombrado por Bajtín, principalmente a partir del estudio de la obra rabelesiana, «realismo grotesco». Distinguimos así la relevancia del estudio de los sentidos vinculados a las fiestas de carnaval para la comprensión de la cultura popular.

Antes que nada, estimamos conveniente destacar, con Augusto Ponzio (1998), que el término «carnaval» tiene un significado muy amplio para Bajtín. En su obra el adjetivo «carnavalesco» no solamente designa las formas del carnaval en un sentido estricto, sino que comprende: “toda la vida rica y variada de la fiesta popular en el curso de los siglos y especialmente en la Edad Media y el Renacimiento” (1998, p.170).

En primera instancia, emulando a Bajtín, procuramos contemplar la *Gestalt* o totalidad de sentido que contiene los diversos sentidos particulares que se encuentran en ocasión del Carnaval. Esto en tanto la visión carnavalesca parecería divergir de la visión o concepción oficial del orden del mundo:

Todos estos ritos y espectáculos organizados a la manera cómica, presentaban una diferencia notable, una diferencia de principio, podríamos decir, con las formas del culto y las ceremonias oficiales serias de la Iglesia o del Estado feudal. Ofrecían una visión del mundo, del hombre y de las relaciones humanas totalmente diferente, deliberadamente no-oficial, exterior a la Iglesia y al Estado; parecían haber construido, al lado del mundo oficial, un segundo mundo y una segunda vida a la que los hombres de la Edad Media pertenecían en una proporción mayor o menor y en la que vivían en fechas determinadas. Esto creaba una especie de dualidad del mundo, y creemos que sin tomar esto en consideración no se podría comprender ni la conciencia cultural de la Edad Media ni la civilización renacentista. (Batín, 1993, p.11).

En las primeras civilizaciones los principios serio y cómico del mundo habrían coexistido de modo continuo, siendo igualmente valorados, pero con el establecimiento del régimen de clases y de Estado -con su consecuente institución de un orden y jerarquías fijas-, las formas cómicas de la vida habrían quedado por fuera de la concepción oficial, pasando a expresar, mediante una modificación y profundización de su sentido, la cosmovisión y la cultura popular. Como destaca Ponzio (1998): “La formación de una ideología no oficial presupone, en general, la división de clases” (p.177). En consecuencia, la comicidad popular configuraría una visión alternativa del mundo a la impuesta por la clase dominante. Antes que nada, Bajtín muestra la exterioridad de los regocijos carnavalescos con respecto a los cultos eclesiásticos. Más aun, algunas de las formas carnavalescas habrían representado verdaderas parodias de los rituales religiosos.

Los ritos carnavalescos tendrían así una existencia *sui generis*, perteneciendo a una esfera particular de la vida cotidiana. Se relacionarían por su carácter lúdico con las formas del espectáculo teatral, pero se diferenciarían de ellas en tanto en el carnaval no se representa la vida, sino que la vida misma se presenta “con los elementos característicos del juego” (Bajtín, 1993, p.12). Según esta concepción, en el carnaval no existe distinción posible entre actores y espectadores, como tampoco la delimitación de una escena; durante su duración, todos participan y disfrutan igualmente de los festejos, sin una frontera espacial. La vida se haría presente en carnaval, aunque despojada de sus vestimentas habituales, revestida por los valores ideales de igualdad, fraternidad y libertad. Así, en el carnaval medieval proliferaban los bufones y payasos, que encarnarían este principio de unión entre la vida y el arte, entre lo real y lo ideal.

El carnaval según lo entendiera Bajtín (1993) presentifica una segunda vida del pueblo, su vida festiva. Aquí no debe reducirse la fiesta a una consecuencia del proceso productivo, necesaria para el descanso de los cuerpos, sino que debe comprenderse como “una forma primordial determinate de la civilización humana” (p.14). La festividad sería un rasgo inherente a la condición humana, que acompañaría los periodos de crisis -muerte y resurrección, sucesiones y renovación- de la naturaleza, de la sociedad y del hombre.

Destacaba Bajtín (1993) respecto al medioevo que especialmente en carnaval: “La fiesta se convertía en esta circunstancia en la forma que adoptaba la segunda vida del pueblo, que temporalmente penetraba en el reino utópico de la universalidad, de la libertad, de la igualdad y de la abundancia” (p.15). Estos valores del festejo carnavalesco lo contrapondrían a las fiestas oficiales de la Edad Media, tanto de la Iglesia como del Estado feudal, que tenían por objeto consagrar y reforzar el régimen vigente, con sus jerarquías, normas y tabúes religiosos, morales y políticos. De acuerdo a Bajtín (1993), el carnaval significaría respecto a estos preceptos una especie de liberación transitoria “más allá de la órbita de la concepción dominante” (p.15), una puesta en suspenso del pasado y la tradición en dirección a un porvenir no prefigurado.

En las fiestas oficiales las distinciones jerárquicas eran destacadas celosamente, sus concurrentes eran presentados por sus títulos, grados, funciones y ocupaban un lugar reservado según su rango. Inversamente, en los festejos carnavalescos acontecería un contacto libre y familiar entre los participantes, más allá de cualquier distinción de condición social, fortuna, empleo, edad o situación familiar. En estas condiciones desaparecería de

forma provisoria la alienación y cada hombre se reconocería a sí mismo en el encuentro espontáneo con sus semejantes. Para Bajtín (1993) el humanismo auténtico que caracterizaba estas relaciones no emanaría de la imaginación o del pensamiento abstracto, sino que se expresaría concretamente en un contacto vivo, material y sensible: “El ideal utópico y el real se basaban provisionalmente en la visión carnavalesca, única en su tipo” (p.15-16).

Consecuencia de esta eliminación transitoria de las relaciones jerárquicas, con el curso de los siglos se habría ido desarrollando una forma de comunicación propiamente carnavalesca, desligada de las normas de etiqueta corrientes, mediada por un lenguaje franco y sin constricciones. Las formas y símbolos de esta lengua acentuarían el carácter dinámico y fluctuante de la cosmovisión carnavalesca, con su lirismo de sucesión y renovación, su comprensión de las verdades y autoridades dominantes. Esta lengua, según Bajtín (1993):

Se caracteriza principalmente por la lógica original de las cosas “al revés” y “contradictorias”, de las permutaciones constantes de lo alto y lo bajo (la “rueda”), del frente y del revés, y por diversas formas de parodias, inversiones, degradaciones, profanaciones, coronamientos y derrocamientos bufonescos. La segunda vida, el segundo mundo de la cultura popular se construye en cierto modo como parodia de la vida ordinaria, como un “mundo al revés”. (p.16)

En la lengua carnavalesca van de la mano el tuteo, el uso de motes y diminutivos, las groserías y palabras injuriosas junto a alabanzas, las blasfemias con los juramentos. En estrecha relación con esta lengua, un componente central de la cosmovisión carnavalesca sería su peculiar sentido del humor. De acuerdo a Bajtín (1993) el humor carnavalesco es un humor festivo, del pueblo en su conjunto; en él todos ríen, la risa es general. Es universal, no se limita a un hecho singular aislado, sino que la risa que desata tiene por objeto la humanidad y la naturaleza en su conjunto, incluidos los mismos reidores. Y es ambivalente, a la par alegre y alborozado, burlón y sarcástico; su risa “niega y afirma, amortaja y resucita a la vez” (Bajtín, 1993, p.17). Caracterizaría especialmente al humor carnavalesco su carácter utópico y de cosmovisión, contrario a toda concepción de superioridad.

La cosmovisión carnavalesca con todos sus componentes, como hemos señalado, para ser comprendida debe considerarse al interior de la cultura cómica popular, con su

sistema de formas e imágenes que Bajtín denominara «realismo grotesco». El rasgo más destacado de este sistema es su «principio material y corporal»: las imágenes del cuerpo, de banquetes, de satisfacción de las necesidades naturales y de la vida sexual son omnipresentes. Opera en estas un mecanismo de «degradación»: las ceremonias sagradas y los altos ideales son rebajados, todo lo sublime, abstraído y elevado es devuelto a la tierra, comprendida en un sentido topográfico como principio de absorción, de nacimiento y resurrección -la tumba y el seno engendrador-, y a lo inferior corporal -el vientre y los órganos genitales-. En el centro de estas imágenes de la vida material se sitúan la fertilidad, el crecimiento y la superabundancia.

Asimismo, el cuerpo grotesco no es el cuerpo individual, privado y egoísta, propio de la representación burguesa: es colosal, exuberante e infinito, es “una especie de cuerpo popular, colectivo y genérico” (Bajtín, 1993, p.24). Por otro lado, en contraste con las imágenes canónicas del cuerpo clásico, representado en la plenitud de sus facultades, en la edad media de la vida, cerrado y autosuficiente, el de las imágenes grotescas es un cuerpo a medio hacer, incompleto, perfectible, en la niñez o la vejez, siempre próximo a la tierra, en proceso de crecimiento y multiplicación. Se destacan con vehemencia aquellas partes del cuerpo humano -orificios, protuberancias, bocas abiertas, órganos genitales- y acciones -coito, alumbramiento, alimentación- que denotan su inacabamiento y su unión necesaria con otros cuerpos y con el mundo.

Abreviando, del conjunto de imágenes grotescas Bajtín extrae dos rasgos distintivos: por una parte, su actitud ante el tiempo y la evolución, atenta a los procesos de cambio y metamorfosis, desde los ciclos naturales hasta las contingencias históricas; por otra, su ambivalencia, en tanto presentifica los dos polos del cambio, lo nuevo y lo antiguo, el comienzo y el fin, la muerte y el nacimiento.

Además, Bajtín (1993) discierne ciertas funciones específicas propias del grotesco carnavalesco, en tanto el mismo no se limita a reproducir una realidad prefijada o cánones consagrados, sino que invita a pensar en alternativas al orden dominante.

En estos casos, a pesar de las diferencias de carácter y orientación, la forma del grotesco carnavalesco cumple funciones similares; ilumina la osadía inventiva, permite asociar elementos heterogéneos, aproximar lo que está lejano, ayuda a liberarse de las ideas convencionales sobre el mundo, y de elementos banales y

habituales; permite mirar con nuevos ojos el universo, comprender hasta qué punto lo existente es relativo, y, en consecuencia permite comprender la posibilidad de un orden distinto del mundo. (p.37)

El Carnaval ocuparía, en esta empresa, una posición destacada, en cuanto máxime exponente de las formas cómicas de subversión del orden instituido: “De allí que un cierto estado carnalesco de la conciencia precede y prepara los grandes cambios, incluso en el campo de la ciencia” (Bajtín, 1993, p.50).

6.1.2. Emergencia e irrupción de los Corsos de San Vicente: Nacimiento de «La República»

El barrio cordobés de San Vicente nació primeramente el 19 de junio de 1870, pero volvió a nacer el lunes 8 de febrero del año 1932 en ocasión del Carnaval. Germinó como lugar de recreación de las familias burguesas del centro de la Ciudad y reencarnó como espacio de existencia de una comunidad obrera a la luz de la fiesta popular. Nació Colonia y renació República. Esto, al menos, es lo que nos cuentan los libros y registros, los relatos orales, las «memorias» que aún dan cuenta del porqué del barrio, del porqué de su nombre.

Don Agustín Garzón Vázquez de Maceda, el emprendedor comerciante que comprara las tierras del Bajo de Ariza para construir el pueblo, habría sido un ferviente católico devoto de San Vicente de Paul; de ahí en principio su nombre. Pero su designación como República emergería recién en el año 32 del siglo veinte, en la voz anónima de su población, como un signo de autodeterminación, del despertar de una conciencia de sí, como autoafirmación en la forma de un arrebató, un quijotismo entre otros tantos que luego caracterizarían al barrio.

El Carnaval de S.V. se remonta a fines del siglo XIX, aunque su fecha precisa de nacimiento es incierta. Según cual sea la fuente consultada, la misma se fija entre los años 1885 y 1895. Atendiendo a los registros del Programa de Historia Oral Barrial de la Municipalidad de Córdoba, los carnavales habrían comenzado a organizarse en S.V. en el año 1895, por la iniciativa de Don Victorio Scalabrini, quien estimara provechoso contar con “un carnaval para obreros” en el entonces pueblo. Según precisara Pedro Ordoñez Pardal, en su libro *Historia de Mi barrio. La República de San Vicente* (1988) los carnavales tendrían como epicentro la calle San Jerónimo, comenzando su recorrido en la Plaza Lavalle -en

aquellos años Paseo Gavier-, pasando por la Plaza Mariano Moreno, frente al tradicional Mercado S.V., y prolongándose, cuando la nutrida concurrencia lo tornaba indispensable, incluso hasta la Plaza Urquiza. Al costado de la calle, en sus calzadas, se levantaban palcos que eran ocupados por las propias familias del barrio, y por su centro desfilaban múltiples carruajes adornados y comparsas. Sus integrantes -hombres, mujeres y niños- pasaban vistiendo disfraces de indios, gauchos, animales, diversas máscaras y otras vestimentas extraordinarias. Todos los vecinos se sumaban a los festejos, jugando con serpentinas, papel picado, flores y aguas perfumadas.

Stella Navarro Cima (2013) ubica el «auge festivo» de los carnavales de San Vicente entre finales del siglo XIX y mediados del siglo XX:

[...] cuando la moral burguesa no ve con buenos ojos las fiestas en la calle y todo lo que tenga que ver con la demostración del grotesco en su manifestación social, ya que está cambiando, por esos tiempos, la mirada acerca de lo ridículo. De todos modos, el carnaval en Córdoba con sus altibajos y prohibiciones en todas las épocas siempre tuvo un espacio en los barrios de Córdoba. (p.66)

Especial notoriedad habrían adquirido por aquellos años, tanto a nivel provincial como nacional, los carnavales de S.V. Desde el interior de la provincia como del Centro de la Ciudad, centenares de personas se transportaban hasta este barrio para participar de sus insignes corsos, siendo incluso ofrecidos en sus recorridos turísticos por las compañías de viajes de Buenos Aires. El antiguo carácter recreacional del pueblo, su agradable temperatura y ambiente familiar, su trazado arquitectónico -el disponer de tres plazas contiguas-, la cercanía del Centro y el establecimiento, por aquel entonces, del sistema de tranvías que llegaba hasta S.V., se cuentan entre las condiciones de posibilidad del apogeo de sus carnavales (Ordoñez Pardal, 1988; Navarro Cima, 2013).

Sin embargo, un fenómeno cardinal que daría cuenta de la eclosión de los festejos carnavalescos en S.V. es el establecimiento de una población eminentemente obrera, atraída por el desarrollo de la industria en sus inmediaciones, con los Hornos de Cal Pucará, el Molino Letizia, y el Matadero el Este, entre otros. Como se indica en la *Guía Turística* confeccionada por la Red de Vecinos de S.V. (2013), estas compañías se beneficiarían de la ubicación estratégica del barrio, dada su proximidad al Centro y principalmente a las vías del ferrocarril -a la Estación Córdoba del Central Argentino, luego llamada Estación Mitre-,

lo que facilitaba la distribución sus producciones. De ahí, inclusive, en el año 1921 se edificaría en los umbrales de S.V. un núcleo de casas destinadas a los trabajadores de tales industrias, a cargo del ingeniero húngaro Juan Kronfuss, sector hoy denominado «Barrio Obrero de Kronfuss».

La historiadora Liliana Torres (2013) en una entrevista publicada en la *Revista Matices*, al referirse a la modificación del perfil poblacional de S.V., pasando de ser una zona de quintas pertenecientes a la aristocracia cordobesa, a un barrio obrero y de clase media, destacaba que: “Este cambio se hizo sentir en los carnavales. Las clases populares se adueñaron del espacio festivo” (p.1). De modo convergente, en nuestra tesis de grado en psicología sobre *Espacios de Encuentro como promotores de salud colectiva* (Pérez Castellano y Rodríguez Amieva, 2012), advertimos el carácter proletario que habrían adquirido en aquella época los espacios festivos-recreativos del barrio, pasando a formar parte de su «inequívoca fisionomía».

En estas condiciones, por el año 1932, San Vicente viviría un acontecimiento que marcaría su historia e identidad, quedando inscripto -y siendo constantemente reinscripto o transcrito- en la memoria de sus habitantes. Relata Pedro Ordoñez Pardal (1988) que en febrero de ese año los vecinos del barrio se disponían, como de costumbre, a organizar y llevar a cabo sus afamados festejos de carnaval. Para esto le solicitarían a la comisión organizadora del curso del año anterior que renovara sus tratativas con el Estado Municipal, para que habilitara la realización del próximo evento. Así lo hizo esta comisión, siendo su pedido rechazado por el entonces comisionado municipal Ricardo Belisle, funcionario de facto, designado en la dictadura de Uriburu (1939-1932), bajo pretexto de que la realización de estos festejos en S.V. iría en desmedro de unas celebraciones oficiales que se estaban organizando en el Centro de la Ciudad en la Avenida Ancha, actualmente General Paz. El extinto *Diario Córdoba*¹⁵ cubriría de continuo el conflicto reportando el desarrollo de los acontecimientos. Ya durante el mes de enero comenzaría a publicar notas sobre el rechazo de los vecinos del barrio a la resolución del comisionado Belisle:

Todo San Vicente protesta porque no se permite realizar los cursos. Los comentarios son adversos al dic. municipal. “También aquí hay comercio que puede

¹⁵ Ver copias del *Diario Córdoba*, Anexo E. Las notas de este periódico aquí citadas han sido examinadas en el archivo del Círculo Sindical de la Prensa y la Comunicación de Córdoba.

sentirse perjudicado”. Injusticia. La resolución de la municipalidad de no permitir la realización de corsos de barrio, para lograr de esta forma la centralización de los mismos en las calles céntricas de la ciudad, ha levantado las consiguientes protestas entre aquellas barriadas donde se había hecho un culto anual, ferviente, de los despilfarros de alegría que trae Momo. (*Diario Córdoba*, 18 de enero de 1932, p.3)

De acuerdo a este periódico S.V. sería un barrio «progresista por excelencia» que siempre habría marchado a la vanguardia respecto a la organización de los corsos y demás festejos de carnaval. En consecuencia, sería donde las protestas contra su prohibición alcanzaran un «máximo de expresión». Según esta publicación, desde fines del mes de enero: “Ya se habla de realizar contra viento y marea y hasta integrose una comisión organizadora que, a pesar de la resolución prohibitiva, está resuelta a campar por los derechos del barrio” (*Diario Córdoba*, 18 de enero de 1932, p.3).

Oposición mediante, la negativa del comisionado Belisle quedaría asentada por decreto el 3 de febrero, arguyendo que: “de resolverse favorablemente se sustraería a los corsos del centro un gran porcentaje de concurrencia y les restaría indudablemente animación, y acaso los haría fracasar económicamente haciendo ilusorios los propósitos de beneficencia que determinan la realización del curso oficial” (Ordoñez Pardal, 1988, p.94). Los habitantes de S.V. desestimarían estas razones por pueriles, en tanto sólo querían festejar Momo en su barrio, y de ser posible también reunir fondos para la asistencia pública. En consecuencia, días después, el domingo 7 de febrero se reuniría furtivamente un grupo de vecinos «revolucionarios» para organizar la resistencia a la resolución estatal, en torno a una consigna imperativa: “Habrà curso en San Vicente, pese a la prohibición municipal” (Ordoñez Pardal, 1988, p.96).

El día lunes 8 de febrero de 1932 desde temprano, comisiones de jóvenes se encargan de «correr la voz» por todo el barrio de que a partir de las 18 horas se realizarían los corsos, invitando a todas las familias a participar. Ante las observaciones sobre la probable intervención de la policía, se contesta que de darse «ya veremos qué pasa». A la hora acordada comienzan a circular los corsos por su típico recorrido, empieza a reunirse gente: “Hay un entusiasmo indescriptible”. Muchos jóvenes se trasladan en automóvil hasta el curso oficial y anuncian con megáfono que el curso de S.V. se está realizando (Ordoñez

Pardal, 1988). Familias enteras en autos y carrozas adornadas abandonan el curso oficial dirigiéndose hacia este barrio.

Viendo mermarse la concurrencia al curso del Centro, el comisionado municipal ordena cortar el alumbrado público de S.V. para imposibilitar la prosecución de sus festejos. Para obstaculizar el cumplimiento de esta medida, Aurelia Goy, a quien entrevistamos personalmente a sus 100 años, nos contaba una táctica ingeniosa: “Entonces agarraron, la policía vino esquina por esquina a apagar las luces. La gente cuando venía a apagar la luz cantaba el himno y tenía que encuadrarse la policía”. Esta acción habría demorado la tarea de las fuerzas armadas, que sin embargo cumplirían la ordenanza: “Las luces de todo el barrio en lo que respecta al servicio de calles, quedaron repentinamente apagadas cuando el curso revolucionario se hallaba en pleno apogeo del triunfo” (*Diario Córdoba*, 10 de febrero de 1932, p.7).

En contrapartida los vecinos espontáneamente aportarían luz por cableados desde sus casas, prosiguiendo el curso. Acto seguido, el comisionado municipal “ofuscado al ver disminuida su autoridad, comete el grave error de emplear la fuerza pública” (Ordoñez Pardal, 1988, p.97). Belisle establece un escuadrón de seguridad en la calle Agustín Garzón impidiendo el ingreso vehicular a S.V. y ordena a la policía despejar la calle San Jerónimo, espacio del festejo. No obstante, conforme al sumario del *Diario Córdoba* publicado el 10 de febrero de 1932, el curso comenzaría su avance “por la calle resguardada por la policía en un despliegue de fuerzas tan imponente que parecía una ocupación armada” (p.7). Los oficiales procurarían por todos los medios impedir el curso, aunque los vecinos conseguirían eludirlo con acciones que construirían «todo un manual de astucia». De acuerdo al periódico, las autoridades policiales “hicieron mil y una cosas para quedar finalmente en ridículo y en la más negra y completa derrota” (p.7).

En ese ambiente, la multitud reaccionaría ante la violencia de las autoridades y un policía sería alcanzado por una pedrada. Al cabo, ante la imposibilidad de conseguir que se detuviera el festejo, las fuerzas armadas desistirían de su objeto “ya que para que el curso no se llevara a cabo hubiera habido necesidad de hacer correr sangre hasta el río” (*Diario Córdoba*, 10 de febrero de 1932, p.7). Según Ordoñez Pardal (1988) el comisario de la Seccional 5ª, Abel Gordillo Peña, actuaría con mesura, comunicándole al jefe de policía que «el pueblo de San Vicente está en la calle» y anticipando su renuncia en caso de que se le ordenara una represión más violenta.

Cuando se comenzaban a retirar las tropas, ante la imposibilidad de detener la prosecución del corso sanvicentino, un oficial de nombre Adolfo Doria habría intentado impedir a punta de pistola el ingreso del ciudadano Ángel García, que se dirigía con su familia en automóvil hacia el lugar de los festejos. Poniéndole el revolver en el pecho, le habría dicho «o sale o lo mato», sin lograr amedrentarlo, desatándose una fuerte discusión. Ante esta situación el comisario Gordillo Peña ordenó la detención de ambos. Esta decisión desencadenaría el punto máximo de la agitación popular. Más de quinientos vecinos se abarrotarían al frente de la Comisaría 5ª pidiendo por la liberación de señor García, oyéndose los gritos de “¡Viva la libertad! ¡Abajo la dictadura!”. Ante el insistente reclamo colectivo al anochecer el preso fue finalmente liberado. En el ínterin varios vecinos más habían sido detenidos, pero el comisario, procurando evitar males mayores, ordenaría su liberación inmediata. Una multitud acompañaría entonces a los recién liberados en una marcha triunfante por la calle San Jerónimo, al grito común de “¡Viva la República de San Vicente!” (Ordoñez Pardal, 1988, p.98).

En su edición del día 8 de febrero de 1932, el *Diario Córdoba* titulaba un artículo sobre el conflicto: “Se sublevó la República de San Vicente y realizó corso” (p.9). Esa crónica informaba sobre la realización del «corso revolucionario», destacando su relevancia como la consecución de una reivindicación popular. Conforme a este relato, en la «república revolucionaria de San Vicente», contra viento y marea, los vecinos realizaron el corso burlando la disposición que se lo prohibiera terminantemente. Nada podrían entonces los edictos municipales ni la policía: “Ante la rivalidad del hecho consumado no hubo otro remedio que dejar las cosas como estaban, aunque más no fuera para no quedar mal del todo” (p.7).

Según narra Ordoñez Pardal (1988) al día siguiente, el 9 de febrero, “todo estaba para que el corso revolucionario siguiera. Pero hubo una novedad” (p.98). El comisionado Belisle, buscando regularizar la situación y sanear su imagen, ordenó restablecer el alumbrado en la zona y retiró la mayor parte del escuadrón de seguridad. Reparando en que “El corso se realizaba sin permiso pero las autoridades comunales ya no lo podían prohibir” (Ordoñez Pardal, 1988, p.98), comunicó que permitiría su realización para los días 13 y 14 de febrero, si era solicitado oficialmente por la comisión organizadora del evento. La comisión del «corso revolucionario» no accedería al pedido, pero este sería formulado

estratégicamente, buscando conciliar poder estatal y pueblo, por una comisión de mujeres del barrio.

Luego, el 10 de febrero, la redacción del *Diario Córdoba* elogiaría la continuación del festejo comunitario: “La República de San Vicente, victoriosa paseó su burla, por un corso magnífico. Ni apagando las luces pudieron evitar el corso” (p.7). Según esta publicación fue una burla tan grande la que siguió a la victoria de los vecinos que ninguna frase podría definirla: “La fuerza una vez más había sido vencida con astucia”. Para concluir el artículo celebraba: “¡La República de San Vicente ha triunfado!” (p.7).

El día siguiente, el diario titularía: “¡Honor al vencedor! Finalmente, las autoridades municipales no han tenido otro recurso, -aunque más no sea para quedar un poco mejor que antes-, que dar a torcer el brazo por el codo” (*Diario Córdoba*, 11 de febrero de 1932, p.7). De acuerdo al periódico, la relación del gobierno de facto con S.V. ya era tensa. En adición, la polémica sobre la realización del corso era una disensión inútil en la que el comisionado municipal tenía «todas las de perder» y se ganaba además la antipatía “de todo el pueblo que comentaba estas cosas desde su punto de vista quijotesco y bien intencionado” (p.7). Belisle habría recapacitado ante la actitud de todos los vecinos de velar por sus intereses, declarando una república que según el redactor de esta nota era “el más simpático de todos cuantos estados revolucionarios ha registrado la historia; el de un barrio defendiendo con todos los medios posibles la cristalización de sus aspiraciones” (p.7). Como colofón, en esta nota se felicita al pueblo de S.V. por haber suscitado durante sus tres días de insurrección la emoción colectiva de los cordobeses:

Consiguió formular un dictado de defensa de derechos; demostró lo poco que vale la fuerza cuando la astucia es un arma bien administrada; luchó fiero con la sonrisa en los labios; se vio perseguido para convertirse inmediatamente en burlador, y ante la absurda resolución municipal de cortar el suministro de corriente eléctrica en las calles del barrio, como un recurso desesperado contra el entusiasmo de la mascarada, respondió con un grito burlesco que pronto se tornó carcajada de triunfo cuando la luz de los faros de los zaguanes iluminados continuó arrojando serpentinas y carcajadas. (*Diario Córdoba*, 11 de febrero de 1932, p.7)

Finalmente, el comisionado Belisle suscribió la solicitud presentada por la comisión femenina del corso, advirtiendo expresamente: “que la Municipalidad debe el homenaje de

su asentimiento a lo solicitado, a la gracia, a la belleza y virtudes de las mujeres de San Vicente, de cuyas gentiles manos recibió el pedido” (Ordoñez Pardal, 1988, p.99). En su edición del 13 de febrero de 1932, el *Diario Córdoba* informaría como sigue esta decisión: “¡Transaron! La comuna ha reconocido a la República. La República de San Vicente ha sido reconocida por la Municipalidad. Las autoridades han capitulado ante la decidida actitud de la comisión femenina del corso” (p.5). Conforme a esta nota: “El permiso que antes les fue negado por las autoridades comunales, fue ofrecido hoy con muy aparente gentileza. Habían transado ante lo inevitable de los hechos” (p.5). El redactor auguraba, además: “San Vicente se vestirá de fiesta y celebrará como nunca lo ha hecho un acontecimiento fundamental, motivo de su proclamación de República” (p.5). Ya en su siguiente edición el periódico sostenía que la decisión del intendente de facto se trataba de: “una capitulación honrosa para los vencedores y suavemente molesta para nuestras autoridades comunales” (*Diario Córdoba*, 14 de febrero de 1932, p.5).

Los corsos de los días 13 y 14 de febrero serían un gran éxito: pese a la precaria iluminación exclusivamente a cargo de los vecinos y la ausencia de palcos, recibirían una enorme concurrencia, quedando relegados los corsos del Centro. De acuerdo a Ordoñez Pardal (1988), se multiplicaron los letreros laudatorios de La República de S.V. adornados con cintas verdes y rojas: “colores que se impusieron como símbolo de aquella reacción popular ante una resolución arbitraria” (p.99). De acuerdo a la crónica del *Diario Córdoba* publicada el 14 de febrero, el barrio se vistió de fiesta para albergar una concurrencia nunca vista, en un corso formidable: “San Vicente vivió anoche horas de un intenso júbilo que serviría de primera página al hermoso libro que se inicia junto a la vida republicana del más lindo y simpático barrio de nuestra ciudad” (p.5). El día siguiente, ya concluidos los festejos, se informaba: “La República de San Vicente despidió brillantemente al Carnaval. Con un entusiasmo delirante se realizaron los últimos corsos” (*Diario Córdoba*, 15 de febrero de 1932, p.7).

Finalmente, los festejos habrían transcurrido en paz, ordenando incluso el entonces jefe de policía Silva de la Riestra, quizás como modo de congratularse con los habitantes del barrio, que la banda de la policía tocara en el desfile. Como término de su relato, Ordoñez Pardal (1988) señala que los ecos de la convulsión popular del año 1932 han seguido resonando, pues para los vecinos de S.V. “siempre fluye ese espíritu localista y tradicional en el que se edificara la «República», un símbolo de lo que fue la solidaridad y

la eclosión popular ante la injusticia” (p.100). A tantos años de lo acontecido, se destaca el carácter profuso y anónimo de la histórica proeza, de donde “Nunca se podrá saber quién dio el primer grito de ¡Viva la República de San Vicente!” (p.100). A modo de conclusión, Ordoñez Pardal (1988) formulaba las siguientes reflexiones sobre las derivaciones de lo acontecido:

El “curso revolucionario” que conmoviera la ciudad, no por sus consecuencias que no fueron graves, sino como una demostración de solidaridad vecinal, sirvió para que San Vicente adquiriera cierta dosis de popularidad y lo mostrara como un barrio original, con ciertos rasgos de “locura” por las cosas que sucedieron y aún suceden, que aunque fueron en muchos casos creaciones individuales, llamarón la atención e indican la idiosincrasia de sus habitantes. (p.100)

Basta mencionar que, como homenaje al barrio y conmemoración del curso de 1932, en el mes de octubre de 1963 se constituiría «revolucionariamente» la República de S.V. con fines de carácter benéfico, social y cultural, designando como presidente a Julio B. Ceballos y gran número de ministros. La República contaría con sus propios estatutos y personería jurídica. Con el paso del tiempo, esta primera organización habría cesado en sus funciones, y en el año 1968 se fundaría la Segunda República de S.V., contando con una peña donde se ponían en común opiniones sobre las necesidades del barrio, y estableciendo una «cruz al mérito» como condecoración otorgada a las personas que se distinguieran por sus aportes al barrio. Entre las «locas» medidas de aquella Segunda República, cabe destacar una nota dirigida a los secretarios de las Naciones Unidas y la OEA, solicitando su intercesión para que el gobierno municipal emprendiera el arreglo de la calle Estados Unidos en el barrio. Este reclamo alcanzaría repercusión en la prensa de nivel provincial, nacional, e incluso internacional, obteniendo excelentes resultados, pues el municipio llamaría de manera inmediata a licitación y unos pocos meses después esta calle sería pavimentada (Ordoñez Pardal, 1988).

6.1.3. Memoria y actualidad del Carnaval de San Vicente. Liberación transitoria, instrumento de opresión o formación de compromiso

En un pasado remoto Bajtín ubica una percepción unitaria tragicómica del mundo. En esa época el principio serio de la vida habría coexistido de continuo con su complemento cómico, componiendo una entidad consustancial. Luego, con el establecimiento del régimen

de clases y el Estado, acaecería necesariamente la disociación y exclusión del principio cómico del mundo, quedando relegado de los ámbitos político, económico y religioso, que pasarían a considerarse asuntos unilateralmente serios. La comicidad devendría de principio omnipresente, comprensivo de todos los fenómenos de la vida humana y natural, a un apéndice del proceso productivo: el condimento de los breves y escasos lapsos de descanso. La clase dominante, preocupada por consagrar sus privilegios, se ocuparía en cercenar esta ambivalencia de los sentidos. Los títulos nobiliarios, y antes que nada los títulos de propiedad, debían ser respetados al pie de la letra.

Mas la letra ya no podía significar de tiempo algo solemne y de tiempo algo irrisorio; sobre todo, no podía ser objeto de acciones que la subvirtieran, que tornaran lo canonizado en profanable, lo predestinado en modificable. Era necesario eliminar cualquier dualidad de sentido, con la consiguiente posibilidad de doble interpretación. La ironía, la parodia, el sarcasmo, la pantomima, no tenían lugar en la concepción oficial de mundo: la seria monotonía sería el precio a pagar por la dominación. Al quedar progresivamente elidida la cosmovisión humorística de la esfera oficial de la vida, los hombres igualmente excluidos habrían acogido la comicidad en su cotidianidad. Ellos, los oprimidos y sojuzgados, sí podían reír libremente, burlarse de lo soberbio, mofarse de lo altivo, aunque más no fuera en los sucintos momentos de esparcimiento o en aquel reinado transitorio de la comicidad sobre el mundo que instaura el Carnaval. La comicidad, acogida gustosamente por estos hombres, acabaría por convertirse en un rasgo característico de la cultura popular.

Esa cultura popular se asienta en San Vicente de Paul a finales del siglo XIX. En torno a las industrias recién edificadas se establecen obreros con sus familias. Llegan desde el interior, abandonado el campo que ya no les procura el sustento, o luego desde Europa, exiliados por la pobreza y el hambre que deja tras de sí la guerra. Se apropian del pueblo. Crean instituciones de carácter cooperativo-mutualista con el fin de mejorar las condiciones de habitabilidad de la zona. Marcan su impronta en los espacios públicos y recreativos: organizan los clubes de fútbol, las riñas de gallos, los fogones de San Juan, los bailes e impulsan el corso de Carnaval. Este último habría de tomar año tras año más relevancia, creciendo, expandiéndose y comprometiendo a toda la comunidad sanvicentina. Durante meses enteros se preparaban los disfraces y carruajes. Las comparsas ensayaban sin descanso. En febrero, los mismos vecinos se organizaban, disponían la iluminación y

adornaban las calles. Los distintos gobiernos toleraban los festejos de carnestolendas a regañadientes, hasta el año 1932.

La prohibición del régimen de facto de realizar los típicos corsos y la reacción generalizada de los vecinos, que decidieran llevar a cabo sus festejos aun exponiéndose a la represión, ponen de manifiesto la divergencia, oposición, formación de compromiso o de momentos llana contradicción, entre los principios de la cultura popular y el orden oficial de la vida tutelado por el Estado. Desde Bajtín y el materialismo histórico, podríamos indicar que se enfrentan así dos cosmovisiones o «grandes concepciones» -como las denominara Henri Lefebvre (1965)- del hombre y del mundo. Primordialmente, se contraponen dos modalidades o lógicas de la vida en común: una jerárquica, heteronómica, representativa e individualista, y otra horizontal, autonómica, participativa y comunitaria.

El recurso a Bajtín para comprender la actuación real de estas lógicas, en contraposición a las ideaciones utópicas, al modo de Owen, Saint-Simon o Fourier, nos permite vislumbrar la posible concreción de otros modos de vida a los prefigurados y apuntalados por el Estado; entendido en un sentido amplio como «estado de situación» u orden instituido, incluyendo, aunque excediendo, los aparatos de Estado. Como indica Augusto Ponzio (1998), Bajtín examina las condiciones de posibilidad de lo socio-histórico que, más allá de lo que se impone como la realidad fáctica, “contiene potencialidades de desarrollo que la memoria al servicio del orden constituido y del discurso dominante desearían olvidar y borrar” (p.14).

El esfuerzo no consistiría en proyectar de modo imaginario -que siempre supone un «proyectarse», un imponer la propia vida fantamástica, el propio reflejo yoico-, prefigurar y hasta vaticinar los modos correctos de la vida colectiva, sino en distinguir en la actualidad, en lo existente en acto o en la historia, el acontecer real de ciertos modos de la vida en común fundados en el dialogo, atentos a la diferencia, considerados de la alteridad. Retomamos a Ponzio (1998): “La revolución bajtiniana consiste en volver a proponer -y además como condición de posibilidad concreta objetiva, material, histórica-social, y no abstracta, utópica- la dialogía de una diferencia que, por su constitución, está imposibilitada a ser indiferente respecto al otro” (p.15). Lo que Bajtín mostraría a través del análisis de las figuras históricas de la cultura popular, es la posibilidad fundada de imaginar modos diferentes de la vida colectiva, formas comunitarias donde exista el tiempo para la fiesta de

la alteridad y no sólo el tiempo del trabajo: “formas comunitarias que constituyan una auténtica riqueza social” (Ponzio, 1998, p.15).

El Carnaval de S.V., máxime en el año 1932, exhibiría clara y distintamente la plasmación de estas formas: la autoorganización de los vecinos, el mancomunar sus esfuerzos para resistir imposiciones externas -el *conatus* como esfuerzo por perseverar en el ser, escribía Spinoza- la autoafirmación de la comunidad sanvicentina y su auto-denominación como república, ponen de manifiesto la posibilidad de otros modos de vida colectiva distintos a la alienación, al individualismo, y a la representación-delegación. Se ponen aquí en juego dos «lógicas del sentido»: una vertical, heteronómica, de la imposición del sentido, los discursos de la arrogancia, denunciados por Roland Barthes, y otra horizontal, autonómica, de la puesta en común del sentido. A la vez se enfrentan dos regímenes de sentido, tomando asimismo a Barthes, en *Una problemática de sentido* (2003): uno de la monosemia, de la reducción a un sentido -el sentido serio, sancionado oficialmente- y otro de la polisemia, de la multiplicidad de los sentidos y las interpretaciones; aunque convenidas estas últimas en el momento de la acción colectiva, según el criterio pragmático de la comunidad. Pero principalmente, y esto es lo que nos interesa destacar aquí, se oponen la prerrogativa de designar al otro en exterioridad, desde la altura jerárquica, a la facultad de cada cual de auto-nominarse, de nombrar el propio modo de ser.

Como indicaran Del Pino y Jelin (2003): “La presencia estatal en la violencia y en la represión implica que, en una etapa posterior, los actores sociales elaboran y transforman el sentido de identidad y pertenencia como «parte de la nación»” (p.5-6). Podríamos agregar que, en ciertas ocasiones como en la que estamos analizando, este cuestionamiento de la pertenencia al Estado-Nación, dispone o impulsa el afianzamiento de la conciencia de sí de la comunidad, incrementando su sentido de autonomía. La comunidad de S.V., esta es nuestra tesis, con el tiempo y particularmente a partir del «curso revolucionario» del año 1932, habría ido recortando hitos en su territorio y elaborando un conjunto de símbolos, adquiriendo una dinámica propia y una manera singular de componerse con la Ciudad, discrepante y en casos confrontada con las prescripciones oficiales.

Especialmente los cursos sanvicentinos, como expresión de la cosmovisión de la cultura cómica popular, interpelarían la identidad de la Ciudad de Córdoba como «La Docta», altísima academia de Latinoamérica, centro del saber consagrado por más de cuatrocientos años. El reconocido «Humor Cordobés», con su apogeo en los carnavales de

S.V., no haría más que descubrir la necesaria contracara cómica de «La Docta». La Locura popular demanda ser restituida en su trono junto a la docta Razón; y no le faltarían razones para esto, pues como ironizara Erasmo de Rotterdam (2007), no poca locura exhiben los eruditos en sus excéntricas cavilaciones y desvaríos. En fechas de carnaval, a la seriedad docta se contraponen la comicidad popular. El principio cómico del mundo, excluido y negado por el orden oficial, busca recomponer la entidad desmembrada. Pero ese esfuerzo es resistido por aquellos favorecidos por la seria unilateralidad de la vida: estos se ocupan en mantener el orden y se apresuran a restablecerlo en caso de que sea desviado o subvertido. El peligro residiría en la potencia subversiva de la “carnavalización del mundo como práctica de resistencia y transformación social ante la hegemonía de una dialogicidad establecida o discurso dominante e institucionalizado” (García Rodríguez, 2013, p.121).

Una lectura discordante respecto al aspecto subversivo del carnaval es asentada por Hugo Mancuso. Revisando su obra dedicada a la cultura popular, Mancuso (2005) interpreta que Bajtín no centra su análisis en cómo aparecen en el carnaval las voces de los marginados, “sino la carnavalización como instrumento represivo” (p.92). De acuerdo a su concepción, Bajtín no ve primordialmente en el carnaval la liberación de las voces de los oprimidos, sino que, en dirección contraria, “ve la metodología de la ideología dominante para asimilar las voces de los oprimidos” (p.93). El carnaval no sería entonces la liberación transitoria de los marginados, sino la legitimación de sus condiciones desfavorables y su integración asimétrica al proceso comunicativo hegemónico. En este sentido, en el carnaval se produciría una semiosis colonial que asimila la alteridad pura de la palabra ajena.

Según Mancuso (2005) en su conjunto la cultura popular de la risa podría definirse como un proceso enunciativo integrista a las normas del dialogismo dominante. En este contexto, el carnaval no sería la postulación de una hegemonía alternativa, sino una especie de copia paródica de ese dialogismo imperante. Para Mancuso (2005) esta celebración popular no manifestaría la lucha de clases, sino que la aplacaría: “un carnaval en que se matase de verdad sería una revolución” (p.94). Comportando una ficcionalización de la revolución, el carnaval obstruiría su ocurrencia efectiva: “La conclusión es que la revolución es el carnaval hecho realidad; o al revés, el carnaval es una revolución frustrada o el modo más eficiente para evitar una revolución” (p.94).

Por nuestra parte, consideramos conveniente mantener una posición crítica respecto al «mito democrático» que según Marc Angenot (2010) permea el pensamiento de

Bajtín. Esta ilusión supone acentuar unilateralmente la heteroglosia y la desviación creativa, considerando las jerarquías, restricciones y dominancias sólo como componentes del texto polifónico. No obstante, entendemos que el planteo de Mancuso puede tornarse reductivo en la dirección contraria, acentuado exclusivamente el carácter lenitivo del carnaval respecto a la liberación efectiva de las voces de los oprimidos. Más ampliamente consideramos que el carnaval puede comportar desde una connivencia, una tensión o incluso una contradicción entre los sectores populares y los poderes centrales. Las celebraciones carnavalescas supondrían una práctica integrista cuando son organizadas por corporaciones privadas u organismos estatales, o una práctica de resistencia o subversión cuando mediante estas los sectores populares enfatizan su autonomía. Pensar entonces el carnaval como un sucedáneo de la revolución sería tan sesgado como concebirlo un mero sustituto de la represión.

En condiciones corrientes, consideramos conveniente entender el carnaval, sirviéndonos del término de Freud (1991c), como una «formación de compromiso» entre las fuerzas reprimidas y las represoras. De acuerdo a Laplanche y Pontalis (2004) esta sería una: “Forma que adopta lo reprimido para ser admitido en lo consciente, retornando en el síntoma, en el sueño y, de modo más general, en toda producción del inconsciente” (p.161). Estas representaciones reprimidas serían deformadas por la defensa consciente, de manera que en una misma formación podría satisfacerse el deseo inconsciente y las exigencias defensivas. Entonces, en analogía a producciones psíquicas individuales como el sueño, el síntoma, el lapsus y el chiste, en el plano colectivo el carnaval podría entenderse en su expresión corriente como una formación de compromiso entre la presión de los oprimidos y la represión de los poderes hegemónicos. Esto permitiría comprender, en el caso de los carnavales de S.V., el delicado equilibrio que oscilaría entre su admisión oficial en los gobiernos democráticos y su prohibición o regimentación durante los gobiernos de facto.

En épocas de dictadura, la tensión que desata cada año el Carnaval se tornaría en conflicto explícito. Hemos señalado el año 1932 como el que más fuertemente exhibiera el carácter contradictorio de la risa carnavalesca con el orden oficial. Aquellos cursos prohibidos y reprimidos trascenderían como los fundacionales de La República de S.V. Pero no sería la única ocasión en que los cursos fueran obstaculizados por un gobierno de facto.

En la última dictadura militar instaurada el 24 de marzo de 1976, el carnaval de Córdoba en su conjunto sufría nuevamente una intervención estatal restrictiva.

Los *Edictos de Carnaval de la Policía de Córdoba* durante la última dictadura, publicados por el Archivo Provincial de la Memoria (Martínez, 2013), exponen las postreras restricciones impuestas a los festejos carnavalescos. En primer lugar, se dictamina la necesidad de tramitar y portar en el pecho un permiso de disfraz otorgado por comisarias. Luego se establecen una serie de prohibiciones, entre ellas: “Se prohíbe el uso de disfraces que atenten contra la moral y la decencia pública, uniformes militares, policiales, vestiduras sacerdotales y los que ridiculicen a autoridades del Estado”; asimismo “Queda prohibido durante y después de terminados los mismos, quemar papeles, proferir palabras insultantes o soeces”; y además “Quedan prohibidos los cantos, danzas, discursos, etc. indecentes” (Edicto policial del 11 de febrero de 1977, foja 575). Queda de manifiesto que lo que se procura es instaurar un dispositivo de control del sentido, recayendo las interdicciones sobre los cuerpos y los discursos, sobre los disfraces y la lengua carnavalesca.

Sin embargo, a pesar de las recurrentes intervenciones restrictivas del Estado y demás condiciones sociales adversas que llevarían a que se lo diera por muerto -entre las cuales se destaca el individualismo propiciado en los años '90-, el Carnaval de Córdoba se ha seguido festejando cada año. Como advierte Navarro Cima (2013) es muy complicado precisar cuándo ocurriría «la supuesta muerte del carnaval» como se habría pretendido desde los medios masivos y algunos sectores sociales: “Ya que siguió realizándose de maneras distintas tal vez no tan públicas, no tan masivas, ni consagradas. Es más, existieron muchos grupos que siguieron festejando el carnaval fuera de cualquier canon o modelo impuesto” (p.66).

De nuevo en San Vicente, en épocas recientes nos ha sido posible ver y participar de festejos carnavalescos organizados por bibliotecas populares. Uno en el centro de S.V., en la plaza Lavalle, organizado por la Biblioteca Popular Julio Cortázar, y otro junto al río, en Villa La Maternidad, convocado por la Biblioteca Popular Herald Eslava. Modestos en su despliegue de infraestructura y acotados en su concurrencia, los festejos, en manos de la comunidad misma han expresado el sentido profundamente subversivo y popular que Bajtín advertiera en el Carnaval. En relación a la impronta de los cursos en el presente, Katrina Salguero Myers que participa del Encuentro de Organizaciones en la Seccional 5ª afirmaba:

Los corsos siguen siendo para mí algo que permea en todos lados de una forma muy loca. El carnaval en San Vicente, incluso aunque ya no exista más como era, sigue siendo importante. Hay comparsas en los barrios, un montón de pibas y pibes tocan o bailan en las comparsas, en el verano ver a los indios y todos los niños gritando “¡Los indios! ¡Los indios!”. Hay una presencia muy fuerte de eso. (Entrevista personal)

La recuperación del carnaval, su renovación cíclica, dispone a la consideración de las condiciones y cualidades de la memoria colectiva. Esto principalmente en cuanto a las transformaciones, actualizaciones, re-significaciones que el mismo experimenta según las circunstancias, y la persistencia y regeneración de ciertos sentidos que lo identifican. Frente a las concepciones de la memoria como pasiva conservación de información, en *Hacia una metodología de las ciencias humanas*, último texto que escribiera, Bajtín (2005) advierte al menos dos procesos activos de la memoria. Respecto al pasado, no se puede cambiar su aspecto filosófico objetual, pero si puede transformarse su aspecto de sentido, expresivo y hablante, porque es inconcluso, no coincide consigo mismo y en esta acepción es libre: “El papel de la memoria es esta eterna transformación del pasado. El conocimiento y la comprensión del pasado en su carácter inconcluso” (p.394). Y en relación a un futuro siempre abierto, a lo largo del desarrollo del diálogo colectivo existen masas inmensas e ilimitadas de sentidos olvidados, pero en momentos determinados del despliegue de este proceso son susceptibles de recordarse y revivirse en un contexto renovado y en un aspecto nuevo: “No existe nada muerto de una manera absoluta: cada sentido tendrá su fiesta de resurrección” (Bajtín, 2005, p.393).

Los carnavales ocupan en la actualidad un lugar central en las discusiones sobre la memoria colectiva. En el año 2011, después de 35 años, el gobierno federal volvió a situar el carnaval en el cronograma de feriados nacionales. Desde las instituciones oficiales se han organizado corsos, y se han consagrado los festejos carnavalescos. Circunstancias que ponen de manifiesto las disputas entre los sentidos asignados al carnaval desde los poderes centrales y desde las comunidades locales. Esto en tanto se advierte como Del Pino y Jelin (2003) que: “Las «políticas de la memoria» que el centro (gobierno nacional, medios de comunicación de masas, etc.) promueven y propugnan pueden ser aceptadas, rechazadas o negociadas por los actores locales que construyen sus propios sentidos y significaciones” (2003:6-7). Para finalizar, es de destacar que, en el caso de San Vicente,

los festejos han mantenido su tinte popular, su espíritu subversivo que se expresara en el «curso revolucionario» de 1932, dejando oír voces de protesta hacia el Estado y el orden oficial. Como apreciara Navarro Cima (2013):

La atmosfera festiva del carnaval cordobés ha consentido las ideas libertarias que se plasmaron en diferentes luchas que dieron lugar a que el barrio San Vicente se auto denominara y se auto organizara como «República» desprendida de las decisiones estatales, sobre todo Municipales. Esta idiosincrasia «libertaria» quedó en la memoria del pueblo y es posible todavía cada febrero -a pesar de las actuales políticas municipales y provinciales para desterrar definitivamente la práctica del carnaval en nuestra ciudad- encontrar los hijos y los nietos de las comparsas de antaño desfilando por las calles, recreando nuevas músicas y experiencias culturales. (p.75)

En la oposición de la comunidad de S.V. a las imposiciones centrales es posible entender la función aglutinante de los carnavales respecto a la identidad sanvicentina. Como destacamos anteriormente¹⁶, los corsos constituirían una referencia identitaria compartida por los vecinos del barrio. Este objeto identificatorio a menudo sería revestido con el aura de un «fetiche» intocable: pues, al cuestionarse el valor de los carnavales se estaría poniendo en entredicho el fundamento mismo de la identidad comunitaria. No obstante, las mutaciones que experimentaran los corsos a través de los años muestran que las referencias identitarias no permanecen fijas e invariables, sino que derivan y varían con el contexto. Aunque los festejos carnavalescos de S.V. preserven el carácter de tensión, formación de compromiso o confrontación con los imperativos del Estado, su sentido sería actualizado indefinidamente por la memoria colectiva según circunstancias renovadas.

6.2. Más allá de los muros: el Campo de la Ribera y la última dictadura militar en la Seccional Quinta

Mientras el enfoque predominante se ha centrado en los crímenes cometidos dentro de los Centros Clandestinos, atendiendo a los relatos de víctimas y victimarios, en los siguientes apartados nos proponemos mirar más allá del cercado perimetral del Campo de la Ribera, explorando su relación con la comunidad circundante. Basándonos en distintos documentos, entrevistas propias y otros trabajos de investigación, comenzamos por realizar

¹⁶ En el apartado 5.3. “Memoria colectiva: fundamento de la identidad comunitaria”.

una historización sumaria de sus usos desde su edificación hasta la actualidad, dando cuenta de las transformaciones en el vínculo con los residentes de sus inmediaciones. Luego, nos ocupamos de ciertas condiciones psicosociológicas que restringieran la puesta en discurso de lo ocurrido en este campo de exterminio, pero de modo más amplio de los efectos de la última dictadura militar en el conjunto de la Seccional 5ª. Veremos entonces cómo una «memoria impedida» (Ricoeur, 2013) mediante distintas actividades que implican un «trabajo de elaboración» (Freud, 1991d) daría paso a una memoria crítica y reflexiva sobre las secuelas de la violencia represiva.

6.2.1. El Campo de la Ribera a través de los años: quinta de veraneo, cárcel militar, CCDTyE, escuela y Espacio para la Memoria

“Ribera es margen, borde, orilla. El lugar donde termina la ciudad y empieza la pampa. Un sitio particularmente interesante para examinar el horizonte”. (Marchetti, 2010)

Ubicado al Noroeste de la Ciudad de Córdoba, el Campo de la Ribera fue edificado como una estancia rural en las inmediaciones del Río Suquía. El Ejército Argentino adquirió sus predios en el año 1904 y comenzó a funcionar como Prisión Militar de Encausados en 1945. Al cabo de tres décadas, en el mes diciembre de 1975, el espacio se convertiría en la sede del Comando Libertadores de América, un grupo operativo creado con fines de combatir la “subversión”, e integrado por miembros del Ejército Argentino, Policía Provincial de Córdoba y Policía Federal, reparto que se completaba con colaboradores civiles. Este comando se especializaría en el secuestro, tortura y asesinato de ciudadanos sospechados de tomar parte en actividades políticas revolucionarias, anticipando con su metodología terrorista el golpe de Estado del 24 de marzo de 1976 (Garbero y Liponetzky, 2012). El Campo de la Ribera¹⁷ funcionaría como Centro Clandestino de Detención, Tortura y Exterminio (CCDTyE) hasta junio de 1978. Con motivo de la inspección a efectuarse ese año en Argentina por la Cruz Roja Internacional, que resolviera investigar las denuncias que advertían sobre la violación de los derechos humanos por parte del gobierno de facto, los mandos militares procurarían regularizar el espacio, restableciéndose la antigua Prisión Militar. En sus tres años de funcionamiento como CCDTyE, se estima que por el Campo de la Ribera circularon alrededor de 4.000 detenidos, de los cuales más de 100 permanecen desaparecidos (Garbero y Liponetzky, 2012).

¹⁷ Ver en figura N°1 del CCDTyE Campo de la Ribera, Anexos F.

En el año 1986 el Campo de la Ribera dejaría definitivamente de albergar a la Prisión Militar de Encausados, quedando el predio abandonado hasta el año 1989. Fue entonces cuando el Gobierno de la Provincia de Córdoba adquiriera la propiedad, con el fin de que alojara un establecimiento educativo. Para adecuarlo a su nuevo empleo, la fisionomía del inmueble sería alterada. Sin embargo, la refuncionalización del edificio conservaría marcas de su uso como Centro Clandestino. Pese a las modificaciones realizadas tanto por los militares como posteriormente para adaptarlo a la función educativa, aún en la actualidad persisten huellas significativas del horror vivido en ese lugar como los «ganchos» donde se encadenaba y fusilaba a los detenidos en el patio, según refieren testimonios (Down y Cambra, 2015), o los piletones donde se practicaba el sistema de tortura denominado «submarino».

A partir del año 2004 los vecinos de la zona comenzarían a reclamar el traslado de la escuela a nuevas instalaciones y la transformación del Campo de la Ribera en un espacio para la memoria. Dos años más tarde, en marzo del 2006, la legislatura de la provincia de Córdoba aprobaría por unanimidad la denominada «Ley de Memoria», en la cual se estipulaba la creación de la Comisión y el Archivo Provincial de la Memoria, y se disponía la preservación de los espacios donde funcionaran Centros Clandestinos de Detención. En el marco de esta ordenanza, en el año 2009 se concretaría el traslado del Bachillerato Técnico Florencio Escardó a un nuevo edificio ubicado a 150 metros del antiguo establecimiento (Archivo Provincial de la Memoria, 2015). Finalmente, resultado de la lucha de la comunidad, organizaciones barriales -entre las que se destacara la Red Social de la Quita- y organismos de Derechos Humanos, el 24 de marzo del 2010, en conmemoración del inicio de la Última Dictadura Militar Argentina, el Campo de la Ribera se convertiría en Espacio para la Memoria¹⁸ (Dowd y Cambra, 2015). Desde su apertura¹⁹, el mismo ofrece visitas guiadas a las antiguas instalaciones y cursos informativos respecto a los acontecimientos de la Última Dictadura. El establecimiento cuenta además con un museo dedicado a la memoria de los desaparecidos, una biblioteca pública, talleres de oficios, una sala de informática, y ha sido sede de distintas ferias para la promoción de cooperativas de trabajo y exposición de producciones artistas (Archivo Provincial de la Memoria, 2015).

¹⁸ Ver figura N°2 de la vista panorámica desde el patio interno del Espacio para la Memoria Campo de la Ribera, Anexo F.

¹⁹ Ver figura N°3 del acto de apertura del Espacio para la Memoria Campo de la Ribera, Anexo F.

El recorrido trazado podría considerarse una breve reseña histórica del Campo de la Ribera. Esta línea temporal, sin embargo, difícilmente podría colmarse de sentido sin una referencia a la localización espacial de la antigua Prisión Militar de Encausados, y sin apelar a la memoria de quienes atribuyeran significación a lo entonces acontecido. La memoria erige los lugares y la conmemoración los torna comunes. De modo inverso y correlativo, según advirtiera Paul Ricoeur (2013) los recuerdos pueblan la memoria como un terreno, moran la memoria y la determinan, la tornan memoria de objetos, de otros sujetos, de situaciones que los ligan en una narrativa compartida. Las coordenadas cronotópicas de un acontecimiento se definen en las atribuciones de sentido que los sujetos realizan.

En consecuencia, podemos destacar que la ubicación espacial del Campo de la Ribera²⁰ no es un «dato» insignificante: en la periferia de la Ciudad de Córdoba, en las inmediaciones de barrios marginados por las políticas urbanísticas, se encuentra lo suficientemente cerca para tener un rápido acceso desde el Centro -óptima conectividad con el Departamento de Informaciones de la Policía de Córdoba (D2), puerta de entrada al circuito de detención, tortura y exterminio-, y lo suficientemente lejos para funcionar como depósito de los elementos rechazados, de aquello que la Ciudad no quiere ver o no quiere mostrar de sí misma. Al respecto, Delia Galará, ex-presca política que se desempeña en el área de investigación del Espacio de la Memoria, entrevistada personalmente apuntaba:

Entonces vos decís ¡Todo! ¿El leprosario dónde estaba? ¡Acá! ¿El cementerio? ¡Acá! ¿La planta de líquidos cloacales dónde está? ¡Acá! ¿A dónde aparecen los muertos que se suicidan allá en puente Santa Fe, y dónde aparecen? ¡En la Ribera! ¿Dónde desaparece Facundo Ribera Alegre, y dónde lo queman? ¡En el crematorio de la Ribera! ¡Todo! Porque es la zona de nadie, que nadie la quiere ver, nadie nada. Ahora están haciendo la cosa esta de costanera y bueno, harán un murallón, no sé qué miércoles van a hacer para que no lo sigas viendo.

En el mismo sentido, Graciela Castro, miembro de la R.V. y la Red Social de la Quinta, destacaba que es notorio el abandono que sufre en la actualidad la zona Este de S.V. Especialmente transitando desde el centro de la ciudad por la orilla del río Suquía existiría un marcado contraste entre el área del Centro Cívico, cuidada con atención

²⁰ Ver figura N°4 de la Imagen Satelital donde se señalan los principales centros clandestinos de detención de la Ciudad de Córdoba, Anexo F.

estética, paisajística, y en adelante hasta el Campo de la Ribera, que permanecería en un estado total de desatención y abandono por parte de las autoridades públicas. Asimismo, Katrina Salguero Myers, miembro de la cooperativa de trabajo La Luna Nueva, sostenía que el descuido de la costanera del río es sintomático del abandono estatal de la Seccional 5ª.

Cuatro décadas atrás, a causa de esta ubicación periférica, lo acontecido en el Campo de la Ribera durante el proceso militar podía pasar desapercibido a la atención de los habitantes del centro de la Ciudad. Sin embargo, no permanecería inadvertido para quienes se enfrentaban a diario con indicios de lo acontecido: los habitantes de la zona, los vecinos de los alrededores, la comunidad que convivía con los signos aterradores de las detenciones, torturas y enterramientos clandestinos. Estas memorias puertas afuera de los centros de detención quedarían en gran medida relegadas de los relatos oficiales en torno a la última dictadura: primaría la resonancia de las voces de las víctimas, la defensa de los acusados, y el desconcierto de sectores de la sociedad que comenzaban a intentar descifrar las razones detrás de sucesos a los que arduamente podía atribuirse sentido.

Las determinaciones oficiales respecto a lo acontecido durante el período 1976-1983 se desplegarían en distintas direcciones: con la vuelta a la democracia en el año 1983, Raúl Alfonsín crea la Comisión Nacional de Desaparición de Personas (CONADEP), encargada de investigar los secuestros, torturas, ejecuciones y desapariciones de civiles en manos del gobierno de facto, que desembocara en la condena de las Tres Juntas Militares y a jefes guerrilleros acusados de violar los Derechos Humanos; luego vendrán las Leyes de Obediencia Debida y Punto Final, como una formación de compromiso entre los poderes del Estado democrático y los sectores castrenses. Con el gobierno menemista llegaron los indultos y la amnesia neoliberal que se extenderá durante la década de 1990. Posteriormente, el 24 de marzo del año 2004 -luego de la crisis económica e institucional que determinara la renuncia de Fernando De la Rúa-, el presidente Néstor Kirchner ordenaba descolgar los cuadros de los represores Videla y Bignone de la Sala de Honor del Colegio Militar en El Palomar; acto de carácter simbólico, que sería luego reconocido como el inicio de una etapa de fuerte revisión de la perspectiva oficial en cuanto accionar del terrorismo de Estado. Luego el kirchnerismo promovería la declaración de nulidad de las Leyes de Obediencia Debida y Punto Final consecuentemente proclamada por la Corte Suprema de Justicia, reabriéndose las causas y enjuiciándose a gran cantidad de

represores: hasta nuestros días 1.886 imputados y 250 condenados (CESL, 2015). Finalmente, volviendo al punto nodal de nuestro análisis, se dispondría tanto a nivel nacional como en cada provincia, la transformación de más de treinta ex-CCDTyE en Espacios para la Memoria.

Particularmente, el Campo de la Ribera, sería escenario a través de su historia de innumerables episodios que se conservan en la memoria de quienes habitan en sus inmediaciones. Mientras funcionara como Prisión Militar de Encausados el predio solía ser utilizado como parque de recreación por adultos y niños que se reunían a jugar en sus arboledas. Incluso, de acuerdo a Delia Galará, el Ejército habría cumplido una función social en la zona, ofreciendo chocolate para el 9 de Julio, locro el 25 de Mayo, en caso de que se incendiara la casa de algún vecino le facilitaban una cama, frazadas, ollas. Cuando el espacio fuera transformado en un Centro Clandestino esta relación fluida con la comunidad se cortaría: “Cuando fue Centro Clandestino se cierra todo con un cerco perimetral, las tanquetas o el Unimog permanentemente recorrían el predio, y ya no dejaban más ingresar. Entonces el vecino lo vivió como una intrusión”. Puntualmente, la presencia del enclave militar en el barrio no sería percibida como un peligro sino hasta cuando el Comando Libertadores de América se instalara en el predio. Esta variación queda manifestada en un testimonio recogido en el libro *La historia que nos parió. Memorias del terrorismo de estado en el barrio* (2007) que reconstruye con claridad el viraje en el vínculo Comunidad-Campo de la Ribera:

Antes del golpe en el '76 la gente convivía normalmente con los militares, incluso muchas chicas se casaban con ellos y formaban familias y por el sector se podía transitar tranquilamente, incluso todos los días la gente pobre del sector iba a buscar café con leche que los militares les daban gratuitamente. Después del golpe la zona fue cerrada para la gente del barrio, ya no se pudo pasar más y se perdió el contacto con la gente. Por la noche se sentían los tanques por las calles y muchas veces dentro del barrio te sorprendían, te revisaban, te pedían los documentos o te bajaban del colectivo. Te interrogaban y mucha gente era detenida sin motivo aparente. En forma reiterada los patrulleros hacían controles en los domicilios y algunas veces requisas. Muchas veces vimos camiones que transportaban gente con los ojos vendados, de día o de noche y eran llevados a la prisión. En las noches se escuchaban tiroteos y gritos, en secreto se sabía que allí se mataba o torturaba a la

gente, pero nadie podía decir nada porque los pocos que se animaron desaparecían y nadie volvía a saber de ellos. Vivíamos con mucho miedo, la vigilancia de los militares en todo el barrio era permanente ya que se colocaban en la puerta de tu casa y te requisaban al entrar o salir. (Baldo, Maffini y otros, 2007, p.82)

Mencionamos la ubicación estratégica del Campo de la Rivera en los bordes de la Ciudad Córdoba, su distancia óptima entre conexión e invisibilización. Pero no es menos significativa su localización al interior de la Seccional 5ª a escasos metros del Cementerio San Vicente²¹. Si advertimos que el Departamento de Informaciones de la Policía (D2) en el Centro de la Ciudad solía constituir la puerta de entrada al circuito de detención, tortura y exterminio, debemos destacar que el destino final era regularmente la desaparición de los cuerpos en las fosas comunes del Cementerio San Vicente. Nuevamente, esta conexión podía pasar desapercibida a los habitantes del Centro, pero no así a los vecinos de las proximidades que se enfrentaban a diario con los indicios del accionar castrense. Entre estos, uno recurrente era la observación de camiones que transportaban detenidos. En ciertas ocasiones, según fuera testimoniado en Baldo, Maffini y otros (2007), adolescentes se trepaban a estos camiones porque era costumbre pedir a los soldados que les tiraran un pedazo de pan o facturas. Entonces solían descubrir detenidos golpeados, amordazados y maniatados. Además, dejarían una marcada impresión los camiones que entraban al cementerio cargados de gente muerta.

El impacto de las marcas del terror en la comunidad de S.V. no cesaría al terminar la dictadura. Respecto al Cementerio, con la vuelta de la democracia se llevarían adelante dos excavaciones arqueológicas en búsqueda de restos óseos de los desaparecidos. La primera en 1984, sería realizada con palas mecánicas por el mismo personal del cementerio, sin ningún recaudo en la recuperación de los restos ni un tratamiento científico de las evidencias. El saldo de estas excavaciones fue la destrucción de una fosa común con innumerables esqueletos humanos, que poco después serían derivados al horno crematorio del cementerio por orden de las autoridades municipales (Olmo y Salado Puerto, 2008). No se consolidaban aún las condiciones políticas para una investigación fiable de los crímenes del gobierno de facto, y la remoción que pretendiera tener por objetivo el esclarecimiento de las huellas de lo acontecido, valió como subterfugio para una

²¹ Ver figura N°5 de la imagen satelital de la Seccional Quinta de la Ciudad de Córdoba donde se observa la proximidad entre el Campo de la Ribera y el Cementerio San Vicente, Anexo F.

destrucción de sus marcas; siguiendo la distinción de Eliseo Verón (1993), en cuanto las huellas discursivas son los efectos de sentido en reconocimiento de las marcas en una materia significativa.

En el año 2003 se retomaron las exhumaciones, esta vez en un clima de cooperación entre las distintas organizaciones de Derechos Humanos, los organismos Judiciales, Policiales, y las instancias gubernamentales. El Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF) estaría a cargo de la investigación, con asistencia de especialistas provenientes de la Universidad Nacional de Córdoba²². Se recuperaron y analizaron entonces los restos óseos de 123 individuos, exhibiendo más de la mitad de los casos analizados claros signos de muerte violenta, particularmente politraumatismos causados por proyectiles de armas de fuego. Gracias a las técnicas arqueológico-forenses se ha podido identificar los restos de diecisiete personas víctimas del Terrorismo de Estado. Los avances en esta investigación contribuirían a mantener activa la memoria de lo acontecido, produciendo novedades amplificadas por los medios masivos de comunicación: la última noticia de la restitución de la identidad de un desaparecido en San Vicente data del 12 de febrero del año 2015 (La Voz del Interior, 2015).

Otra usina de recuerdos respecto de los crímenes del gobierno de facto se erigiría en el periodo 1990-2009, cuando las instalaciones del Campo de la Ribera se refuncionalizaran para albergar a la escuela primaria Canónigo Piñero y el bachillerato técnico Florencio Escardó. En la entrevista que tuvimos con Delia Galará, conjeturaba que el entonces gobernador de Córdoba Eduardo Angeloz decidiría destinar las instalaciones del Centro Clandestino para una escuela estigmatizando a los vecinos de la zona: “¿Qué problema hay? ¿Qué más se merece un pobre que una escuela con las paredes manchadas de sangre?”. La comunidad educativa conviviría en consecuencia con los trazos de la tortura, el cautiverio, los fusilamientos y la desaparición²³.

Para Delia Galará esto sería una consecuencia del abandono de la población por parte del Estado. Entonces los alumnos izaban la bandera y realizaban los actos del 25 de Mayo junto a piletones donde sabían que los militares ahogaban personas. Katrina Salguero

²² Ver figuras N°6 y 7 de las fosas comunes exhumadas en el Cementerio San Vicente por el EAAF, Anexos F.

²³ Ver figura N°8 de la vista del patio interno del CCDTyE desde uno de sus calabozos, y N°9 de los ganchos en los que se colgaba a los detenidos en el momento de las ejecuciones, Anexo F.

Myers, que fue profesora de Comunicación Social en este establecimiento relataba: “La escuela era muy impresionante, el Centro de Detención como escuela secundaria era una locura, era muy fuerte, salir al patio en el recreo y que hubiera un panóptico en la esquina, las ventanas de las aulas que en realidad eran celdas, una locura”.

Puertas afuera del Centro Clandestino, procuramos evidenciar el modo en que su ubicación territorial respondía tanto a funciones de logística militar para la detención, tortura y exterminio, como al propósito de ocultación de los crímenes a la mirada de los habitantes del centro de la ciudad. Notamos cómo su localización periférica comportaría un doble proceso de discriminación y segregación: de los detenidos desaparecidos, de los índices de la violencia de que fueran víctimas, y de las poblaciones empobrecidas, confinadas a los márgenes del trazado urbano. Puertas adentro del Campo de la Ribera, en contraparte, nos interesa destacar la disposición original del establecimiento y los acondicionamientos efectuados de acuerdo a las funciones cambiantes a que fuera destinado. En conjunto con las prácticas, usos y abusos, consideramos necesario poner en evidencia las disposiciones estatales que las justificaron, legalizaron y legitimaron ante la sociedad. En esta dirección, entendemos conveniente comprender a los centros clandestinos como dispositivos, según los definiera Foucault (1991):

Lo que trato de situar bajo ese nombre es, en primer lugar, un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos. (p.128)

La disposición de los establecimientos considerados como «panópticos» permite entender, especialmente en el caso del Campo de la Ribera, su utilización posterior como institución educativa. Para los fines de disciplinamiento, vigilancia y castigo (Foucault, 2008) sus edificios podían emplearse indistintamente como prisión militar, centro de detención clandestino, escuela u hospital, dependiendo la función que fuera decretada oficialmente.

Hasta su traslado a sus actuales instalaciones en el año 2009, el colegio técnico Florencio Escardó sería terreno de producción de memorias históricas y míticas, como también foco disputa en torno al uso y abuso de los espacios donde se habían perpetrado

los crímenes de la Última Dictadura. La organización barrial La Mazamorra denunciaría en un comunicado en razón de la apertura del Espacio de la Memoria (2010) una doble intencionalidad -cuando menos eficiencia- respecto de la previa utilización del predio como establecimiento educativo: por una parte, el ocultamiento a medias de los vestigios de las detenciones clandestinas y torturas allí realizadas, procurando borrar el pasado o dejarlo en el olvido; y por otra parte la «mala fe» de los funcionarios estatales que pretendieran enmendar, sin mayores esfuerzos ni inversiones, las carencias edilicias de los barrios marginados y empobrecidos.

Se produciría entonces un doble ocultamiento/discriminación: de las marcas de un pasado ominoso que cuestiona el presente, y de las poblaciones empobrecidas del presente, compelidas a vivir entre las marcas de un pasado que no ocupara un espacio físico ni simbólico en la memoria colectiva. Como sostuvieron Garbero y Liponetzky: “hasta el año 2009, el Colegio Florencio Escardó habitó ese espacio del horror, demostrando claramente que las políticas de olvido quisieron silenciar, borrar u ocultar las marcas del terrorismo de Estado sufrido en nuestro país” (2012:182). Cabe destacar, entonces, que en la Seccional 5ª las políticas del olvido recaerían, en una misma maniobra, sobre los desaparecidos del pasado y los excluidos del presente.

No obstante, más allá de las graves falencias del Estado, en coherencia con el afán de los militantes políticos del pasado, nos interesa poner de manifiesto la potencia de las comunidades marginadas de nuestro tiempo. En esta dirección, destacamos que el proceso que partiera desde el reclamo de edificios para las instituciones escolares hasta la apertura del Espacio para la Memoria Campo de la Ribera, sería íntegramente impulsado por vecinos de la Seccional 5ª. Donde los gobiernos de turno olvidaran o pretendieran olvidar, la comunidad de esta zona recordaría y exigiría recordar.

De acuerdo a Garbero y Liponetzky (2012), en el año 2004 la comunidad circundante comenzaría a reclamar que se construyeran: “espacios dignos para albergar a las instituciones educativas y que el ex CCDTyE pase a ser un espacio de memoria, dándose un proceso de lucha de los vecinos canalizada a través de la Red Social de la 5.ta” (p.182). En consonancia, Delia Galará sostenía que entonces vecinos y autoridades de las escuelas que ocupaban el Campo de la Ribera se unirían en la Red Social de la Quinta, con el apoyo de organismos de Derechos Humanos, especialmente ex-presos políticos. A partir del esfuerzo mancomunado de estos actores, durante el año 2009 comenzarían a funcionar las

nuevas instalaciones del colegio Florencio Escardó, y finalmente en el año 2010 quedaría inaugurado el Espacio para la Memoria. Katrina Salguero Myers destacaba el carácter participativo de este proceso, y Graciela Castro marcaba el conflicto que implicara una gran lucha por la construcción de las escuelas.

De esta manera, la participación activa de la comunidad sería determinante para el traslado de las escuelas del sitio histórico del CCDTyE y su transformación en Espacio para la Memoria. Sin embargo, algunos vecinos expresarían disidencias en relación al empleo de las instalaciones desocupadas. En este sentido, Delia Galará afirmaba que la fundación del Espacio para la Memoria comportó un camino de lucha, de conquista, hasta que la provincia cediera el establecimiento, pero además que a partir de entonces emergería la resistencia de vecinos que pretendieran darle otros usos: “Porque si bien la lucha por las escuelas fue una lucha compartida con los organismos de Derechos Humanos, luego la lucha de abrir el espacio de la memoria es como que entró en contraposición con las necesidades tan urgentes de tantos”.

Según Delia, se daría entonces una discusión sobre la brecha entre los Derechos Humanos de antes y de ahora, plantéandose su discrepancia. Algunos vecinos propondrían que el lugar se utilice como centro cultural o centro vecinal con talleres de oficios: “Y lo que planteábamos los organismos de Derechos Humanos es que sin memoria no podemos avanzar a construir como pueblo, entonces, usemos el espacio como espacio de memoria y promoción de los Derechos Humanos”. Esta puja con ciertos vecinos continuaría hasta la actualidad, aunque de modo progresivo se iría logrando un consenso con los trabajadores del Espacio para la Memoria de que la promoción de los Derechos Humanos tiene que responder a las necesidades actuales de los residentes de la zona. En consecuencia, últimamente nuevas demandas de la comunidad moverían a que se utilicen como aulas para extensión escolar y talleres de oficios algunos salones de un edificio próximo al sitio histórico del Campo Clandestino.

En este aspecto es clarificadora la distinción que introduce Patricia Violi (2010) entre dos tipos muy distintos de lugares de memoria en cuanto a las dinámicas semióticas de reconstrucción del pasado y de producción de sentido. Por una parte, los monumentos o memoriales propiamente dichos construidos *ex novo*, después de un evento dramático, para conmemorar a los caídos en guerra o víctimas de una masacre. Por otra parte, los espacios de memoria que tratan de conservar lugares ya existentes que han sido escenario

de eventos traumáticos, detenciones, estragos, exterminios: “lugares que una comunidad o una nación entera decide preservar del olvido y conservar como monumentos de una verdadera y particular memoria colectiva” (Violi, 2010, p.174). Entre estos se incluiría el caso del Espacio para la Memoria Campo de la Ribera.

En relación a este tipo de lugares se plantearía una tensa discusión en cuanto a la conservación o modificación de los signos de un pasado traumático. Al respecto sostiene Violi (2010) que la restauración: “implica a su vez una reflexión sobre la autenticidad de los signos-huellas del pasado, sobre la legitimidad de su transformación, sobre los sutiles límites entre conservación y falsificación” (p.174). La refacción y mantenimiento de estos espacios pondría en juego una compleja dialéctica entre reconstrucción y destrucción de los signos del pasado. Comportaría un proceso semiótico de relectura e interpretación, una práctica de traducción entre la «realidad» como suponemos que era y como pretendemos que se manifieste en el presente.

En este sentido, los distintos usos del Campo de la Ribera tanto previos como posteriores a la instalación del CCDTyE tornan muy compleja la discusión sobre la medida en que debe ser conservado o modificado. Debido a su funcionamiento como cárcel militar y escuela existirían múltiples actores con intereses creados sobre el predio, que los trabajadores del Espacio para la Memoria tendrían la ardua tarea de congeniar. Delia Galará declaraba que esta polémica no está próxima a saldarse y que no parece que vaya a saldarse nunca. La tensión sería constante porque no se trata únicamente de rescatar el espacio como era en la época del campo de concentración sino de las marcas que conserva de toda su historia: “Hay muchos estratos que tienen que convivir juntos, entonces cada cosa es una discusión”. Además, como mencionamos, la comunidad circundante tendría aún en el presente una fuerte incidencia sobre los usos y adecuaciones del espacio. Al respecto indicaba Delia Galará:

Eso me parece interesante de este espacio, esa heterogeneidad que tiene, que me parece que las cuestiones éticas son eso, es estar cuestionando todo el tiempo, tensionando el límite, es decir, esto que me decían: “Bueno, sacamos la escuela, pero después la trajimos de nuevo”. Porque digamos, no es algo que esté dado de una vez y para siempre, tiene que ver con esas tensiones donde uno va contrastando, poniendo en relación. Decís, bueno, la conservación tal cual, pero hay

una necesidad hoy en día también, e ir viendo cómo lograr que esas dos persistan en cierta medida y puedan coincidir en algún punto. (Entrevista personal)

La conversión del Campo de la Ribera en Espacio para la Memoria tornaría patente entonces la tensión entre la fidelidad a la preservación «tal cual» estuviera dispuesto en el periodo en que fuera escenario de la violencia represiva, y la opción por la adaptación didáctica o heurística, en favor de la función ejemplar de la memoria (Todorov, 2008). En esta ocasión procuramos dar cuenta de los vínculos extramuros de este establecimiento, de las repercusiones de su dinámica interna en la vida del barrio en que se asienta. En consonancia, advertimos que su desempeño como espacio para la memoria se encuentra supeditado a las necesidades de la comunidad circundante. La comunicación con los vecinos en actividades de reflexión, aprendizaje y creación artística, promovería una apropiación del pasado no tanto como una repetición presuntamente fiel a los hechos, sino más bien como una recuperación de su valor ejemplar.

Frente a los usos y abusos oficiales del Centro Clandestino, constatamos las acciones colectivas que movieron a su transformación en un espacio para la memoria. En esta dirección, consideramos que el interés por la apropiación vecinal impulsa a destacar el nivel de análisis de la comunidad local: “El poder de lo local, la trama de relaciones entre las prácticas locales y su vínculo con los ejes del poder central, el peso de los marcos interpretativos locales en dar sentido a los acontecimientos que se recuerdan o silencian” (Del Pino y Jelin, 2003: Prefacio). Entre los marcos macro-sociales de la memoria y los micro-individuales es conveniente considerar una instancia intermedia de elaboración e interpretación de producciones memorísticas. Este es el nivel de las comunidades, de los «allegados» según la expresión de Ricoeur (2013), de todos los vecinos que habitaran en sus inmediaciones y que indirectamente se vieran implicados en los acontecimientos.

Estos se implicarían en la plasmación del Espacio para la Memoria, Promoción y Defensa de los Derechos Humanos Campo de la Ribera. Además, participarían de distintas actividades conmemorativas, de formación laboral y producción artística que la institución brinda actualmente. No obstante, es posible preguntarse sobre las condiciones de un compromiso renovado de los vecinos: ¿En qué medida se dispondrá en nuestros días el Campo de la Ribera como un espacio de encuentro para la comunidad? ¿Su constitución en un dispositivo memorístico, regido por las políticas de memoria oficiales, admitirá la emergencia y persistencia de memorias locales? ¿Qué clase de relaciones se establecerán

con estas memorias particulares, singulares, irreductibles a la memoria global instituida por el Estado?

Preguntarnos por elementos que eluden o alteran el discurso hegemónico, implica poner en cuestión las diversas relaciones de afinidad, tensión o contradicción entre las instituciones centrales y las comunidades periféricas. La producción discursiva y prácticas significantes -semiosis e histéresis, de acuerdo a la distinción de Marc Angenot (2010)- en torno al Espacio de la Memoria Campo de la Ribera se nos presenta como un nodo problemático especialmente fructífero, cuando se trata de indagar la relación fundante entre la conmemoración comunitaria-local y las políticas oficiales tendientes a fijar una memoria social-global.

6.2.3. El tabú de la Dictadura en San Vicente: ¿Los límites psicosociológicos de lo pensable y lo decible?

Otro punto importante respecto a la última dictadura en S.V. gira en torno, en términos de Pêcheux (1978), al recorte del «universo del discurso» enunciado sobre sus efectos, que circunscribe en contraposición una «zona de lo rechazado», todo aquello que podría haber sido dicho y que ha quedado sin manifestarse. La pregunta podría formularse en estos términos: ¿En qué medida los habitantes de la zona desconocían los crímenes de la dictadura y en qué medida no podían poner su saber en palabras? Al respecto, Delia Galará sostenía que es difícil ponerse en contacto con las personas que estuvieran detenidas en el Campo de la Ribera, porque muchas experimentan una contradicción entre la necesidad de hablar y su imposibilidad. De acuerdo a Delia, se trata de “experiencias tan personales que hasta que no las mastican” no pueden expresarlas.

Respecto al público conocimiento de las detenciones clandestinas durante la dictadura, Delia afirmaba que “todos sabíamos que los secuestrados estaban en la Ribera”: quienes militaban políticamente en la zona como también los vecinos que observaban una circulación anormal de helicópteros, camiones y autos, en cuales eventualmente distinguían detenidos golpeados y maniatados. Hasta ese momento el Campo de la Ribera sería una cárcel en que los presos eran legales y podía presentarse el documento para entrar a visitarlos: “En cambio después ya no se podía hacer nada de eso”. En esa época se intentaría organizar una marcha en reclamo por la liberación de los detenidos. Entonces se realizarían reuniones en la Casa de Gobierno de una multisectorial donde participarían

familiares, gremios, partidos políticos, un sector de la Iglesia “para ver qué pasaba en Córdoba, porque era un clima terrible, secuestraban gente todos los días”. En ese momento no se advertiría que la desaparición estaba institucionalizada: “Se pensaba, bueno, los tienen, en algún momento los van a legalizar, los van a liberar, en cambio no, los mataron a todos”. Según Delia a causa del avance de la protesta colectiva durante el mes de febrero de 1972 se daría una pausa en las detenciones y desapariciones. Las fuerzas represivas habrían tenido que «parar la mano» hasta “cuando ya se decide que el golpe va a hacer y tiene fecha, empieza de nuevo y no para más. Todos los compañeros que empiezan a pasar ahí o pasan a La Perla o son asesinados, hay muy pocos liberados”.

Particularmente, respecto al vínculo entre el Campo de la Ribera y los vecinos de las áreas circundantes, Delia sostenía que estos experimentaron como una irrupción su conversión en Centro de Clandestino. Según la entrevistada la guerrilla, la «subversión», los compañeros militantes políticos desaparecidos serían un mojón que siempre molesta en la sociedad. El Campo de la Ribera molestaría hoy como espacio de memoria y antes habría molestado como centro clandestino: “Molesta porque son muertes de las que uno se tiene que hacer cargo como sociedad. Porque no dijo nada, porque vio y no habló, porque aún ahora tiene miedo y no habla, porque como sociedad permitimos que se hiciera”. En el presente la situación se repetiría cuando se estigmatiza a inmigrantes de países limítrofes sosteniendo la necesidad de deportarlos. Para Delia esto pasaría con recurrencia a lo largo de la historia: “Son cosas de las que uno no se quiere hacer cargo por lo tanto las borra, entonces es más fácil echar la culpa”. En consecuencia, circularía entre algunos residentes de la zona la idea de que por culpa de los «subversivos» los militares no los dejaron pasar más al río ni les dieron más alimentos. Sería entonces complicado ampliar la perspectiva y transformar la interpretación de esos sucesos, lo que supondría la mencionada tensión con algunos vecinos. Para los empleados del Espacio para la Memoria, este trabajo de memoria comportaría una ardua lucha: “Porque era revertir todo ese proceso de olvido y borrón y cuenta nueva, nos reconciliemos y hagamos de cuenta que acá no pasó nada cuando a vos te falta tu hijo, tu nieto y no sabés qué les pasó”.

Para visibilizar los efectos de la dictadura militar en la zona investigadores de esta institución confeccionarían el *Mapa Virtual Territorios de la Memoria* (2018), en donde se indican sitios de detención, asesinato o desaparición de personas que vivían, transitaban, trabajaban, estudiaban, militaban o que tuvieron una interrelación con el barrio en algún

momento de su vida. Mediante este mapa el Espacio para la Memoria se propondría poner en entredicho la denegación «No, a mí no me pasó nada». Esta expresión de sentido común contrasta con la evidencia que los usuarios visualizan en el plano de la zona, reconociendo a vecinos cuyo paradero desconocían y que fueron secuestrados por la dictadura.

En el plano se puede observar que las víctimas en la Seccional 5ª pertenecen a todos los grupos etarios: bebés apropiados, entre los asesinados aparecen niños, jóvenes en la mayoría de los casos y algunos adultos mayores. Estos tenían diversas ocupaciones: estudiantes secundarios y universitarios, militantes políticos, gremialistas, sacerdotes, profesionales de distintos rubros: médicos, psicólogos, contadores, obreros industriales, periodistas, artistas, etc. En este mapa también se reseñan los lugares en que las víctimas residían, trabajaban, participaban y donde fueran secuestradas o asesinadas. Entre estas locaciones se encuentran áreas marginadas como Villa La Maternidad, Acosta, Altamira, Maldonado, Empalme, pero la mayoría de los casos se concentran en S.V. Al respecto, Delia Galará advertía que muchos compañeros militantes políticos y sociales vivían en este barrio durante la década de 1970, posiblemente porque pertenecían a estratos sociales medios o bajos, y porque este enclave permitía la realización de reuniones que pasaban desapercibidas dentro de una zona populosa.

En cuanto al Campo de la Ribera, Julio Castellanos recordaba que amigos suyos estuvieron detenidos en el CCDTyE, y algunos fueron desaparecidos. Este espacio sería una presencia horrorosa para los residentes de Maldonado, con circulación permanente de militares: “Era un barrio donde la represión y la ferocidad se dio muy patente, se vivió con mucho miedo puertas adentro”. Si bien se dio en todos lados, Castellanos destacaba que en sectores tan populares como el área aledaña al cementerio la represión sería más implacable: “Efectivamente había gente que era mal vista, era invisibilizada, era reprimida, era desaparecida, fue una barbaridad”. Personalmente, relataba haber presenciado con espanto un camión del ejército que transportaba detenidos golpeados. Además, destacaba el oprobio de las fosas comunes del Cementerio S.V.

Este entrevistado declaraba que en esa época se llevaban adelante importantes actividades de participación en la zona, con militantes políticos y grupos cristianos que sostenían comedores comunitarios: “Lugares donde la gente se podía mirar, pero todo eso los militares los destrozaron rápidamente”. En sintonía, recordaba que clausuraron bailes populares y en ocasiones detenían a sus asistentes. En contraste, Castellanos recuperaba

el teatro de Miguel Iriarte, especialmente con *San Vicente Superstar* como una nota cultural interesante que eludiera la censura de la dictadura: “Que fue curioso, se dio un espacio conceptual de unión, un lugar de reunión, un lugar no físico sino un lugar mental de reunión que logró Miguel con el Teatro Popular”. No obstante, cuando entrevistamos a Iriarte, este evadió responder sobre su experiencia de la dictadura, refiriendo que en esa época la pasó muy mal y perdió mucha gente querida, aunque nunca lo manifestara públicamente.

Respecto a la represión en Villa La Maternidad, Ricardo Bustamante declaraba que en esta área no sería muy notoria y que no conocía de ningún vecino desaparecido por los militares. Ricardo manifestaba que, aunque el gobierno de facto ocasionara un desastre, un genocidio, en la Villa sería un periodo tranquilo, según su entendimiento debido a que sus residentes eran todos de condición «muy humilde» y porque «no había gente metida en nada, entonces dentro de todo zafamos». Sin embargo, relataba que durante esa época tenía unos 13 o 14 años y que cuando con otros chicos veían pasar un camión del ejército sentían mucho miedo. Además, afirmaba que, aunque no conociera a víctimas de La Maternidad, en el colindante barrio obrero de Kronfuss hubo vecinos que desaparecieron porque militaban, eran montoneros o estaban organizados y luchaban.

Delia Galará contradecía en parte este testimonio, sosteniendo que desde el Espacio para la Memoria identificaron un desaparecido de la Villa. Esta refería respecto a la frecuente ignorancia de los crímenes de la dictadura: “Me parece que hay un desconocimiento que también es un desconocimiento que teníamos todos”. Por lo que habrían podido reconstruir con el equipo de investigadores sobre la Seccional 5ª y sus inmediaciones, en un principio la represión comenzaría en gente que tenía participación sindical, política, o estudiantes universitarios que tenían exposición pública, pero después se extendería a otros sectores sociales: “Primero empieza la concentración en los núcleos urbanos medios y después se va a la periferia”. En consecuencia, en esta zona la represión comenzaría en el área central y barrios como Kronfuss, de clase media, y se expandiría luego hacia Villa La Maternidad y la Bajada Pucará.

En cuanto al desconocimiento de los crímenes de lesa humanidad, en el artículo “El signo Malvinas en San Vicente: anclaje pedagógico de la comunidad nacional en la comunidad barrial” (2018), dimos cuenta de las restricciones y manipulaciones de la información operadas por los medios masivos de comunicación respecto al accionar de la dictadura. De acuerdo a testimonios recogidos en ese trabajo de investigación, la sociedad

civil sería generalmente marginada de las decisiones y medidas del gobierno, tomando conciencia de estas recién con el retorno de la democracia. Incluso dentro de las fuerzas militares cierta información sería reservada a los mandos medios y superiores.

En consonancia, Miguel Ángel Quevedo, profesor del IPEM N° 64 Malvinas Argentinas de S.V. conscripto durante la Guerra de Malvinas, declaraba que como soldados acuartelados: «el silencio fue para nosotros lo número uno». En este sentido, mantuvimos que: “Por efecto del control informativo dispuesto por la dictadura, puede considerarse al acuartelamiento como un paradigma de la desinformación o distorsión de la información que recaía sobre el conjunto de la sociedad argentina” (2018, p.191). Liliana Murua, directora de esta escuela, sostenía que la condición excepcional de la última dictadura es que la violencia fue organizada por las instituciones: “El Estado, siempre digo, que es el que nos tiene que cuidar, el que nos tiene que garantizar los derechos, fue el que vulneró los derechos”. No obstante, advertía también sobre la implicación de civiles en el proceso militar, estimando importante reconocer nuestra propia responsabilidad como ciudadanos en la legitimación de sus acciones.

De acuerdo a Delia Galará, las prácticas abusivas de las fuerzas armadas serían constantes con algunas mutaciones en la historia argentina. No obstante, lo específico de la última dictadura consistiría en la aplicación sistemática del terrorismo de Estado: “Entonces el problema es ese, cuando el Estado como Estado se hace cargo de esa represión y la avala y le pone el sello de que todo está bien”. En consecuencia, la situación de indefensión sería generalizada, porque entonces no habría a quien recurrir por ayuda, por un reclamo o denuncia. “¿Ahí dónde te ibas a ir, si todo era parte de lo mismo? Si Menéndez hizo esa pirámide donde él estaba arriba y ahí estaba: Policía Federal, Policía Militar, Aeronáutica, Gendarmería, todas las instituciones públicas”. Todos los estamentos del Estado y las instituciones de la sociedad civil, el Poder Ejecutivo y la Iglesia Católica, formarían parte del aparato represivo. Incluso los periodistas que publicaban artículos críticos de la dictadura, o los abogados que denunciaban sus crímenes o simplemente solicitaban un *habeas corpus* eran desaparecidos. De manera consecuente, para Delia Galará es responsabilidad de la ciudadanía comprometerse para que el terrorismo de Estado nunca vuelva a repetirse.

En esta dirección, en la entrevista grupal que mantuvimos con la Red de Vecinos, Graciela Castro sostenía que desde el Centro Cultural de S.V., durante los años 2003-2004,

en conjunto con un grupo de vecinos realizaron un trabajo de promoción de los Derechos Humanos, proyectando documentales producidos por el Equipo Argentino de Antropología Forense en todas las escuelas de la zona. En esa ocasión articularían además con empleados del Espacio para la Memoria Campo de la Ribera y con la Red Social de la Quinta. Con el propósito de visibilizar los crímenes de la dictadura e impulsar un trabajo de memoria crítico y reflexivo sobre sus secuelas en la Seccional 5ª, la Red de Vecinos organizaría también un recorrido alternativo de las visitas guiadas cuya última parada sería el Campo de la Ribera.

Por su parte, Cristina Vázquez afirmaba que en S.V. vivieron numerosos actores importantes dentro de la política de la década de 1970, muchos de los cuales fueron reprimidos y desaparecidos, aunque la gente del barrio lo no sabía. Sostenía que recién en los últimos años fue posible que el conjunto de la sociedad comience a identificar a los desaparecidos de la zona: “Pero quienes militamos políticamente en esa época supimos quiénes eran, la gente de S.V. no sabía quiénes eran. Eran todos de S.V., muchísima cantidad de gente. Más de la que la gente creía que había”. Particularmente, mencionaba que era compañera de militancia y amiga de un secuestrado del que nunca se conoció el paradero: el Tucho Ceballo, “que era hijo de un carnicero de acá del barrio”. Según la entrevistada, existía entonces una fuerte participación política en la zona, específicamente en su caso, con adoctrinamiento en unidades básicas dentro de la Juventud Peronista, realizando voluntariados en el Hospital de Niños y en una clínica de meretrices. De acuerdo a Cristina, ella estaría un poco más informada sobre el accionar de la dictadura porque en 1973 comenzó a trabajar en el área de Prensa y Difusión en la Casa de Gobierno de Córdoba. No obstante, sobre los crímenes perpetrados en el Campo de la Ribera, afirmaba que no sabía «absolutamente nada».

Personalmente, Cristina Vázquez declaraba que su experiencia durante el gobierno de facto fue “bastante fea, con mucha angustia, fueron tres o cuatro años terribles”. Evocaba que el 24 de Marzo de 1976 cuando viajaba para trabajar en colectivo, entrando al centro de la ciudad se toparía con tanques de guerra en medio de la calle. En esa situación recordaba que sintió mucho miedo, un frío terrible. De inmediato volvería a su casa: “Yo tenía un baúl gris con unas manijas que eran unas correas muy gruesas con todos los libros de Perón, las revistas, un montón de cosas, y le pedí a mi papá hiciera un pozo en el patio y las enterrara”. Rememorando el día del golpe de Estado, refería «se me pone la piel de

gallina». De regreso en el trabajo, Cristina relataba la ominosa presencia de un jefe militar: “Y llegué a mi oficina y vi el monstruo, a través del vidrio yo veía una cosa enorme que se movía... ¡Vi el monstruo ese día!”.

Esta denominación de los militares como monstruos, como inhumanos y en un extremo inenarrables, es homologable al modo de aludirlos de Delia Galará. Al referirse a los crímenes que cometieran los militares los designaba con el pronombre de la tercera persona: “Yo cuando digo «ellos» son los que no quiero nombrar, son «ellos» (extiende un brazo como poniendo distancia): los asesinos, torturadores”. Dicho pronombre según Barthes (2014) corresponde a la no-persona, que reduce, objetiva y anula al sujeto. En consecuencia, la dificultad para designar a sus agentes sería uno de los obstáculos para enunciar los crímenes de la dictadura. Al respecto, Graciela Castro advertía que uno de los objetivos principales de orden psicosociológico de la represión sería instalar o imponer el miedo para que la población enmudezca, “que la gente no pueda hablar”.

La violencia represiva experimentada efectivamente o el temor ante su expectativa tendrían secuelas traumáticas. Según Michèle Leclerc-Olive (2009), en estas experiencias catastróficas: “el acontecimiento puede resultar traumático al punto de perturbar la relación con el presente cotidiano, llegando incluso a impedir la formación misma del relato” (p.2). De acuerdo a Freud (1992c) comportarían un «trauma» excitaciones externas que poseen fuerza suficiente para perforar la protección antiestímulo del organismo, compeliendo un trabajo incesante del aparato psíquico para ligar su carga energética. En ciertas experiencias extremas, el apronte energético mantendría su carácter actual y externo, presentándose los efectos traumáticos insistentemente como «el eterno retorno de lo mismo». Esta reproducción de lo acontecido comportaría un intento del aparato psíquico por manipular activamente lo que tuviera que experimentar de manera pasiva. Este mecanismo se denominaría «compulsión de repetición».

Según Freud (1991d) cuando no se puede recordar se repite: sólo mediante el análisis de las resistencias que opone esa compulsión se podría elaborar el recuerdo o reelaborar lo recordado. En este proceso que consiste en un «trabajo de memoria» se iría ligando con representaciones palabras el apronte energético traumático. Así, para Leclerc-Olive (2009) la disonancia cognitiva y afectiva que introducen ciertos acontecimientos tajantes movería a narrarlos con insistencia: “es de hecho su discrepancia nunca totalmente reducida, la que empuja a la persona a relatarlos (¿nuevamente?), esperando obtener a

través de estos encuentros (con el narratario) un dominio simbólico mayor sobre lo que ha sido su vida” (p.13).

Luego, en los entrevistados que por su edad no habían experimentado directamente la dictadura, registramos un discurso más fluido y estrategias específicas para reconstruir las condiciones de esa época. Advertimos así la distancia entre una memoria traumática de protagonistas o testigos, y su reconstrucción *a posteriori* o «postmemoria»: “Esa memoria que transmite consecuencias e implicaciones para el tiempo presente de las generaciones que no fueron testigos directos de eventos pasados” (Contreras Lorenzini, 2017, p.324, traducción propia). Este proceso implicaría un espacio trans-generacional de rememoración por el que integrantes de las nuevas generaciones adoptan una postura retrospectiva de testigo. En los entrevistados que no vivieran la última dictadura aparece el discurso referido de vecinos que vieron y contaron, o de la experiencia de familiares próximos.

En el caso de Desirée D’Amico, relataba que, indagando a su familia al respecto, “ellos decían que sí se sabía, pero nadie se animaba a hablar”. De esta manera averiguaría sobre un desaparecido de la zona: “Yo le conté a mi papá, y mi papá me dice: «Sí, ellos vivían al frente de la casa nuestra, y se lo llevaron». De hecho, después mi mamá me dice: «Sí, a donde vivían las chicas Rovello»”. De acuerdo a Desirée, el grado de conocimiento sobre lo que sucedía dependía del ámbito de inserción de cada persona. Especialmente estaba en relación con el trabajo que se desempeñaba y con las redes de vinculación entre vecinos. En su familia, accedían a más información un tío que trabajaba en las IAME de la Aeronáutica donde tenía compañeros organizados y su madre que tenía una peluquería, porque “en la peluquería se cuentan muchas cosas, circulan muchas cosas”. No obstante, esta información permanecería restringida en el entorno del barrio, sin adquirir conocimiento público.

En el plano nacional, con la restauración democrática las luchas en torno al reconocimiento oficial político-jurídico de los crímenes perpetrados, formarían un foco de atracción del interés general hacia los relatos de las víctimas, victimarios y testigos directos. En consecuencia, quedaría relegado el murmullo de las comunidades que experimentarían a diario los «efectos colaterales» de la violencia represiva. A pesar de su desatención por parte del discurso hegemónico, los relatos de los testigos cotidianos y víctimas indirectas del accionar del terrorismo de Estado sobrevivirían circulando por otros canales: “Excluidas del registro oficial, estas memorias habitan otros espacios, toman otras formas, circulando

como anécdotas o leyendas, guardadas como secretos familiares, quedando a veces fuera del orden de lo decible, conformando miedos o inconclusos silencios” (Marchetti, 2010, p.23). De modo específico, respecto a los crímenes cometidos en el Campo de la Ribera, en los testimonios de los residentes de sus inmediaciones puede apreciarse, por un lado, cómo la memoria individual se construye por recurso a la memoria de los allegados, “esa gente que cuenta para nosotros y para quien contamos nosotros”, diría Paul Ricoeur (2003, p.171), en remisión a lo que cuentan parientes o vecinos, y por el otro, cómo las marcas en la materia significativa disponen una gran productividad imaginaria, que decanta en nuevos recuerdos y relatos sobre lo acontecido.

Esta concurrencia entre relatos referidos y marcas significantes se pone de manifiesto en una entrevista realizada por Florencia Marchetti (2010) a ex-alumnos del IPEM N°133 Florencio Escardó. En esta entrevista, un alumno contaba que se enteró de que el establecimiento antes era un centro clandestino porque se lo comentó su abuelo, pero como todavía era chico no le había dado importancia. Con el tiempo, cuando los vecinos empezaran a reclamar el traslado de la escuela comenzaría a preguntarse por su antigua función: “quería saber qué había pasado y qué no había pasado”. Recordaba que con sus compañeros pensaban que los desaparecidos estaban enterrados debajo de las aulas. Además, rumoreaban que a la noche aparecían fantasmas y se escuchaban ruidos y gritos, “pero nosotros no sabíamos si creer o no creer porque no habíamos estado en ese momento”. Sin embargo, esos relatos les inducían miedo.

En la misma entrevista, otro alumno refería que esas apariciones se daban en los baños, que funcionaran como calabozos, área que denominaban los «aislados»: estos tenían pequeños orificios por donde los alumnos espiaban el patio. Recordaba además que cuando empezó el primer año aún no se modificaba el edificio de la escuela, y que como se veían soldaduras de barrotes sobrepintadas de blanco, una preceptora les dijo: «no tengan miedo que no pasa nada, no va a salir ni un muerto, ni nada».

En estas condiciones, el hermetismo sobre lo acontecido, con la consecuente imposibilidad de elaborarlo racionalmente, dispondría una proliferación de relatos míticos. Así, Delia Galará relataba respecto a los estudiantes de esta escuela y la comunidad de las inmediaciones del CCDTyE:

Ellos habían convivido con todas esas historias, por más que eran chicos, porque sus padres o las vivieron o les relataron, les contaron. Tal es así que aún ahora los vecinos se hacen las seis de la tarde y no quieren estar más acá, porque empiezan, hay todo un mito viste, de que se escuchan las cadenas: “¿Usted escuchó los pasos?” (murmura), te dicen, yo les respondo “No, yo no me hago problema, si son compañeros, son amigos, son buenos, entonces por más que estén no me molestan”. Pero hay todas esas cosas, porque no se hablaba, no se podía hablar de eso y quedó como todo mito, digamos, que se va tejiendo, se va agrandando, uno llega un momento que no sabe más qué es realidad, qué es fantasía, pero que te influye y por dentro te marca. (Entrevista personal)

Buscando incluir estos relatos de vecinos que experimentaron indirectamente la violencia represiva, como también la «postmemoria» de las nuevas generaciones, las muestras y actividades del Espacio para la Memoria estarían enfocadas en la dictadura, pero con una mirada íntegra de sus efectos sobre toda la población. En esta línea, Delia Galará sostenía que el gobierno militar no repercutiría exclusivamente en una población específica, sino que «El golpe nos golpeó a todos», porque todos estamos viviendo sus secuelas continuamente en la vida cotidiana. Entonces, buscar dar respuestas mediante la promoción de Derechos Humanos a necesidades específicas del presente, “es lo mismo que hicieron nuestros compañeros en su momento, y que hoy uno intenta hacer desde otro lado, con otras opciones”. En esa época la sublevación estaría justificada por las constantes interrupciones militares a los gobiernos surgidos de las urnas, “en ese momento donde la democracia era una utopía”. En la actualidad en cambio se asumirían opciones menos disruptivas, a partir de la «construcción de ciudadanía» que fortalezca un país democrático.

No obstante, de acuerdo a Delia, los procesos históricos tendrían un hilo conductor: “Los poderosos eligen un enemigo, y centran el foco en ese enemigo, llámese quien sea, mapuche, paraguayo, subversivo, negro”. Esta maniobra tendría por objeto desviarnos del rumbo que debemos darnos colectivamente. Sería nuestra responsabilidad no permitir que eso suceda y seguir construyendo desde otro lado. En nuestro auxilio, la función del proceso de memoria consistiría en aprender del pasado para no caer en los mismos errores: “por eso intentamos que la memoria sirva como eje para no repetir la historia”.

La memoria implicaría una capacidad reflexiva que permite revisar y corregir nuestro curso de acción. En consecuencia, el trabajo de memoria otorgaría sentido a la

historia. Según Delia, lo que la historia anota como acontecido no se podría «trasladar automáticamente», porque como las circunstancias son distintas con certeza se cometerían errores. Pero tampoco podría dejarse de lado el conocimiento histórico, porque sin este no existe aprendizaje posible y las tragedias del pasado no sirven para nada: “O sea, ahí te preguntás ¿para qué todo eso, qué sentido tiene? Cuando no lo estudiás, lo indagás, lo tratás de desmenuzar un poquito”.

El trabajo de memoria comportaría también una disposición a identificarse con otros y cuestionarse uno mismo a la luz de la comparación, como efecto del mecanismo que denominamos «interpelación analógica». Con ese cometido, en el Espacio para la Memoria apelarían a «golpes bajos» como mencionar que un desaparecido era apenas un adolescente de 17 años, para que eso choque a los visitantes y se digan: «Oh, cuando yo tenía esa edad...». En esta dirección, Delia desestimaba las disputas sobre el número exacto de desaparecidos y las comparaciones según cuales ciertas situaciones traumáticas o genocidios son más lamentables que otras: “Esa visión tan terrible, es como si a veces se quisiera mensurar cosas que no tienen mensura”. Como el número exacto de las víctimas de la dictadura, tampoco se podría mensurar el dolor, el aislamiento o la tortura.

Para Delia las pretensiones de distinción y exclusividad serían inconducentes. Cuando se afirma: “No, esto fue lo más horroroso y trágico que pasó en la historia del mundo”. Contrariamente, podría encontrarse situaciones semejantes actualmente en Siria o Palestina y en la época de la última dictadura argentina en la Guerra de Malvinas. La entrevistada, que estuviera ocho años detenida como presa política durante el proceso militar, sostenía que empatizaba con conscriptos de esa guerra, aunque sólo durara tres meses. La situación sería análoga porque «te marca de una forma que es exactamente lo mismo». El estado de indefensión, el sufrimiento físico, el hambre, el frío, las torturas «hermanan» a quienes los experimentaran: “Entonces no importa ni la cantidad, ni el cómo, ni el cuándo, ni el dónde, sino qué es lo que te pasa. Entonces vos ahí me parece que es cuando te podés identificar con el otro”. Esa capacidad de sentir empatía y reconocerse en otros permitiría solidarizarse ante las injusticias que sufren en el presente.

Por lo que puede inferirse de las entrevistas realizadas, el universo de discurso sobre los efectos de la última dictadura militar en S.V. estaría restringido por distintos condicionamientos psicosociológicos: el miedo a represalias, el sentimiento de culpa por complicidades o negligencias, las secuelas traumáticas efectivas de la violencia represiva

o su expectativa. Especialmente, la perversión del terrorismo de Estado, cuando el otro que debe proveer y cuidar es quien rapta, tortura y asesina. En condiciones de persecución sistemática no restarían instituciones a las cuales dirigir la palabra, perdiendo el sentido formular una demanda o una queja. Además, la atrocidad de los crímenes dificultaría la nominación de los actores implicados: las víctimas, con su estatuto indefinido de desaparecidos, y los victimarios, que se diluyen en la no-persona, en lo inhumano.

En ese periodo el hermetismo, que impedía la elaboración racional de lo vivido, induciría una profusa producción imaginaria. Como corolario, los crímenes de la dictadura y sus secuelas en la comunidad, quedarían reducidos a relatos mitológicos, a leyendas de fantasmas. Únicamente mediante un riguroso trabajo de memoria que pone en palabras, elabora, analiza y critica la experiencia del gobierno de facto, podríamos evitar caer en ciertas trampas que nos tienden los poderes hegemónicos: confundir al otro con el enemigo, convertir al diferente en un chivo expiatorio. La comunidad no se reduciría así a una identidad resguardada por mecanismos inmunitarios, sino que se fundaría en la *imitatio affectuum* de Spinoza, en la percepción de similitudes en la diferencia y en la tolerancia y valorización de la alteridad. La empatía, la identificación recíproca con el otro, permitirían solidarizarse con su sufrimiento. Sólo la actualización de la historia en manos de la memoria habilitaría este proceso de justicia.

7. La comunidad narrada en dos relatos: *San Vicente Superstar* y *Cordobeses/as del Bicentenario*

La comunidad es narrada incesantemente, el *cum-munus* es objeto de relatos inscriptos en diversos soportes materiales, conforme a distintas prescripciones genéricas, e.g., conversaciones cotidianas, crónicas históricas o periodísticas, leyendas fantásticas, cuentos, novelas, obras teatrales, filmaciones documentales o ficcionales. Estos relatos recrean desde múltiples ángulos las vicisitudes de la vida en común y, asimismo, retratan a los vecinos que son sus protagonistas. Los personajes construidos por tales relatos construyen a su vez lo común: interactúan constantemente, se comunican por medios heterogéneos, se transfieren de manera recíproca objetos y afectos.

La comunidad aparece como producto de esta participación, de esta acción conjunta. Es compuesta en la narración como una articulación polisémica de acciones, enigmas, semas, símbolos, referencias culturales y pasiones. La comunidad es narrada como un texto, se confecciona como un entramado o una retícula. Inversamente, al mismo tiempo, produce el relato que la toma por objeto. El relato es producto de la enunciación individual o colectiva de los miembros de la comunidad. Como el texto, la comunidad es correlativamente plasmación y potencia, producto y productividad. Los testimonios de los vecinos construyen el barrio en el que viven. La narración comporta la rememoración de la vida en común, y los recuerdos de lo convivido son la materia del relato. Por último, es la comunidad, considerada en un sentido amplio, el canon con que se evalúa la veracidad o autenticidad del relato producido por cada comunidad determinada. La comunidad se dice de varias maneras: actúa de modo simultáneo como productividad semiótica, objeto inmediato e interpretante final del relato.

En este capítulo analizamos dos relatos inscriptos en diferentes materialidades y adscriptos a distintos géneros discursivos: la obra de teatro *San Vicente Superstar*, escrita por Miguel Iriarte, y el capítulo dedicado a este barrio de la serie documental *Cordobeses y Cordobesas del Bicentenario*²⁴, dirigida por Sergio Schmucler. Primero, nos proponemos dar cuenta de la construcción narrativa de la comunidad de S.V. en ambos relatos, para en seguida problematizar sus adscripciones genéricas, tomando en consideración la sanción

²⁴ Ciclo de cinco capítulos, cada uno dedicado a un barrio de la Ciudad de Córdoba (Güemes, Alberdi, Villa El Libertador, San Vicente, Yofre), emitido por el Canal 10 de una UNC en el año 2010.

comunitaria como criterio de distinción de la verdad o falsedad, realidad o ficción de los sucesos relatados.

7.1. La construcción narrativa de la comunidad sanvicentina: códigos, personajes, comunicación y rememoración

En este apartado nos proponemos dar cuenta de nuestro análisis de la construcción narrativa de la comunidad de S.V. en la inmanencia de los dos relatos analizados: el guión de la obra *San Vicente Superstar*, y el capítulo dedicado a este barrio en la serie documental *Cordobeses/as del Bicentenario*. Con este propósito, procuramos conceptualizar y ejemplificar ciertos mecanismos y componentes que estructuran su narración, examinamos la caracterización de sus personajes, la comunicación narrativa que progresivamente configura sus vínculos y reparamos en algunos fenómenos de orden temporal que constituyen una determinada memoria del barrio.

En cuanto a las estrategias metodológicas y herramientas teóricas empleadas, en primer lugar, procedimos a una descomposición pormenorizada de ambos relatos dividiéndolos por escenas. Dentro de cada una de estas, nuestra unidad de lectura consistió en lexías que fragmentan el relato de una manera arbitraria al nivel de la denotación, pero coherente respecto a las connotaciones registradas²⁵. Entre estas connotaciones distinguimos, al decir de Barthes en *S/Z*, los surcos de distintos códigos (hermenéutico, proairético, sémico, simbólico y referencial-cultural), que en sus traslapes dan al relato una impresión de vida y movimiento «natural», como una trama de muaré. Además, caracterizamos los personajes como entidades vacías, «de papel», que van tomando cuerpo a medida son colmadas por diversos semas a lo largo del proceso enunciativo.

Nos ocupamos también de la comunicación narrativa, con las distintas líneas de destino de sus mensajes, y sus diversas adscripciones genéricas. Buscamos así mismo hacer aparecer en la sintaxis narrativa, en términos de Greimas, el esquema general de la comunicación (R-O-D) que regula los intercambios entre los actantes del relato. Sumada a la transferencia de objetos de valor, nos dispusimos a registrar la comunicación de las pasiones, es decir, las afectaciones que manifiestan los personajes. Por último, apuntamos las determinaciones de orden, duración, frecuencia y modo, clarificadas por Genette, ahí

²⁵ Ver Decalaje y análisis textual de *San Vicente Superstar* y *Cordobeses y Cordobesas del Bicentenario*, Anexo G.

donde permiten tomar el hilo diegético y retomarlo en los casos, a los que prestamos particular atención, en los que la narración recurre a la memoria o a la anticipación de un futuro para mostrar una imagen de la comunidad de S.V.

7.1.1. Despliegue narrativo y entretejido de códigos

Partimos de las consideraciones de Roland Barthes en su *Introduction à l'analyse structurale des récits* (1966) donde declara: "Innumerables son los relatos del mundo. Existe de entrada una variedad prodigiosa de géneros, ellos mismos distribuidos entre sustancias diferentes" (p.1, traducción propia). El análisis estructural procuraría reconstruir el sistema implícito de unidades y de reglas que permiten componer cada relato. A pesar de sus diferencias, de acuerdo a Barthes (1966), "una misma organización formal regla verosímilmente todos los sistemas semióticos, cualesquiera sean en estos las sustancias y las dimensiones" (p.3, traducción propia). Por su parte, en sus escritos *En torno al sentido* (1973) Greimas afirma que la lingüística ha debido admitir que las estructuras narrativas operan en manifestaciones de sentido más allá de las lenguas naturales, por ejemplo, en los lenguajes cinematográfico y onírico, en la pintura figurativa o no figurativa, etc. Esto supondría la distinción entre un nivel inmanente de descripción y análisis, que compondría una columna vertebral única que sirve de enclave y de arquitectura a la narratividad, previamente a su manifestación, y "un *nivel aparente* de la narración, en el cual las diversas manifestaciones narrativas se pliegan a las exigencias específicas de las sustancias lingüísticas que les sirven de soporte de expresión" (Greimas, 1973, p.186).

Esta identificación de una gramática semiótica común a todos los relatos nos autoriza a examinar conjuntamente una obra de teatro y una filmación documental. En el caso de la obra de teatro, esbozando una breve sinopsis, se centra en la trágica historia de una infidelidad. Lidia, mujer de Mario, el protagonista, entabla una relación con Tono, un joven futbolista de Los Andes. Entre el momento en que el relato nos insinúa esta historia de amor clandestina, y el momento en que Mario descubre y asesina a ambos amantes, se suceden una serie de escenas con monólogos y diálogos de personajes secundarios que nos retratan la atmósfera, personalidades y eventos en S.V. durante las décadas de 1970-1980. En relación al documental, se trata de un registro audiovisual de variadas locaciones, con entrevistas a vecinos que testimonian sobre la historia del barrio, la vida cotidiana, el trabajo, las escuelas, los cursos y las organizaciones comunitarias que se asientan en su territorio en épocas recientes.

Para el análisis de estas narraciones, siguiendo a Barthes (1966), diferenciamos distintos niveles en la descripción del relato. Si bien cada uno de estos puede ser objeto de un examen independiente, ninguno por sí solo podría producir sentido, sino que toda unidad que pertenece a un nivel sólo obtendría sentido cuando se integra en un nivel más comprensivo. La teoría de los niveles comporta dos tipos de relaciones: distribucionales, cuando las relaciones se sitúan en un mismo nivel, e integrativas, si se toman de un nivel a otro. Desde este enfoque, comprender un relato no sólo consiste en seguir el despliegue de la historia, es también reconocer sus estadios, proyectar los encadenamientos del hilo narrativo de un nivel al otro. Leer o escuchar un relato es reconocer que “el sentido no está «al final» del relato, él lo atraviesa” (Barthes, R., 1966, p.6, traducción propia).

Barthes (1966) distingue en la obra narrativa tres niveles de descripción: funciones, acciones y narración. Estos tres niveles se ligarían entre sí mediante una integración progresiva: una función sólo tiene sentido en la medida que forma parte de la acción general de un actante, y luego, esta acción recibe su sentido a causa de que es narrada, envuelta en un discurso que tiene sus propios códigos. Respecto al primer nivel, constituiría una unidad funcional cada segmento de la historia que se presenta como término de una correlación. Es un germen que siembra el relato de un elemento que morirá, o dará sus frutos más allá, sobre otro nivel. Las funciones podrían ser representadas por unidades superiores a la frase, desde un conjunto de frases hasta la obra completa, como también inferiores a la frase, e. g., el sintagma, las palabras, ciertos elementos de las palabras. En consecuencia, podrían distinguirse dos grandes clases de funciones: distribucionales e integrativas.

Las primeras corresponden a las descritas por Propp, para las cuales Barthes (1966) reserva el nombre de «funciones»; por instancia, descolgar un teléfono tiene por correlato el momento en que se lo volverá a colgar. La segunda clase de unidades, de carácter integrativo, comportaría todos los «indicios»; unidades que reenvían a un concepto, indicios caracteriales concernientes a los personajes, informaciones relativas a sus identidades, notaciones de atmósfera. Estos indicios serían unidades integrativas, cuya su utilidad se devela al pasar a un nivel más comprensivo: a las acciones de los personajes o a la narración. En cuanto a las funciones, algunas de sus unidades constituirían las auténticas bisagras del sentido, mientras que las otras no harían más que llenar el espacio narrativo

que separa esas unidades claves: las primeras son denominadas por Barthes funciones cardinales o núcleos, y las segundas catálisis, en alusión a su carácter completo.

Las funciones cardinales serían los momentos de riesgo del relato: entre estos puntos bisagra, de alternativa, de «libertad de sentido», las catálisis tenderían zonas de seguridad, de descanso. Sin embargo, estas cumplirían siempre una función discursiva: una catálisis acelera, retrasa, relanza, resume, anticipa e incluso desvía el discurso. Así, en *San Vicente Superstar* encontramos que la línea diegética del drama de Mario, el protagonista, es puesta en suspenso con la intervención de otros personajes. Las escenas en que estos personajes secundarios toman la palabra catalizan el encadenamiento de la historia del protagonista: Doña Dominga, la madre de Mario lo presagia o anticipa, Don Zanón el «poeta» lo desvía, Teresa la «solterona» lo resume.

Respecto a los indicios, clases integrativas, sus unidades sólo podrían ser saturadas a nivel de los personajes y de la narración. No obstante, como referimos previamente, podrían distinguirse: “los indicios propiamente dichos, que reenvían a un carácter, a un sentimiento, a una atmósfera (por ejemplo la sospecha), a una filosofía, y las informaciones, que sirven para identificar, para situar en el tiempo y en el espacio” (Barthes, 1966, p.10, traducción propia). Así, en *Cordobeses/as del Bicentenario* reconocimos indicios que nos permiten reconstruir el carácter, la idiosincrasia y el modo de vida de los participantes. Registramos también en menor medida informaciones que nos permiten localizar temporo-espacialmente la enunciación en la Seccional 5ª de la Ciudad de Córdoba en la actualidad, y los testimonios referentes a épocas previas: el Corso Revolucionario de 1932, la fundación de la comparsa Los Zorzales de Maldonado en 1993, los orígenes de la Red de Vecinos de S.V. durante la crisis nacional en 2001.

De acuerdo a Barthes, las catálisis, los indicios e informaciones tienen el rasgo común de ser expansiones respecto a los núcleos que dotan de una armadura lógica al relato. En consecuencia, se reconoce una sintaxis funcional, una gramática según la cual las unidades se encadenan entre ellas a lo largo del sintagma narrativo. La armadura funcional de un relato implicaría una organización de relevos entre funciones que Barthes denomina secuencia: esta se compondría de una sucesión lógica de núcleos que siempre sería nominable: “leer, es nombrar; escuchar, no es solamente percibir un lenguaje, es también construirlo” (Barthes, 1966, p.14, traducción propia). Cada secuencia constituiría una unidad nueva que puede funcionar como un término simple de una secuencia más

extensa. De este modo, una red de subrogaciones estructuraría el relato, desde pequeñas matrices a grandes funciones. Podría entonces identificarse una sintaxis interior a las secuencias y una sintaxis subrogante entre ellas que toma una composición estemática, como un árbol genealógico. Estas secuencias serían recuperadas en el nivel más comprensivo de las acciones, de los personajes, del que gradualmente extraen su sentido.

Sin embargo, en tanto las categorías gramaticales no pueden definirse directamente por relación a la realidad sino sólo mediante la instancia del discurso, los personajes como unidades del nivel de la acción obtendrían su sentido integrados en el tercer nivel de descripción, que Barthes denomina nivel de la narración. Asimismo, los tres niveles no deberían ser considerados aisladamente sino como partes del sistema del relato que comporta una articulación y una integración, una forma y un sentido. La distorsión o distaxia orientaría la lectura de un mismo nivel, mientras que la integración operaría entre distintos niveles. De acuerdo a Barthes (1966) por el concurso de estas dos vías la estructura del relato se ramifica, prolifera, se disloca y se retoma.

Por otra parte, según Barthes, en *S/Z* (2013), en un texto todo significa sin cesar, sin delegación en una estructura última. En consecuencia, su estudio no se reduce a reconstruir esta estructura y su funcionamiento, sino que cada uno de sus componentes puede ser tomado en consideración. De ahí la necesidad de un análisis progresivo aplicado a un texto único. La descomposición, en un sentido cinematográfico del trabajo de lectura, el comentario del texto paso a paso permitiría observar la reversibilidad de las estructuras con que está tejido. Esta lectura esparce el texto interrumpiendo la ilusión de naturalidad que produce la continuidad de su superficie. El significante tutor es dividido en una serie de cortos fragmentos continuos que Barthes denomina *lexías*, puesto que son unidades de lectura. Esta división sería arbitraria, mientras que el análisis recae únicamente sobre el significado: "La *lexía* comprenderá unas veces unas pocas palabras y otras algunas frases, será cuestión de comodidad: bastará con que sea el mejor espacio posible donde puedan observarse los sentidos" (Barthes, 2013, p.22).

Según Barthes, el comentario, que se funda sobre la afirmación del plural del texto, requiere quebrar el texto tutor, interrumpirlo. De nuestra parte, para el análisis del *corpus* delimitado, procedimos en consecuencia a la fragmentación de cada texto guía. Partimos de unidades convencionales como son las «escenas», hacia el recorte arbitrario en *lexías*

que nos permitieran operar un comentario de sus múltiples matices, y distinguir con precisión las distintas voces que en estos se presentan.

Desde esta aproximación teórica-metodológica, lo que se procura escuchar en el texto son sus voces. En *Sarrasine* de Balzac, Barthes (2013) identifica cinco códigos o voces en que se incorporan todos los significados del texto: hermenéutico, sémico, simbólico, proairético y cultural o de referencia. El texto se haría al pasar por esa especie de red que componen los cinco códigos. Lo que Barthes llama código es una perspectiva de citas que se interpretan y comentan. Las unidades que provienen del código son jalones de una digresión virtual hacia cierto catálogo: “son otros tantos fragmentos de ese algo que siempre *ya* ha sido leído, visto, hecho, vivido: el código es el surco de ese *ya*” (Barthes, 2013, p.29). Estos códigos remiten al Libro de la Vida, de la cultura como vida, por lo que harían del texto un prospecto de ese libro. También podría concebirse cada código como una de las fuerzas que pueden apoderarse del texto, “cuya red es el texto”, una de las voces que tejen el texto.

Según Barthes (2013) estos cinco códigos registrados con frecuencia de modo simultáneo le transfieren al texto su cualidad plural, su carácter polifónico. Sin embargo, mientras los códigos sémico, cultural y simbólico representarían rasgos permutables, reversibles, independientes de la consecución del tiempo, los códigos hermenéutico y proairético impondrían sus condiciones según un orden irreversible. Barthes (2013) compara cómo se intercalan las secuencias de acciones de un texto con el tejido de un encaje de Valenciennes:

Este proceso es válido para todo el texto. El conjunto de los códigos cuando son aprendidos en el trabajo, en la marcha de la lectura, constituye una trenza (texto, tejido y trenza son la misma cosa); cada hilo, cada código es una voz. Estas voces trenzadas -o trenzantes- forman la escritura: cuando está sola, la voz no trabaja, no transforma nada, *expresa*; pero desde el momento en que interviene la mano para reunir y entremezclar los hilos inertes, hay trabajo, hay transformación. (Barthes, 2013, p. 165)

En primer lugar, en cuanto al código proairético (ACC.), voz de la empiria, sus términos son comportamientos que se organizan en diversas secuencias. Estas secuencias proairéticas son artificios de lectura, por lo que su inventario sólo consiste en jalonarlas.

Quien lee el texto reúne ciertas informaciones bajo el nombre genérico de acciones -Paseo, Asesinato, Cita-, y es ese nombre el que hace la secuencia. Barthes (2013) anota que tales secuencias procuran nombrar con un término suficientemente amplio una serie de acciones surgidas de un tesoro patrimonial de experiencias humanas. La tipología de estos proairetismos parece incierta, sólo es posible otorgarle una lógica de lo probable, de la empiria. El número y orden de sus términos son variables, unos proceden de una reserva práctica de acciones corrientes y otros de un *corpus* escrito de modelos novelescos. Estas secuencias serían ampliamente abiertas a las catálisis, pudiendo desplegarse en forma de árboles. Sin embargo, sometidas a un orden lógico-temporal, constituirían un armazón que debido a su carácter secuencial y sintagmático hace legible el texto.

De acuerdo a la descripción previa de Barthes (1966) las secuencias pueden expandirse mediante múltiples índices, catálisis e informaciones, o pueden retraerse a sus núcleos o funciones cardinales. De este modo, en el análisis de *San Vicente Superstar* registramos, a medida que aparecen, múltiples acciones que componen el esqueleto sobre el que se encarna la historia. Así, en la Escena N°13, Elena va a la casa de Teresa para contarle una dolorosa noticia. La secuencia se compone del modo siguiente: “Buscar una amiga, contar un problema, pedir compañía/acompañar”. En el transcurso de estas acciones se intercalan informaciones sobre la mala noticia (Elena necesita realizarse un aborto) e indicios sobre los personajes (Lucho, su amante, “No quiere saber nada”, “¡Es un hijo de Puta!”) que dotan a la secuencia de su intensidad dramática.

En segundo lugar, respecto al código hermenéutico (HER.), voz de la verdad, su inventario consistiría en discernir los términos formales a través de cuales se centra, plantea, formula, retrasa y finalmente descifra un enigma. Estos términos no aparecen en un orden constante y a veces faltan o se repiten. Barthes (2013) sostiene que la proposición de verdad es una frase bien constituida, que comporta un sujeto que constituye el tema del enigma, el enunciado de una pregunta, su marca interrogativa, y las diversas dilaciones de la respuesta en la forma de subordinadas, incisivas y catálisis que preceden el predicado final que revela su incógnita. Este canon puede ser modificado mientras los principales hermeneutemas, los núcleos de esta frase, estén presentes en algún momento del relato. Una vez revelados todos los enigmas, cuando el sujeto ha sido finalmente provisto de su «verdadero» significado, todo vuelve al orden y la frase puede clausurarse.

Los siguientes son los hermeneutas o morfemas de la frase hermenéutica anotados por Barthes: tematización, planteamiento, formulación del enigma, promesa o petición de respuesta, engaño, equívoco, bloqueo, respuesta suspendida, respuesta parcial y revelación o desciframiento. En *San Vicente Superstar*, el enigma prevalente se constituye por la frase hermenéutica “¿Lidia es infiel?” o inversamente “¿Mario es engañado?”. Los distintos hermeneutas se van sucediendo, a partir de los rumores de vecinos que tematizan el romance, respuestas parciales y engaños de Lidia, hasta que en la Escena N°17 Mario la descubre intimando con Tono, un joven deportista del barrio. Esta revelación lleva la historia a su punto cúlmine, desencadena su corolario irreversible, al menos para los furtivos amantes que en ese mismo acto son asesinados.

En cuanto al código sémico (SEM.), voz de la persona, sus componentes son anotados respetando su dispersión a modo de partículas, reverberaciones de sentido. Barthes (2013) advierte que el sema, o significado de connotación, es un connotador de personas, lugares, objetos que tienen por significado un carácter. Este carácter es un adjetivo, un atributo, un predicado. Sería constante el hecho de que un sema va unido a una ideología de persona, de forma que inventariar los semas de un texto clásico consistiría en observar esa ideología. La persona no sería más que una colección de semas, aunque inversamente, los semas podrían emigrar de un personaje a otro a nivel simbólico, donde no se hace acepción de personas.

De esta manera, desde un punto de vista caracterológico, Mario, el protagonista de *San Vicente Superstar*, es la suma, el lugar de confluencia de los siguientes semas: arrogancia, cólera, agresividad, autoritarismo, prepotencia, ingenuidad, candidez, cobardía, pusilanimidad. No obstante, metonímicamente, estos semas nos conducen a Doña Dominga, su madre, que es colmada ente otros semas con los siguientes: alcoholismo, comportamiento indecoroso, blasfemia, agresividad. Este último sema “agresividad” se transmite, se comunica como herencia de madre a hijo. Finalmente, cometiendo un doble asesinato “pasional”, Mario afirma, consolida su identidad, su filiación, su procedencia. Por otra parte, en el documental *Cordobeses y Cordobesas del Bicentenario*, los dos comerciantes entrevistados en S.V. comparten un cúmulo de semas, ambos son: rutinarios, madrugadores, trabajadores, emprendedores, propietarios. Inversamente, mientras que Michael, dueño de un puesto de café, se construye como enteramente dedicado a su oficio, Rodolfo Toledo, dueño de un quiosco de revistas, precisa “También tengo mi vida personal

obviamente”, y agrega a su descripción semas específicos “padre de familia” y “analista de sistemas” que lo individualizan.

Respecto al código o campo simbólico (SIM.), voz del símbolo, este sería el lugar propio de la multivalencia y la reversibilidad. No obstante, según Barthes (2013) está ocupado por un solo objeto, del que obtiene su unidad: este objeto es el cuerpo humano, que privilegia la aventura simbólica del héroe o del narrador. Se registran entonces las transgresiones topológicas de ese cuerpo: la antítesis de adentro y afuera, la reversibilidad, la cadena simbólica que lo duplica, el contrato del deseo al que se presta. Barthes indica tres vías de entrada a este campo: retórica, de la castración y económica. Estos tres accesos moverían a enunciar un mismo desorden de clasificación. De acuerdo a Barthes (2013) el texto afirma que es mortal levantar: “la barra paradigmática que permite que funcione el sentido (es el muro de la antítesis), que la vida se reproduzca (es la oposición de los sexos), que los bienes se protejan (es la regla del contrato)” (p.218).

En cuanto al conjunto de relaciones entre términos que estructuran la narración, encontramos una correspondencia entre el campo simbólico y la denominada estructura elemental de la significación. Greimas (1973) describe esta estructura elemental como el desarrollo de una categoría sémica binaria del tipo blanco vs. negro. Los términos de esta categoría tienen entre sí una relación de contrariedad. Además, cada uno de ellos, mediante su negación, resulta en un nuevo término que tiene con el primero una relación de contradicción. Los dos términos contradictorios resultantes mantienen a su vez una relación de presuposición respecto al término contrario del que no derivan, al que se oponen por contradicción. Esta instancia engendraría formas discursivas no narrativas, pero también sería la base necesaria de todo proceso dinámico, el órgano que engendra la sintaxis narrativa. De esta manera, la estructura elemental de la significación daría cuenta de los distintos términos valorizados en el relato según axiologías e ideologías, que al enfrentarse polémicamente motorizan su despliegue.

Por una parte, en *San Vicente Superstar* el campo simbólico se constituye por la doble antítesis fundamental entre pertenencia vs. no pertenencia a la comunidad, y entre normatividad sexual vs. sexualidad por fuera de la normativa. En este relato se plantea recursivamente la oposición entre comunidad e inmunidad. En términos de Esposito (2009), mientras la *communitas* implica la libre circulación del *munus*, don y veneno, la *immunitas* lo desactiva restableciendo las fronteras protectoras grupales externas e internas.

Cuando se mezcla lo que debiera mantenerse separado, Mario que es sanvicentino de nacimiento, con Lidia que es "Rosarina", o cuando Lucho viene desde barrio Junior hasta S.V. para cortejar a Elena, las antítesis que ordenan el relato son transgredidas y su estructura simbólica es socavada: en fin, el relato mismo es la «relación» o narración de la caída de esa estructura. El relato tematiza en la historia de sus personajes estas fallas inmunológicas: recurrentemente, el «mal» es lo que se inmiscuye de modo subrepticio, lo que se entromete, lo externo no asimilado, impropio. La calamidad que constituye el nudo de la obra es la incapacidad de la comunidad para componerse con lo extraño, foráneo, ajeno. El sistema inmune falla en su función de protección y la comunidad entra en paroxismo. Apertura, comunicación, sexualidad, exogamia: son los elementos que hacen entrar en cortocircuito las antítesis que la obra connota con insistencia.

De este modo, el drama de Teresa, la «solterona del barrio», es consecuencia del aislamiento, la reclusión que le impone su madre. Esta nunca la dejó flirtear con alguien, "porque decía que los del barrio no eran para mí". Entonces se levantaba una barrera inmunitaria: era distanciada del *co-munus* para prevenir el contagio. Advertimos aquí una disyuntiva del tipo de «la bolsa o la vida»: Si uno entra en el esquema del *communis*, del don y el contradon, se arriesga al contagio y la muerte, pero la otra opción es la absoluta insignificancia, la inexistencia misma. En el otro extremo, el Dr. Rinaudi, que siempre aportara a la parroquia del barrio, discute con el Padre Domínguez, porque siempre le requiere nuevas donaciones. El médico acusa el carácter paradójico de la donación, la tensión irresoluble en que se sostienen sus términos: ¿Hasta dónde, hasta qué límite es posible donar-se?

En otra escena, Teresa, cuyas compañeras del colegio leen la sección de sexología de una revista, es rechazada porque no toma parte activa en la transgresión: "Vos cada día más pavota, avivate o no te vas a juntar más con nosotras". La enfrentan al riesgo de excomunión: es amenazada con el aislamiento, el ostracismo. La comunidad reclama el pecado común, el común *delinquere*, según Baas (2008): "La culpabilidad es siempre comunitaria y la comunidad siempre culpable" (p.40). En cuanto a Mario, su tragedia se desencadena a causa del reproche de su madre porque no reaccionara ante la infidelidad de su mujer. Doña Dominga desafilia, cuestiona la estirpe de su hijo: "No parece que llevaras mi sangre ¿De qué estás hecho vos?". Aquí la desafiliación, la desheredación equivale simbólicamente a la ex-comunión. Mario deniega la acusación afirmando que los

vecinos “hablan por envidia”, y reprende a su madre de acuerdo a la que denominamos «regla de la inmunidad»: “Yo no me meto en su vida, usted no se meta en la mía”. Esta regla enuncia un principio de no injerencia mutua, que conmina a cada quien a ocuparse de lo suyo y a no inmiscuirse en asuntos de los demás. No obstante, atendiendo a la interpelación de su madre, Mario termina develando la infidelidad y asesinando a los amantes.

La comunidad se cuestiona, además, en la historia de Miguel de las Delicias, cirujano del barrio, que rechaza la convivencia con otros humanos: “¡porque yo le disparé a la cosa! El hombre es malo ¡Yo con mis perros soy feliz! Nunca me han mordido, en cambio el hombre sí. El hombre muerde”. Se alude la máxima latina «*Homo homini lupus est*». No obstante, como advirtiera Spinoza en su *Ética* (2004), esta obra de teatro ratifica que de la vida en común de los hombres surgen más beneficios que daños: “los hombres se procuran con mucha mayor facilidad lo que necesitan mediante la ayuda mutua, y que sólo uniendo sus fuerzas pueden evitar los peligros que los amenazan por todas partes” (Parte IV, Proposición XXXV, p.236). Este elogio de la vida en común queda sellado por el canto a coro de sus personajes que cierra la obra:

¡San Vicente, cuánta alegría!, ¡más de mil payasos hay en la vida! ¡Arlequín está llorando por su Colombina, y sigue bailando igual! ¡San Vicente, cuanta nostalgia, trae a mi recuerdo tu alegría! ¡Y en tu afán de sorprendernos con historias repetidas, aumenta tu fantasía! ¡San Vicente, vuelvo a decirte, que en este gran circo que es la vida, los fantasmas del pasado que recorren la ciudad, te gritan: Superstar! (Iriarte, 2000, p.167)

Por otra parte, el campo simbólico del documental *Cordobeses/as del Bicentenario* enfrenta Comunidad vs. Estado-Desarrollismo Inmobiliario. Desde el relato del nacimiento de la República de S.V. hasta la narración de las luchas actuales de la Red de Vecinos del barrio, el documental discurre sobre la tensión o contradicción entre autonomía vs. heteronomía. Así, cuando Mario Romero, empleado municipal que custodiara el Museo-Fotogalería Recuerdos Sanvicentinos, cuenta la historia del Corso Revolucionario de 1932, se tematiza la oposición entre Estado-Represión y Comunidad-Rebelión. Además, en el testimonio de los miembros de la comparsa Los Zorzales de Maldonado, se acentúa la importancia histórica de los carnavales sanvicentinos. Según estos, la concurrencia a los corsos iría mermando a partir de las restricciones impuestas por la última dictadura militar,

y posteriormente, debido a una ordenanza municipal que decretara su relocalización en el Parque Sarmiento. En el discurso de los entrevistados son puestos en tensión los imperativos de tradición vs. progreso: el pretexto de los funcionarios municipales para el desplazamiento de los cursos sería que no se puede cortar el recorrido del trolebús. En respuesta, la argumentación de los vecinos enfatiza el tópico de la «Edad de Oro»: siempre el pasado fue mejor, más alegre.

Luego, el relato de Graciela Castro reseña la conformación de la Red de Vecinos como una reacción ante: “un avance del desarrollo inmobiliario, que viene a desplazarse para el lado, desde Nueva Córdoba hacia San Vicente y General Paz”. Según su exposición las actividades de esta organización tendrían por objetivo la revalorización del patrimonio histórico, arquitectónico y cultural de S.V., impulsando un reconocimiento de la identidad comunitaria como un capital simbólico. En paralelo, este testimonio es acompañado con un registro fílmico de Villa la Maternidad, que capta un mural con figuras de casas, gente, una topadora manejada por una figura antropomórfica que en lugar de cabeza tiene un signo de dólar (\$), y la consigna "Prohibido aplastar casas para echar". Se contraponen de esta manera los intereses del capital inmobiliario al derecho al hábitat de la comunidad. Luego, una sucesión de imágenes incluye un primer plano de un cartel que indica con una flecha el Espacio para la Memoria, ex-CCDTyE Campo de la Ribera, evocando la represión sufrida por los vecinos de la zona en manos del Terrorismo de Estado.

Por último, en relación al código cultural o de referencia (REF.), voz de la ciencia, se compondría de citas a un saber. Cuando señalamos estos códigos nos limitamos a indicar el tipo de saber que es citado: físico, fisiológico, médico, psicológico, literario, histórico, etc. Barthes (2013) alude a estos como la voz de la pequeña ciencia. Sus citas son extraídas de un *corpus* de saber corriente, de un libro anónimo cuyo modelo más adecuado es el Manual Escolar. Este libro anterior sería por una parte un compendio de observación empírica, de sabiduría, y por otra, el material didáctico que se emplea a menudo en el texto para fundar razonamientos o autorizar sentimientos. Según Barthes (2013) los códigos culturales constituyen estereotipos, condensan prejuicios y opiniones corrientes. Por un giro de la ideología burguesa, que invierte la cultura en naturaleza, aparentan fundar lo «real», la «vida». El espacio de los códigos de una época formaría una especie de vulgata científica: si se reúnen todos esos saberes, esos vulgarismos, se forma, en palabras de Barthes, un monstruo, que es la Ideología.

El código cultural invertiría su origen de clase, escolar y social, en referencia natural, en comprobación proverbial. La crítica de los códigos de referencia sólo podría establecerse en los límites de la literatura plena, allí donde es posible cuestionar radicalmente los estereotipos: “Sólo la escritura, asumiendo el plural más vasto posible en su mismo trabajo, puede oponerse sin violencia al imperialismo de cada lenguaje” (Barthes, 2013, p.210). El poder de la escritura residiría, precisamente, en operar un texto que abra una circularidad donde nadie domina sobre nadie, en anular la intimidación de un lenguaje sobre otro.

En el *corpus* que analizamos, estas referencias reenvían a la historia, geografía, economía y cultura de S.V. en particular, y en general de los barrios populares de la ciudad de Córdoba. Por un lado, en *San Vicente Superstar* registramos con recurrencia las siguientes alusiones al código cultural o de referencia: costumbrismo, criollismo, catolicismo, clubes deportivos locales, humor cordobés, carnaval, cuarteto, lunfardo, modismos regionales, revistas de chimentos, La Biblia, mitología, figuras retóricas (elipsis, metonimia, eufemismo), problemáticas sociales (pobreza, marginación, discriminación, violencia de género), medicina tradicional, juegos infantiles, refranes populares, política, psicoanálisis. Por otro lado, en *Cordobeses y Cordobesas del Bicentenario* anotamos las siguientes referencias culturales: créditos del documental, figuras retóricas (sinécdoque), Historia Argentina y de Córdoba (Dictadura de Uriburu, Reforma Universitaria, Cordobazo), Geografía Urbana, folclore, tradicionalismo, vida cotidiana, establecimientos educativos, plazas, gentilicio «sanvicentino», insignias de S.V., barrios de la Seccional 5ª, revista El Portal, Bellas Artes (pintores sanvicentinos: José Malanca, Francisco Vidal), lunfardo, humor cordobés, diversidad de cultos (catolicismo, judaísmo e islamismo), CCDTyE Campo de la Ribera.

En resumen, en este apartado atendimos a la sintaxis narrativa que despliegan los códigos que tejen los relatos analizados. Las funciones de esta sintaxis; núcleos, catálisis, indicios e informaciones, expanden e integran sus secuencias. Especialmente, producto del entrelazamiento de los cinco códigos: proairético, hermenéutico, sémico, simbólico y cultural, más el código pasional que referimos más adelante, la comunidad de S.V. aparece en ambos relatos como un retrato en movimiento. El texto que componen estos códigos en su conjunto, nos forma una imagen de la comunidad de S.V. que sólo existe por intermedio de su narración. Este texto es resultado del entretejido de las acciones que despliegan la tragedia en *San Vicente Superstar*, el secreto de la infidelidad, los semas de atmósfera y

de personajes, las transgresiones de las oposiciones entre sexualidad por fuera o dentro de la norma, pertenencia comunitaria o exclusión inmunitaria, en *Cordobeses/as del Bicentenario*, entre autonomía o heteronomía, y las referencias culturales que nos sitúan en un barrio popular de Córdoba en las décadas de 1970-1980 o en años recientes.

7.1.2. Los vecinos caracterizados como personajes: nombre propio, actante, figura y persona

Los relatos analizados además construyen la comunidad de S.V. mediante la caracterización de sus vecinos como personajes: conociendo las biografías, la idiosincrasia, las acciones que los relatos les atribuyen, nos formamos un retrato de la comunidad del barrio. Según Barthes (1966) los personajes no son definidos en un análisis semiótico en términos de esencias psicológicas sino conforme a las funciones que les imparte el relato. Un personaje no es considerado como un «ser» sino como un «participante» en las tres grandes articulaciones de la praxis: comunicar, desear, luchar. Desde la perspectiva semiológica, cuando se analizan los actantes que son sujetos de la praxis sería necesario remitirlos a la categoría de persona, no psicológica, sino gramatical, accesible mediante los pronombres: “habrá que recurrir a la lingüística para describir y clasificar la instancia personal (yo/tú), apersonal (él), singular, dual o plural de la acción” (Barthes, 1966, p. 18, traducción propia).

En consonancia, dentro del *corpus* delimitado encontramos que cada personaje se designa gramaticalmente a sí mismo o es designado por otros: de esta manera en *Cordobeses/as del Bicentenario*, Michael, propietario de un puesto de café en el barrio afirma “Yo tengo mi panificadora pequeña, que yo hago pastafrola, bizcochuelos, y eso lo traigo a la mañana”, y en *San Vicente Superstar* cuando conversando con Teresa en el asilo de anciano, Luis reniega “¿Ustedes ceban mates?” Qué bien. En el pabellón de *nosotros*, no ¡Los hombres somos tan inútiles!”. Además, los personajes no se constituyen siempre explícitamente por el empleo de pronombres personales, sino también por el uso de sustantivos propios o de forma implícita a través de la flexión verbal. De este modo, en el documental, el dueño de un quiosco de revistas del barrio se presenta “Buenos días, me llamo Rodolfo Toledo, (yo) soy habitante de este barrio y titular de esta parada de venta desde hace veinte años”, mientras que en la obra de teatro Doña Dominga le revela a su hijo la infidelidad de Lidia: “¿Pero no sabés acaso lo que todo el mundo anda diciendo de tu mujer, que (ella) anda enredada con el chico más chico de la Anselma? ¿Con el que

juega al fútbol?”. En su conjunto, advertimos en ambos relatos analizados que los semas que definen los personajes son en principio adjudicados, adscriptos por los otros, mientras que sólo en ocasiones se extraen de sus propios dichos y acciones. En contadas ocasiones los personajes se auto-describen verbalmente. La identidad, lo propio, aparece como una atribución que viene de los demás. No hay un sujeto que se autodefina sino como parte de una comunidad.

De acuerdo a Barthes (2013) el «nombre propio» es lo que da la ilusión de que la suma de semas atribuidos a un personaje está completada por un valioso resto, algo así como una individualidad cualitativa e inefable, que escapa a la contabilidad de los rasgos que la componen. En cuanto existe un nombre al que fijarse, aunque sea un pronombre, los semas se convierten en predicados de un sujeto. El material sémico vendría a llenar al ser de propiedades, el nombre de adjetivos. Para Barthes (2013) la audición de la voz de la persona, el inventario y estructuración de estos semas: “pueden servir mucho a la crítica psicológica y de algo a la crítica temática y a la psicoanalítica: todo depende del nivel en que se detenga el nombramiento del sema” (p.195-196).

Un determinado personaje aparecería cuando semas idénticos se adhieren repetidamente a un nombre propio. El mismo compondría un producto combinatorio: esta composición sería relativamente estable en tanto está marcada por el retorno de semas, más o menos compleja, en cuanto comporta rasgos más o menos congruentes o contradictorios. Su resultado determinaría la «personalidad» de un personaje. El nombre propio funcionaría como un campo de imantación para los semas, atrayendo la configuración sémica hacia un tiempo biográfico. Por consiguiente, en este nivel cada nombre comportaría un personaje. Algo distinto sería la figura: una configuración incivil, impersonal, acrónica de relaciones simbólicas. Como figura el personaje podría oscilar entre dos papeles sin que haya contradicción, pues esta oscilación tendría lugar fuera del tiempo evolutivo, fuera de la cronología.

Según Barthes (2013) la estructura simbólica es completamente reversible, puede ser leída en todos los sentidos: “Como identidad simbólica, el personaje no tiene vestidura cronológica, biográfica; no tiene Nombre; es sólo el lugar de paso (y de retorno) de la figura” (p.76). La ilusión que anima a un personaje provendría de que al superponerse los múltiples códigos que componen su retrato no coinciden: la disparidad amontonada de pliegues desiguales produciría el efecto de desplazamiento natural del discurso: “desde el momento

en que dos códigos funcionan al mismo tiempo, pero en diferente longitud de onda, se produce una imagen de movimiento, una imagen de vida -en este caso, un retrato-” (Barthes, 2013, p.68-69). Esta ilusión de movimiento sería similar al denominado efecto muaré: impresión geométrica de distorsión visual ocasionada por la interferencia de dos patrones de una trama colocados uno encima del otro.

Otra diferenciación que de acuerdo a Barthes (2013) debería establecerse es entre las nociones de figura y persona. A menudo se habla de un personaje como si existiera, como si tuviese un porvenir, un inconsciente, un alma. Sin embargo, se haría referencia a su figura, una red impersonal de símbolos manejada bajo el nombre propios, y no a su persona, un individuo dotado de libertad moral y sentidos excedentes. Además, nos encontramos con la distinción entre figura y personaje en la diferenciación establecida por Greimas (1989) entre las categorías semio-narrativas de actante y actor. La reinterpretación lingüística de las *dramatis personae* propuesta por Greimas implica la distinción entre los «actantes», procedentes de una sintaxis narrativa, y los «actores» reconocibles en los discursos particulares en que se manifiestan, es decir, los personajes que permanecen de una manera determinada a lo largo de un discurso narrativo. En consecuencia, un actante podría ser manifestado en el discurso por varios actores, e inversamente, un solo actor podría ser el sincretismo de varios actantes. El personaje se construiría sólo a lo largo del discurso que despliega el sintagma narrativo:

El personaje de novela, suponiendo que sea introducido, por ejemplo, por la atribución de un nombre propio que le es conferido, se construye progresivamente mediante notaciones figurativas consecutivas y difusas a lo largo del texto, y sólo despliega su figura completa en la última página, gracias a la memorización efectuada por el lector. Esta memorización, fenómeno de orden psicológico, puede ser sustituida por la descripción analítica del texto (= su *lectura* en el sentido del hacer semiótico) que debe permitir extraer las configuraciones discursivas de las que está constituido y reducirlas a los roles temáticos de los que está cargado. (Greimas, 1989, p.76).

De acuerdo a Denis Bertrand en su *Précis de sémiotique littéraire* (2000), Greimas reconoce inicialmente tres pares de categorías actanciales. En cuanto a la categoría de la comunicación: un actante soberano, el «destinador», fuente y garante de los valores, los transmite mediante un actante objeto a un actante «destinatario», a quien otorga un

mandato y sanciona respecto a su consecución. Respecto a la categoría de la búsqueda: el «sujeto», que puede confundirse con el destinatario, tiene la misión de adquirir ese «objeto». En relación a la categoría polémico-contractual: para conjuntarse con el objeto se ve contrariado por un «opponente» y sostenido por un actante «adyuvante». En paralelo se dibuja un segundo dispositivo, el del anti-sujeto, simétrico e inverso, que establece una relación de oposición al sujeto. Así, la dimensión polémica se instala en el corazón de los procesos narrativos: “Los dos actantes son llamados a encontrarse y a enfrentarse, ya sea de manera conflictiva (por la guerra o la competición), o bien de manera contractual (por la negociación y el intercambio)” (Bertrand, 2000, p.2). De esta manera, en *San Vicente Superstar*, Doña Dominga cumple la función de destinadora, induciendo a Mario a que descubra la infidelidad de Lidia. Mario se rehúsa a aceptar el mandato de su madre, pero acaba asumiéndolo. En esta competencia, Tono queda posicionado como un oponente o anti-sujeto que rivaliza con Mario por un mismo objeto amoroso.

Como sostuviera Barthes (2013), los personajes se componen a lo largo del texto por atribución a un nombre propio de un conjunto de semas. El sema es considerado la unidad mínima de significación, una partícula diferencial. Greimas lo define como el “trazo mínimo pertinente al contenido” (1973, p.161). Según Bertrand (2000) constituye uno de los términos resultantes de una categoría, un conjunto de relaciones que fundamentan la estructura elemental de la significación, con oposiciones como: alto/bajo, vida/muerte, naturaleza/cultura, etc., o con diferencias graduales: oscuro/claro, frío/tibio/caliente, etc. Así, en *San Vicente Superstar* al nombre de Teresa se adhieren estos semas: sumisa, obediente, simbiótica, casta, soltera, vacilante, irresoluta, pasiva. En contraparte, a Lidia se le adjudican entre otros los siguientes: mala, libidinosa, infiel, intrusa, clandestina. Mientras El Turco es caracterizado como extrovertido, comunicativo, bromista, burlón, bufón, a Tono se lo presenta como un deportista aplicado, disciplinado, desdichado.

Además, como señala Bertrand (2000) sería posible establecer una distinción entre dos categorías esenciales de semas: el núcleo semántico y el sema contextual. Entonces, se desprende que el semema, es decir, la significación efectivamente realizada del lexema -la raíz de una palabra, un elemento léxico con significado referencial-, resulta de la combinación de ambos tipos de semas: de un sema invariante, presente en cualquier contexto, llamado núcleo sémico, y de semas variables provenientes de cada contexto particular, a veces llamados semas contextuales o clasemas. Estos últimos en tanto son

necesariamente comunes a varias unidades, marcarían la pertenencia de numerosos semas a una misma clase semántica.

De este modo, en la obra de teatro el Padre Domínguez y el Doctor Rinaudi comparten los semas de generosidad, bonhomía y conmiseración, pero uno es un hombre de fe y el otro de ciencia. A este último se le suman los semas de humanista, agnóstico, sacrílego, hereje, iconoclasta. Por su parte, en *Cordobeses/as del Bicentenario* notamos que los dos comerciantes entrevistados comparten ciertos rasgos que componen un núcleo sémico, ambos son: rutinarios, madrugadores, trabajadores, emprendedores, propietarios. No obstante, advertimos semas específicos o clasemas que individualizan a Michael: “padre de familia” y “analista de sistemas”.

7.1.3. Comunicación narrativa: mensajes, objetos y pasiones

En los relatos analizados, además del recurso a la caracterización de sus personajes como vecinos, la comunidad de S.V. se construye mediante la transmisión de mensajes, con distintos destinos y adscripciones genéricas. Esta comunicación incluye también la transferencia de objetos de valor que modifican estados de cosas -prueba, don, intercambio, comunicación participativa-, y la circulación de afectos que modifican estados de ánimo de los personajes. Así, la sintaxis narrativa pone de manifiesto que la comunidad de S.V. no se reduce a un *datum* o una esencia estática e invariable, sino que se construye recursivamente por un proceso dinámico de comunicación.

De acuerdo a Barthes (2013) la comunicación narrativa supone un juego de engaños, equívocos, respuestas parciales. En la misma se funden y confunden las líneas de destino de los mensajes. Barthes denomina «idílica» a la comunicación que pusiera en contacto a dos interlocutores aislados de todo ruido, ligados entre sí por un destino simple como un hilo único. Contrariamente, en la comunicación narrativa las líneas de destino son múltiples, de modo que un mensaje sólo puede ser definido suficientemente si se precisa de dónde parte y hacia dónde va (de un personaje a otro, a sí mismo, del discurso al lector): es una escritura del ruido, de la comunicación impura. En relación a un mensaje idealmente puro, como Barthes entiende que se realiza en las matemáticas, la división de la audición constituye un ruido que hace que la comunicación sea oscura, falaz, azarosa e incierta. No obstante, este ruido, esta incertidumbre son producidos por el discurso con vistas a una

comunicación, son dados al lector para que se alimente de ellos, leyendo una contra-comunicación, una cacografía.

En *San Vicente Superstar*, la revelación del enigma sobre la infidelidad de Lidia es precedida por toda suerte de equívocos, engaños, respuestas parciales o suspendidas. Por una contra-comunicación operada en el texto mediante la multiplicación de las vías de destino, el público se entera en la Escena N°3, a través de las murmuraciones de los vecinos, de la verdad a la que Mario, protagonista del relato, recién accederá al promediarse la obra en la escena N°17.

A esta complejidad, producto de las distintas líneas de destino de los mensajes, además se suma el problema de los distintos géneros discursivos que se despliegan en cada relato, según las esferas científica, artística, periodística o cotidiana de la que emanan sus enunciados. Entre estos géneros de enunciados Bajtín (2005) distingue dos tipos: Los géneros simples o primarios: saludos, conversaciones cotidianas, cartas, etc., que surgen de un contacto inmediato con la «realidad», “reflejan de una manera más inmediata, atenta y flexible todas las transformaciones de la vida social” (Bajtín, 2005, p.254). Los géneros complejos o secundarios: novelas, dramas, investigaciones científicas, notas periodísticas, etc., que surgen en condiciones de una comunicación cultural eminentemente escrita, altamente desarrollada y organizada: artística, científica, sociopolítica, etc. Estos géneros secundarios, durante su proceso de formación absorben y reelaboran a los géneros primarios.

En cuanto al *corpus* delimitado, los dos relatos que lo componen pertenecen a géneros complejos, de modo que es posible registrar en estos la incorporación de enunciados de géneros simples. No sólo esto, sino que en ambos relatos se encuentran además reproducidos y recreados otros enunciados de géneros secundarios. En *San Vicente Superstar*, el saludo y las diversas formas de conversación cotidiana -la broma o chiste, el chisme o murmuración, la discusión, la intriga- se mezclan con transmisiones radiales, versos de poemas, letras musicales, rimas y coplas carnavalescas. Respecto a *Cordobeses/as del Bicentenario*, de nuevo la conversación cotidiana, sumada a la entrevista y el testimonio, se superponen al registro de transmisiones radiales de canciones populares y la captación de portadas de diarios antiguos. De este modo, en nuestro análisis encontramos una profusa interacción genérica que es rastreable no solamente entre los enunciados en su conjunto -la obra de teatro o el documental considerados como

totalidades conclusas-, sino también en las relaciones dialógicas que se establecen entre los personajes al interior de cada enunciado narrativo.

Además de esta compleja transferencia de mensajes, adscriptos a distintos géneros discursivos, la comunicación narrativa supone la transmisión de objetos de valor. En primer lugar, de acuerdo a Greimas (2013), la relación de contradicción entre dos actantes adquiere un carácter polémico. La serie sintagmática que deriva de esta relación toma el aspecto de una serie de enunciados narrativos de competición y lucha. En tales disputas, la atribución o adquisición de un objeto por el sujeto se presenta como un hacer reflexivo. El sujeto competidor se atribuye a sí mismo un objeto valor. Dicha atribución reflexiva representa un caso particular de una estructura de atribución mucho más general que en lingüística se conoce como «esquema de comunicación» o estructura del cambio. Esta estructura en su forma canónica se representa como un enunciado translativo con tres actantes: el remitente, el destinatario y el objeto de la comunicación (R-O-D).

En su conjunto el esquema narrativo reglaría las interacciones entre los actores, ya que cada personaje sólo puede definirse en relación a otros que lo manipulan para que realice una acción, lo ayudan o se le oponen, y por último sancionan su actuación. De este modo, el esquema narrativo aparece como un modelo general de la interacción intersubjetiva: “Lo que esquematiza, ya no es un relato, sino la comunicación misma entre los hombres, una de cuyas formas privilegiadas de manifestación es el relato” (Bertrand, 2000, p.6).

Teniendo en cuenta que la narrativización consiste en el desarrollo concomitante y solidario de dos programas narrativos que implican al mismo tiempo a dos sujetos, cada adquisición de un objeto de valor que caracterice a un sujeto, corresponde en el programa paralelo, una privación que afecte al otro. De este modo, se da una concomitancia entre apropiación y desposesión, atribución y renuncia. De aquí se desprenden las dos figuras principales mediante las cuales se manifiesta en la superficie la comunicación de los valores: se designa con el nombre de «prueba» a la transformación que da lugar a una apropiación y a una desposesión concomitante, y con el nombre de «don» a la que produce solidariamente una atribución y una renuncia. De este modo, en *San Vicente Superstar* encontramos que el Doctor Rinaudi dona bancos, medicamentos, siempre colabora con el Padre Domínguez en beneficio del barrio. A partir de la figura del don, se sigue la posibilidad de un don recíproco o contra-don. El contra-don se presenta como el restablecimiento del

statu quo ante, permaneciendo inalterado el objeto de las dos transferencias. Después de la renuncia del primer sujeto, la transformación de estado es anulada por el hacer transformador del segundo.

A diferencia de la prueba, el don y el contra-don, la formulación de la estructura del intercambio exige la presencia de dos objetos de valor: el objeto al que uno de los sujetos renuncia y el otro objeto que ansía y que le será atribuido, e inversamente cuando se trata del segundo sujeto. El intercambio constituiría la unidad de comunicación de los valores entre los sujetos. La estructura del intercambio rige las relaciones comerciales que se establecen en el *corpus* analizado: en *Cordobeses/as del Bicentenario* entre Michael, dueño del puesto de café, y Rodolfo, propietario del quisco de revistas, con sus respectivos clientes; en *San Vicente Superstar*, entre Doña Dominga, la «achurera», con las vecinas que le compran o con quienes trueca mercadería. Según Greimas, el establecimiento de la equivalencia entre los valores de intercambio presupone un saber previo relativo al «valor» de los valores. En consecuencia, el intercambio realizado se funda en una confianza recíproca, en un «contrato fiduciario», implícito o explícito, entre los participantes del intercambio.

Hasta ahora examinamos el universo inmanente de los sujetos destinatarios de la comunicación de valores, sin pasar al universo trascendente de los destinadores, que son los garantes de la circulación de esos valores. No obstante, se postula la posibilidad de una cierta comunicación entre ambos universos. En este caso, cuando el destinador como sujeto transformador efectúa un don al destinatario, esa atribución no es solidaria a una renuncia de su parte: el objeto de valor, aunque es atribuido al destinatario, sigue quedando en conjunción con el destinador. Así, en la comunicación verbal, el saber del destinador transferido al destinatario es «compartido» sin que el primero sea privado del mismo: “Diremos, pues, que se trata aquí de un tipo específico de comunicación, proponiendo designarla *comunicación participativa*, y esto refiriéndonos a las relaciones estructurales particulares entre el destinador y el destinatario que interpretamos en el marco general de la fórmula *pars pro toto*” (Greimas, 1989, p.53).

Este tipo de comunicación, donde la transferencia no supone una desposesión correlativa, cumple una función prevalente en el *corpus* analizado. Cuando en *San Vicente Superstar* el Padre Domínguez aconseja al Doctor Rinaudi, no pierde su experiencia y sabiduría por compartirla. Asimismo, cuando en *Cordobeses/as del Bicentenario*, los

fundadores de la comparsa “Los Zorzales de Maldonado” enseñan a las nuevas generaciones músicas, bailes y atuendos carnavalescos tradicionales, no experimentan por esto privación o pérdida alguna. Contrariamente, quienes comunican su conocimiento son colmados de alegría en la medida en que otros participan del mismo.

Por último, más allá de la transmisión de mensajes y objetos de valor, procuramos analizar la comunicación de pasiones. Según Bertrand (2000), la dimensión patémica de los discursos refiere a la modulación de estados de ánimo. No busca describir la transformación de los estados de cosas en un universo de sentido discontinuo, de unidades discretas en unidades discretas, sino la variación continua e inestable de los estados de los sujetos. Esta dimensión es el objeto de la semiótica de las pasiones. En el *corpus* analizado registramos las pasiones como uno de los códigos del relato (PAS.) en la medida que la aproximación semiótica a lo pasional, a diferencia de las concepciones psicológicas y filosóficas, limita su análisis a la dimensión lingüística y discursiva del fenómeno, describiendo las formas culturales de los dispositivos pasionales que el discurso ha modelado.

Así, por un lado, en *San Vicente Superstar* registramos una extensa profusión de pasiones que aparecen a lo largo del sintagma narrativo, entre estas: Exceso, desmesura, alegría, regodeo, alborozo, beatitud, vergüenza, preocupación, bronca, fastidio, hastío, indignación, ira, enojo, agresividad, seriedad, miedo, reticencia, asombro, sobresalto, consternación, deseo, anhelo, excitación, lujuria, goce, voluptuosidad, obstinación, tristeza, repulsión, desánimo, abulia, cobardía, pusilanimidad, benevolencia, misericordia, amor, audacia («locuras de enamorados»), esperanza, impaciencia, desesperación, arrepentimiento, desamor, sentimientos de apego, pertenencia y nostalgia, buen y mal humor («tener un buen o un mal día»), envidia, humildad, tranquilidad, aburrimiento, satisfacción e insatisfacción, recelo, desconfianza, avaricia. Por otro lado, en *Cordobeses/as del Bicentenario* nos encontramos con un relato más descriptivo y menos patémico. No obstante, en su análisis anotamos estas pasiones: Felicidad, alegría, orgullo, querencia, amor, sentimiento de apego y pertenencia («llevar el barrio en el corazón»), reconocimiento, sorpresa, miedo, conmoción, aflicción, dolor, tristeza, consuelo, inclinación, afición («llevar el carnaval en la sangre»).

En su *Semiótica de las pasiones*, Greimas y Fontanille (2017), dentro de las teorías filosóficas de las pasiones, sólo detectan en la Ética de Spinoza la presencia de una sintaxis

pasional que supera las taxonomías pasionales meramente connotativas. En esta obra, la teoría de las pasiones se presenta como una concatenación de proposiciones: “Tales definiciones implican una verdadera secuencia modal, en la que, por ejemplo, la duda se transforma en certeza: la satisfacción presupone sintácticamente la ausencia de esperanza, y quizá también de temor, y la decepción presupone sintácticamente la esperanza” (p.92).

De este modo, en el análisis de nuestro *corpus* nos servimos de las definiciones de las pasiones formuladas por Spinoza (2004) en la III Parte de su *Ética*. Así, en *San Vicente Superstar* para comprender la vergüenza de Lidia ante la presencia imprevista de su amante: “La vergüenza es una tristeza, acompañada por la idea de una acción que imaginamos vituperada por los demás” (p.201). En la infidelidad de Lidia y Tono, el amor; “alegría acompañada por la idea de una causa exterior” (p.195), va unido a la audacia: “deseo por el cual alguien es incitado a hacer algo peligroso, que sus iguales tienen miedo de afrontar” (p.203). Además, entendemos la negación de Mario frente a los rumores, sosteniendo que los vecinos hablan por envidia: “La *envidia* es el odio, en cuanto afecta al hombre de tal modo que se entristece con la felicidad del otro y se goza con su mal” (p.198). Finalmente, podemos comprender la conmiseración de Doña Dominga ante el asesinato de su nuera y su joven amante: “La *conmiseración* es una tristeza, acompañada por la idea de un mal que le ha sucedido a otro, a quien imaginamos semejante a nosotros” (p.197).

Sin embargo, Greimas y Fontanille (2017) advierten que en la medida que las proposiciones de la *Ética* son deductivas, subordinadas a un sistema filosófico particular, parten de denominaciones motivadas, por lo que sus definiciones confirman las taxonomías sociolectales inmanentes. En consecuencia, aunque en nuestro análisis recurrimos como herramientas eficaces a las definiciones de las pasiones formuladas en la *Ética*, atendemos no obstante a las posibles divergencias entre los usos textuales y las definiciones teóricas.

El estudio semiótico de las pasiones se basa en las modalidades que definen, recíprocamente, el estatuto del sujeto y del objeto. La pasión aparece entonces como un plus, un excedente en relación a una estructura modal: deber, querer y poder hacer. Lo pasional puede ser comprendido como una variación de los estados del sujeto, atendiendo a las relaciones que definen su existencia modal, mediante la modalización de los enunciados de estado. Afirman Greimas y Fontanille (2017) que el sujeto afectado por la pasión es en última instancia un sujeto considerado como un sujeto de un estar-ser: se establece entonces la distinción entre estados de cosas y estados de ánimo, unificados por

la mediación de un cuerpo sintiente-percibiente. La modalización del ser describe el modo de existencia del objeto de valor en vínculo con el sujeto de estado:

Tal objeto será para él deseable o detestable, querible o temible, indispensable o irrealizable, etc. Su estado (“estado del alma”) estará bajo la dependencia de la modalidad investida en los objetos del horizonte axiológico. Se da cuenta de la formación de estas estructuras semióticas postulando un nivel subyacente: el de la timina. (Bertrand, 2000, p.4)

En el nivel de las estructuras profundas, se plantea la existencia de la «masa tímica». Esta noción, tomada de la psicología, del griego *thumos*, corazón, afectividad, que refiere al humor o estado afectivo de base, designa la relación primitiva de atracción o repulsión que todo ser vivo mantiene con su entorno. En la denominación más neutra de foria puede articularse en los términos contrarios de euforia y disforia, y un término neutro de aforia. En el nivel de las estructuras semio-narrativas el espacio modal articula al espacio fórico: allí se modifica el valor del objeto, en relación con el sujeto de estado. El sujeto posee entonces una existencia modal que puede ser perturbada en todo momento, debido a las modificaciones que él mismo o que otros actores de su entorno le imponen al valor de los objetos. Los fenómenos pasionales se manifiestan en el discurso mediante una imbricación compleja de modalidades a menudo contradictorias e incompatibles. Para analizar los efectos de sentido pasionales, como aparecen en la lengua y en los discursos, no sería posible restringirse a la modalización de los estados. Es necesario captar entonces lo que aparece como un plus, una excrecencia de la estructura modal.

En este nivel se postula la categoría primitiva de «tensividad» (intensivo vs. distensivo), que es analizada a un nivel más superficial como aspectualización. El aspecto, entendido en semiótica como “punto de vista sobre el proceso” articula las categorías de lo realizado y no realizado, de lo incoativo, durativo, iterativo y terminativo. La dimensión pasional vincula entonces una estructura modal y una estructura aspectual que la sobredetermina. De este modo, los rasgos aspectuales definen la manera de ser que sensibiliza la modalidad, y la rige atribuyéndole valores variables. Pero de esto se desprende que la sola aspectualización no alcanza para dar cuenta de las variaciones observadas. Entonces, entra en juego el tercer rasgo que participa de la definición semiótica de la pasión. El elemento discriminador corresponde a una evaluación axiológica: la moralización. De esta manera, la vergüenza y el remordimiento vienen a sancionar un

recorrido pasional criminal. Una grilla de moralización vuelve nombrable la pasión y asegura el cierre de ese recorrido. Para Bertrand (2000) en este punto el «destinador colectivo» desempeña la función de actante regulador. La configuración pasional se insertaría entonces en el espacio comunitario que primero la selecciona, y luego la juzga bien o mal, como empeoramiento o mejoramiento, la evalúa tanto cualitativa como cuantitativamente entre la medida y el exceso: “El reconocimiento es primero identificación, luego es solamente juicio axiológico sobre la tela de fondo de las normas que rigen la justa circulación, en el seno del espacio comunitario, de los bienes y los valores”. (Bertrand, 2000, p.5)

Las pasiones consideradas buenas o malas, sometidas a regímenes variables de sensibilización y de moralización, forman taxonomías connotativas vinculadas con el uso, que permiten identificar y distinguir formas culturales, o variaciones históricas en el interior de una misma cultura:

Esta inserción de lo pasional en la praxis enunciativa de las comunidades lingüísticas y culturales invita, por una parte, a relativizar el carácter eminentemente subjetivo e individual de la pasión (que se puede interpretar igualmente como una connotación cultural), y, por otra parte, a subrayar el carácter fundamentalmente intersubjetivo de las pasiones. (Bertrand, 2000, p.6)

Incluso las pasiones que se podrían considerar objetales, como la avaricia, estarían también sometidas a regulaciones intersubjetivas que las identifican, las sensibilizan y moralizan: «No hay pasión solitaria». Las pasiones así identificadas darían lugar a tipos pasionales susceptibles de interiorizarse, favoreciendo las regulaciones *a priori* de la comunicación entre interlocutores. Regirían de este modo las estrategias intersubjetivas, en tanto cada interlocutor modula y adapta su discurso según la previsibilidad del esquema pasional del otro. Además, el objeto de la pasión tendería a transformarse en comparsa-sujeto del sujeto apasionado, instalándose una relación intersubjetiva.

De acuerdo Greimas y Fontanille (2017), en consecuencia, la única estructura generalizable sería un conjunto en que todas las relaciones objetales abarcasen una intersubjetividad potencial, una interactancialidad de contornos indefinidos. Respecto a la avaricia, que se presenta como una pasión solitaria de objeto, no obstante, comprendería una desregulación intersubjetiva, quedando de manifiesto: “que lo que podría pasar como

propiedades de objetos no es más que un conjunto de reglas que funcionan en el seno de una comunidad de sujetos” (2017, p.54).

En el *corpus* analizado registramos las pasiones que expresan los personajes o participantes y el juego de afecciones intersubjetivas que determinan sus transformaciones sintácticas. Cada actor se muestra susceptible de ser afectado por otros, y a su vez, capaz de afectarlos. Cada personaje o participante es «pasible» de ser sujeto u objeto de una afección. Así, en *Cordobeses/as del Bicentenario* anotamos la emoción de Ana Malanca, cuando a pedido de quien la entrevista relata la vida y la muerte de su padre. En cuanto a *San Vicente Superstar*, desde su comienzo las comunicaciones afectivas estructuran el entramado de la historia. El recorrido narrativo de Mario, su protagonista, no puede comprenderse sin atender al complejo arreglo de afecciones que lo paralizan o lo inducen a la acción, y correlativamente, las consecuencias de sus estados pasionales sobre los demás personajes.

Greimas y Fontanille (2017) plantean como hipótesis de trabajo sobre el recorrido del sujeto epistemológico, una serie de etapas pertenecientes a la teoría de las pasiones. El recorrido pasional se desplegaría en un esquema análogo al esquema narrativo canónico: al recorrido del «hacer» del sujeto se entrelaza un recorrido del «ser». El programa narrativo canónico formulado por Greimas supone el contrato entre destinador y el sujeto, que fija los valores y el mandato; la competencia, el sujeto adquiere las facultades u objetos para ejecutar el mandato; la actuación, acción que el sujeto realiza oponiéndose al anti-sujeto en torno de un objeto de valor; y la sanción por cuya mediación el destinador final del recorrido, en su papel de judicador, verifica la conformidad de la acción realizada por el sujeto con relación al compromiso asumido, retribuyéndolo o castigándolo.

Para Greimas este esquema plantea con insistencia un solo problema, el del sentido de la vida de un hombre sólidamente inscrito en la sociedad, en sus tres etapas: la cualificación, la realización y el reconocimiento. Así, en *San Vicente Superstar*, conocemos a los personajes en su juventud, cuando se están formando, adquiriendo las competencias modales de querer, saber, poder, y en el momento preciso en que realizan una hacer que define su conjunción o disyunción con objetos valorizados. Posteriormente, una elipsis temporal nos permite contemplarlos en los últimos años de sus vidas: es la etapa en que los mismos personajes, convertidos en judicadores de sus propios actos, juzgan sus vidas con satisfacción o insatisfacción, alegría o tristeza.

En cuanto al recorrido pasional, el esquema canónico encadena cuatro secuencias: disposición (contrato), sensibilización (competencia), emoción (acción) y moralización (sanción). La disposición corresponde al estado inicial, es decir, la inclinación del sujeto a recibir determinado efecto de sentido pasional. Esta indica el «carácter» o estilo pasional del sujeto. La emoción refiere a la crisis pasional que prolonga o actualiza la sensibilización. Es el momento de la patemización en sentido estricto que manifiesta el discurso apasionado. Así, en *San Vicente Superstar*, la «agresividad» es incluida como una disposición afectiva o “rasgo de carácter” que individualiza a Mario. La sensibilización es inducida principalmente por su madre, Doña Dominga, que le advierte (hace-saber) sobre la infidelidad de Lidia. La “emoción violenta”, el “crimen pasional”, serían las consecuencias de la comprobación del adulterio. Finalmente, la moralización depende del punto de vista que se asuma: para Mario consiste en su melancolía, para el sistema jurídico en su condena a prisión, el arrepentimiento para Doña Dominga, o para el Doctor Rinaudi en la evaluación del crimen como excesivo.

7.1.4. Fenómenos temporales: el orden de la memoria

En *Narrative Discourse: An Essay in Method*, Gérard Genette (1983), distingue tres nociones diferentes del término «relato»: el enunciado narrativo que asume la relación de un suceso o una serie de sucesos, el contenido de este enunciado compuesto por una sucesión de acontecimientos reales o ficticios, y el acontecimiento que consiste en el mismo acto de la narración. La primera noción define al relato como enunciado (relato propiamente dicho), la segunda como historia o diégesis y la tercera como narración o enunciación narrativa. El análisis del discurso narrativo consistiría en el estudio de las interrelaciones entre estas tres instancias.

En particular, en cuanto a los fenómenos temporales que nos ocupan en este apartado, Genette (1983) propone analizar las relaciones entre el tiempo de la historia y el pseudo-tiempo del relato en tres determinaciones fundamentales: 1) Las relaciones entre el orden temporal de la sucesión de sucesos en la diégesis y el orden pseudo-temporal de su disposición en el relato. 2) Las relaciones de velocidad que se establecen entre la duración de estos sucesos o segmentos diegéticos, y la pseudo-duración -longitud del texto- de su narración en el relato. 3) Las relaciones de frecuencia entre las capacidades de repetición de la historia y las del relato.

En cuanto al orden temporal del relato, un recurso tradicional de la narración literaria consiste en las anacronías narrativas, diferentes formas de discordancia entre el orden de la historia y el orden del relato. Estas básicamente son la prolepsis (anticipación), maniobra narrativa que consiste en contar o evocar de antemano un suceso ulterior, y la analepsis (retrospección), toda evolución posterior de un suceso anterior al punto de la historia en que se encuentra el relato.

Respecto a la denominada analepsis interna homodiegética pueden distinguirse según Genette (1983) dos categorías: las completivas o reenvíos comprenden los segmentos retrospectivos que vienen a llenar posteriormente una laguna anterior del relato, organizándose por omisiones provisionales y reparaciones tardías. Tales lagunas anteriores pueden ser elipsis, es decir, fisuras en la continuidad temporal por las que se saltea un segmento diacrónico, o paralipsis, la omisión de uno de los elementos constitutivos de la situación, cuando se pasa al lado de un dato en un periodo cubierto por el relato. Así, en *Cordobeses/as del Bicentenario*, el relato de Mario Romero en la Escena N°3 sobre el Corso Revolucionario de 1932, completa retrospectivamente el retrato del barrio: las imágenes que vemos en la escena previa toman sentido *a posteriori* por el relato de los acontecimientos que dieron nacimiento a la República de S.V. El segundo tipo de analepsis internas homodiegéticas se denominan repetitivas o recuerdos, en estas el relato vuelve de modo redundante sobre sus propios pasos: se trata de reminiscencias, la comparación de situaciones a la vez parecidas y diferentes. En el caso de *San Vicente Superstar*, la funesta historia de Lidia, asesinada por su marido en la Escena N°17, es recordada con morbosa envidia por Teresa en la Escena N°21, con encono por Doña Dominga en la Escena N°23, y evocada con melancolía por Mario en la Escena N°27, cuando al cumplir su condena vuelve a presentarse en la escena del crimen.

Genette (1983) hace notar que la prolepsis es mucho menos frecuente que la analepsis. Dentro de las denominadas prolepsis internas homodiegéticas se distinguen las completivas y repetitivas. Las prolepsis completivas vienen a llenar una laguna ulterior, compensan futuras elipsis o paralipsis. En cuanto a las prolepsis repetitivas, cumplen la función de anuncio, aludiendo de antemano a un suceso que será narrado a su tiempo completamente. Estas deben diferenciarse de los esbozos, enredos sin anticipación que sirven de preparación encontrando su significación más tarde. En *San Vicente Superstar*, no registramos prolepsis, pero sí esbozos en las respuestas parciales o suspendidas que

nos insinúan la infidelidad de Lidia, como también indicios de la “personalidad” de Mario que dejan entrever su violento paso al acto. Por último, Genette (1983) advierte sobre ciertos casos en que las interpolaciones temporales y su enmarañamiento recíproco embrollan tanto el relato que a veces es difícil clarificarlas, rozando con la acronía pura. En *Cordobeses/as del Bicentenario*, las continuas intercalaciones de testimonios, idas y vueltas entre fragmentos del discurso pertenecientes a distintos lapsos de la línea diegética, en ocasiones vuelven impertinente cuando no imposible el intento de asignarles en la misma una ubicación determinada.

Pasando a la duración del relato, según Genette (1983) puede definirse de una manera absoluta y autónoma como constancia de velocidad. Se entiende por velocidad la relación entre una medida temporal y una medida espacial. La velocidad del relato se define entonces por la relación entre la duración de la historia -medida en segundos, minutos, horas, días, meses, años- y la longitud del texto -medida en líneas y páginas-. Respecto a la organización de las velocidades podrían distinguir cuatro movimientos narrativos: elipsis temporal, pausa descriptiva, escena y sumario. Genette (1983) destaca que el ritmo original del canon novelesco es la alternancia de sumarios no dramáticos con función de espera y enlace, con escenas dramáticas cuyo rol en la acción es decisivo.

En cuanto a *San Vicente Superstar*, al tratarse de una obra de teatro, la escena rige la duración del relato. No obstante, puede entenderse que, frente al despliegue de la historia de Mario, el protagonista, aquellas escenas en las cuales personajes secundarios como Zanón el «poeta» o Teresa la «solterona» toman la palabra, funcionan a modo de pausas descriptivas que plasman el paisaje humano del barrio. Inversamente, las elipsis temporales entre las primeras escenas de la obra y las últimas, cuando encontramos a los personajes envejecidos, nos permiten conocer el destino que les deparaba la historia. Respecto a *Cordobeses/as del Bicentenario*, a los relatos sumarios desplegados por los entrevistados, se intercalan -e incluso superponen, por efecto de bifurcación de la banda sonora y de imágenes- pausas descriptivas compuestas por secuencias de capturas filmicas del barrio.

En cuanto a la frecuencia narrativa, Genette (1983) la define como las relaciones de repetición entre relato y diégesis, conocida a nivel de la lengua bajo la categoría de aspecto. Un suceso, además de producirse, puede reproducirse o repetirse: el sol sale todos los días. Asimismo, un enunciado narrativo puede repetirse varias veces en el mismo texto. Entre las capacidades de repetición de los sucesos narrados de la historia y de los

enunciados narrativos del relato, se establece un sistema de relaciones que puede reducirse a cuatro tipos: contar una vez lo que sucedió una vez, denominado relato singulativo; contar *n* veces lo que pasó *n* veces; contar *n* veces lo que ocurrió una vez, con variaciones estilísticas o de punto de vista, denominado relato repetitivo; contar en una sola vez lo que pasó *n* veces, es un relato iterativo, que en gramática se llama frecuentativo, e.g., el goteo. Según Genette (1983), en el relato clásico los segmentos iterativos se encuentran casi siempre subordinados funcionalmente respecto a las escenas singulativas, a las que dan un marco o telón de fondo informativo. Dichos segmentos guardan cercanía con la descripción y permiten dar un cuadro preliminar de la vida cotidiana.

Por una parte, en nuestro *corpus* analizado registramos el relato singulativo preciso de los momentos decisivos de cada historia, como el Corso Revolucionario de 1932 en *Cordobeses/as del Bicentenario*, y el crimen perpetrado por Mario en *San Vicente Superstar* -este último evocado luego mediante analepsis repetitivas-. Por otra parte, encontramos que ambos textos se sirven del relato iterativo para pintar un cuadro de la vida cotidiana en el barrio, o destacar comportamientos característicos de los personajes. Así, en el documental, el comerciante Rodolfo Toledo declara: "Todos los días me levanto cinco menos cuarto de la mañana y comienzo mi actividad laboral". Mientras que, en la obra de teatro, el Padre Domínguez, párroco de la Inmaculada Concepción de S.V. "¡Siempre anda peleando con su boliche!": es decir, es un pastor comprometido, que procura que el templo a su cargo se mantenga en buenas condiciones.

Por otra parte, Genette destaca cierto juego con el tiempo, la estrecha solidaridad entre los diversos fenómenos del tiempo narrativo. En esta línea, para caracterizar la manera como la temporalidad de un relato es asumida, es preciso considerar todas las relaciones que establece entre su propia temporalidad y la de la historia que cuenta. Las interpolaciones, distorsiones, condensaciones temporales se justificarían, según una tradición ya antigua, por una motivación realista:

[...] la preocupación por contar las cosas como fueron «vivas» en el momento, y la preocupación de contarlas como fueron recordadas después del evento. De este modo, el anacronismo de la narrativa es entonces el de la existencia misma, entonces el de la memoria, que obedece otras leyes que aquellas del tiempo. Las variaciones en tempo, asimismo, son entonces producto de la «vida», entonces

trabajo de la memoria, o más bien del olvido. (Genette, 1983, p.157-158, traducción propia)

Encontramos finalmente que el relato construye una representación de los acontecimientos de la historia de S.V. según los imperativos de la memoria. Los fenómenos de anacronías, anticipaciones y proyecciones, elipsis y recuerdos, esbozos e incluso acronías, escenas y pausas descriptivas, el relato singulativo de acontecimientos irrepetibles o el relato repetitivo de la vida cotidiana, con los ciclos de trabajo y descanso, contribuyen en su conjunto a construir un retrato de la comunidad de S.V. de acuerdo al paso del tiempo.

7.2. Entre ficción y realidad: una obra teatral y una filmación documental

En este apartado analizamos ciertas características comunes y diferencias entre los dos relatos que componen nuestro *corpus*. En primer lugar, procuramos establecer la adscripción genérica de la obra teatral *San Vicente Superstar*, considerando su inclusión, según la definición de Roland Barthes, dentro del Teatro Popular, que Rildo Pedernera, sobrino de Iriarte, actor y posterior director de la obra, especifica a su vez como Teatro Costumbrista Cordobés. En segundo lugar, nos proponemos problematizar la clasificación genérica del documental *Cordobeses y Cordobesas del Bicentenario*, principalmente en cuanto a este género se le adjudica la función de autenticar la verdad de lo relatado, mediante la producción de un «efecto de real» que encubre la cualidad connotativa de toda representación. Buscamos dimensionar, en palabras de Sergio Schmucler, la posición necesariamente subjetiva de toda mirada desde la que se construye una determinada realidad; en este caso un retrato de la vida cotidiana en un barrio de Córdoba.

El relato ficcional de *San Vicente Superstar*, con su exclusiva exigencia de inteligibilidad, se opondría en términos paradigmáticos al relato histórico de *Cordobeses/as del Bicentenario*, que se supone da cuenta de lo que “ha pasado realmente”. Sin embargo, la barrera de la antítesis es transgredida desde ambos flancos: por un lado, la obra de Iriarte se basa, según su sobrino, en un «documentalismo» de las costumbres y eventualidades de un barrio, y por el otro, el documental muestra, de acuerdo a su director, una mirada de San Vicente desde la «memoria subjetiva», más que desde una pretendida historia objetiva.

Nos hemos propuesto analizar separadamente y comparar dos entramados significantes pertenecientes a distintos géneros discursivos: una obra de teatro, ficcional, y

un documental, en principio no ficcional. ¿Pero dónde reside esta diferencia de modalidad entre lo imaginario y lo real? ¿Y dónde encontramos el rasgo común, el aire de familia, que habilita la comparación?

En la obra de teatro somos testigos de un dispositivo que expone su carácter artificial: sea en la platea, sentados frente a la escenografía, o leyendo el guión con sus divisiones por escenas, indicaciones de dirección y acotaciones, somos espectadores del montaje, y participamos conscientes, en cierta medida, de la ficción que se nos propone. En el documental estás advertencias, implícitas o explícitas, son más extrañas, escasean. El nivel de detalle, la experiencia multisensorial, la posibilidad de captar entornos cotidianos y personajes interactuando, en apariencia, espontáneamente, contribuyen a crear un efecto de realidad, de autenticidad o fidelidad a lo que en «verdad» existe. Sin embargo, puede advertirse un rasgo común entre estos géneros: tanto la obra de teatro como el documental se proponen narrar, contar historias. Nos hemos de ocupar entonces, en primer lugar, de las características comunes a los distintos discursos narrativos.

En el nivel del relato, el soporte y la modalidad discursiva permanecen entre paréntesis. Roland Barthes en su *Introduction à l'analyse structurale des récits* (1966) sostiene que existen innumerables relatos en el mundo, adscriptos a diversos géneros y plasmados en distintas sustancias: “el relato puede ser soportado por el lenguaje articulado, oral o escrito, por la imagen, fija o móvil, por el gesto y por la combinación ordenada de todas esas sustancias” (p.1, traducción propia). Según Barthes, el análisis narrativo se apoya en la lingüística, en tanto el relato participa de la frase. No obstante, mientras que la lingüística se detiene en la frase, el relato, como un conjunto de frases, tiene una organización propia: sus unidades, sus reglas, su gramática. El lenguaje general del relato es entonces un idioma que se ofrece a la lingüística del discurso.

En este apartado nos enfocamos en los mecanismos mediante cuales el relato induce efectos de «ficción» o de «realidad». Recuperando la distinción de Gérard Genette (1983), advertimos que estos mecanismos pertenecen a distintos niveles del relato²⁶: el enunciado narrativo, la historia o diégesis y la enunciación o narración. Especialmente, notamos que la instancia narrativa, o las determinaciones de voz, disponen un marco

²⁶ Estos tres niveles corresponden tres nociones del relato referidas en el subapartado 7.1.4. “Fenómenos temporales: el orden de la memoria”.

abarcativo que permite reconocerle o no veracidad al relato. Pero antes de examinar esta instancia, vamos a detenernos en ciertos fenómenos de un orden de integración menor, ubicados en el nivel diegético de las funciones.

7.2.1. Indicios, informaciones, operaciones autenticantes y ficcionalizantes

Como mencionamos previamente²⁷, Barthes (1966) distingue entre las funciones distribucionales, que despliegan las unidades del relato, y las integrativas, que las recogen, que exhiben sus relaciones recíprocas. Es en las funciones integrativas donde encontramos un principio de distinción de los relatos respecto de sus pretensiones de realidad. A su interior Barthes distingue los indicios y los informantes o informaciones. Los indicios reenvían al carácter de un personaje, a una atmósfera, a una filosofía, tienen siempre un significado implícito e implican una actividad de desciframiento; mientras que las informaciones sirven para identificar, para situar en tiempo y espacio, en apariencia son datos puros e inmediatamente significantes. Esta última clase de unidades “sirve para autenticar la realidad del referente, para arraigar la ficción en lo real: es un operador realista, y a este título posee una funcionalidad incontestable, no a nivel de la historia, sino a nivel del discurso” (Barthes, 1966, p.11, traducción propia).

Luego, en “El efecto de realidad” (1994), Barthes, examinando la literatura realista y el relato histórico, repara en la mención de ciertos datos aparentemente inútiles, que a primera vista no cumplen una función en la estructura narrativa: pequeños gestos, actitudes transitorias, objetos insignificantes, palabras redundantes. Estos elementos tendrían en común el denotar lo que usualmente se llama la «realidad concreta»: afirman que algo “ha sido así”, que “realmente ha sucedido”. Los mismos estarían en el origen de la ilusión referencial que pretende la colusión del significante con el referente, expulsando del signo al significado. En otras palabras, mediante este mecanismo el significante pretende significar directamente la realidad, eludiendo la plurisemia inherente a la connotación. Sin embargo, no hace sino connotar insistentemente un solo significado: la categoría «realidad».

Por otra parte, en ambos relatos analizados reconocemos indicios que nos permiten colmar de semas a los personajes, participantes o atmósferas que sucesivamente se nos presentan. En *San Vicente Superstar* encontramos muchos datos circunstanciales que en

²⁷ En el subapartado 7.1.1. “Despliegue narrativo y entretejido de códigos”.

tanto códigos culturales o de referencia nos reenvían a una época y lugar determinado: “El punto de vista es cronotópico, es decir, incluye tanto el momento espacial como el temporal” (Bajtín, 2002, 356). Registramos un cronotopo que podríamos denominar como la Córdoba popular de los años 1960-1970. Sólo oblicuamente hallamos una referencia temporal explícita: recién en la escena N°24, cuando los hermanos Salas -personajes secundarios de la historia-, reunidos en el cementerio, evocan el año 1960 como la fecha cuando su madre falleciera. Ese dato “es puro efecto de realidad: nada es tan «real» como una fecha” (Barthes, 2013, p.211).

Otro informante de este tipo se da al final de la mencionada escena, como una indicación de dirección, cuando anota: “Salen los hombres. Irán desapareciendo hablando del último partido de fútbol o bien hablando de algún match de box comentado en los últimos tiempos” (Iriarte, 2000, p.155). Esa información de apariencia inocua, además de indicarnos rasgos o preferencias caracteriales del género masculino, funciona como una información que nos sitúa deícticamente en el presente de la enunciación. Comentario aparentemente superfluo, dato “que no resulta incongruente ni significativo y por lo tanto no participa, a primera vista, del orden de lo anotable” (Barthes, 1994, p.180), sin embargo, de manera inadvertida induce un «efecto de realidad».

En cuanto la imagen cinematográfica, como la fotográfica, tiene corrientemente por función autenticar lo «real», testificar meramente “lo que ha sido ahí”, el género documental es proclive a la ilusión referencial. Sin embargo, en el episodio sobre S.V. del documental *Cordobeses y Cordobesas del Bicentenario*, distinguimos pocas informaciones que de modo ostensible autentican la existencia del referente. Una se da en el segmento o escena N°3, cuando se capturan portadas de diarios antiguos, de 1932, como ilustrando el relato de Mario Romero sobre el carnaval revolucionario que dio nacimiento a la República de S.V. En el mismo tono, observamos fotografías de épocas pasadas sobre los carnavales, clubes y personajes del barrio que parecen afirmarnos que lo narrado «realmente ha sucedido». Sin embargo, estas capturas aparecen prevalentemente como *reminders*: recordatorios o ayuda-memorias (Ricoeur, 2013). Las informaciones son en general escasas en el documental, que según Schmucler, no intenta procurar datos «objetivos», sino construir un relato desde la memoria subjetiva.

En este nivel del documental son escasas las «operaciones autenticantes», sin embargo, registramos la aplicación de «operaciones ficcionalizantes» (Varela, 2011). El

relato de un vecino en primera persona -narrador intradiegético/homodiegético según las categorías de Genette (1983)-, de una historia de brujas que habría vivenciado de niño, introduce elementos característicos de la ficción en el documental. Además del contenido ficticio de la historia -una pelea entre dos brujas que volaban montando escobas-, el tipo de plano contrapicado que capta un cielo nublado, el *travelling* que acompaña el caminar circular del narrador, y el énfasis expresivo en el relato inducen una atmósfera de ensoñación.

7.2.2. Testimonios, ocularización y rupturas diegéticas

En el nivel de la narración propiamente dicha, el recurso del documental al testimonio o historia de vida sí funciona como un procedimiento autenticante. La enunciación es verificada y legitimada por un contacto corporal con los hechos. El cuerpo testifica en sus huellas la verdad del relato. A esto se agrega el efecto enunciativo de «sinceridad» que cada cuerpo produce con sus gestos, emociones y movimientos. La emergencia de emociones y reacciones «involuntarias» dota al relato de una apariencia de espontaneidad: risa, llanto, ira, alegría, temor (Varela, 2011). Vemos a los participantes del documental narrar sus historias con alegría, o conmovidos. En cuanto a la obra de teatro, aunque hemos analizado su guión y no un montaje específico, encontramos numerosas acotaciones de emociones expresadas por los personajes. Esta dimensión patémica del relato (Greimas, 1989) puede reconocerse tanto en las verbalizaciones como en las emociones visibles.

Una instancia decisiva para distinguir entre realidad y montaje, si no ficción, es la del punto de vista u ocularización, en el caso del documental, desde donde el relato es narrado. En términos de Gaudreault y Jost (1995) la ocularización designa la relación entre lo que la cámara muestra y lo que el personaje supuestamente ve. El documental se desliza desde una ocularización interna secundaria, donde se contacta la mirada de los participantes mientras se dirigen a la cámara, a una ocularización cero: “Cuando ninguna instancia intradiegética, ningún personaje, ve la imagen, cuando es puro *nobody’s shot*, como dicen los americanos, hablamos de ocularización cero. El plano remite entonces a un gran imaginador, cuya presencia puede ser más o menos evidenciada” (1995, p.143-144). En *Cordobeses/as del Bicentenario*, aunque por momentos se produzca la ilusión de que las imágenes se muestran a sí mismas y la cámara nunca sea directamente mostrada, sin

embargo, por ciertos medios se explicita la presencia del narrador advirtiéndose del artificio de su producción.

Como introducción al episodio de la serie documental dedicado a S.V., en escena N°2 escuchamos las voces en *off* o acusmáticas de unos vecinos que interactúan con el camarógrafo: “¿Qué están por hacer maestro? Yo me prendo para el reportaje”. En seguida, otra voz: “¿Es un documental de canal 10?”. De partida el documental nos muestra la condición de producto o montaje de la realidad que presenta. Garnet Butchart en “Transfer Media: Ethics, Semiotics, Documentary” (2013) distingue dos “técnicas a través de las cuales la empresa del documental se comenta a sí misma, develando el lugar privilegiado desde el cual performa su representación de la realidad” (p.5, traducción propia). Denomina a estas técnicas «doblado» y «redoblado» del modo de tratamiento visual. Mediante la primera se pone a la vista el modo de tratamiento de las imágenes, se expone al menos en parte, tratándolo directamente: en el documental analizado cuando los participantes aluden verbalmente, mediante preguntas y afirmaciones, a la presencia de la cámara. Son índices que ponen al descubierto el mecanismo por el que las imágenes, y, en consecuencia, la realidad que componen, han sido construidas.

Esta previa del episodio, clase de *backstage*, pone en juego además lo que Butchart (2013) ha denominado redoblado del modo de tratamiento visual. El mismo opera “cuando un documentalista devuelve su propio punto de vista, cuando los espectadores son testigos del punto de vista del documental tornando la mirada hacia sí mismo” (p.5, traducción propia). Esto sucede cuando el trabajo de la producción de imágenes es incluido en la pantalla, en este caso en la banda sonora, rompiendo la ilusión de continuidad generada por la diégesis. El documental reflexivamente se comenta a sí mismo, expone críticamente los mecanismos mediante los cuales construye su realidad.

Posteriormente, en la escena N°7, un vendedor de revistas relata en detalle su rutina de trabajo, e insinúa: “También tengo mi vida personal obviamente ¿no?”. De inmediato, el entrevistador toma la posta y repregunta: “¿Qué hacés?”. El entrevistado se expone: “Tengo una profesión, analista de sistemas, que también ejerzo dentro del tiempo que me deja esta actividad, por ser padre de familia de tres hijas no puedo vivir de una sola actividad”. La breve intervención de Schmucler, indagando sobre el quehacer del entrevistado, alcanza para romper la ilusión del narrador omnisciente que aparenta no participar de los acontecimientos filmados. Esta pregunta corta la pretendida inmediatez

propia del *direct cinema*, “donde el realizador nos ofrece un registro sin trabas o mediaciones, tal vez el ideal de lo que podríamos llamar el documental científico, pues lo observado aparenta manifestarse como independiente del observador” (Gallardo, 2002, p.16).

En la entrevista que mantuvimos con el director sostenía que, en tanto antropólogo, su mirada estaba atravesada por los requerimientos del documental antropológico, de la antropología visual. La inclusión en el trabajo de edición de esta escueta intervención de Schmucler, cumple con la regla de observar al ojo que observa. En términos de la sociología reflexiva de Bourdieu (2000) se trata de “objetivar al sujeto objetivante, objetivar al punto de vista objetivante” (p.98). De este modo se deja constancia de la “compleja presencia” del etnógrafo mediante preguntas, entrevistas o comentarios dirigidos a cámara. Con el *participatory cinema*, la cámara deja de ser un mero ojo observador, convirtiéndose en un participante de la acción que provoca el acontecimiento filmado (Gallardo, 2002).

Por su parte, mientras *San Vicente Superstar* se presenta manifiestamente como una ficción, como una «obra de teatro», no obstante, registramos en la misma ciertas operaciones propias del documentalismo. Particularmente, reenvíos constantes del código cultural o de referencia a un cronotopo que denominamos la Córdoba popular de las décadas de 1960-1970. Como mencionamos²⁸, en términos de Barthes (2013), el código cultural es la voz de la “pequeña ciencia”, del saber empírico y del sentido común o doxático propio de una época. Si bien la obra, adscripta genéricamente al Teatro Costumbrista, se halla en toda su extensión prolíficamente sembrada de referencias culturales, estas se acumulan especialmente en la escena N°19. En la misma, Don Zanón, poeta, emplea una receta de cocina como metáfora de la composición de S.V. Este apunta, paso a paso, los siguientes ingredientes: 1) Bailes de Córdoba de esos años: Coliseo, Rosedal, Copiapó Central. 2) Personajes pintorescos del barrio: “Robertito y su violín, Cola’e cabra y su nariz”. 3) Instituciones académicas: Colegio San Antonio de Padua, Escuela Municipal 208, Escuela Rivadavia Nocturna. 4) Músicos: Roque Salerno, Hugo Forestieri, Enrique Rodríguez. 5) Cine Urquiza: que derrumbó una tormenta, pero “cuando paso todavía lo veo”. 6) Olores de industrias y sembradíos de la zona: Matadero del Este, Curtiembres, quintas con sus plantaciones de flores y frutos. 7) Finalmente, los límites del barrio:

²⁸ En el subapartado 7.1.1. “Despliegue narrativo y entretreído de códigos”.

Del Río Primero hasta las vías -del Ferrocarril Mitre-, del cruce al cementerio, se bate bien, se amasa con amor ¡se mete al horno a fuego lento y sale un San Vicente! que si lo prueba, seguro que se lo lleva. (Iriarte, 2000, p.141)

Estas referencias, que no deben confundirse con el referente (Barthes, 2013), sin embargo, aparentan reflejarlo. La reconstrucción detallada de los códigos culturales de la época autentifica que lo relatado ha sucedido: el barrio evocado por el poeta ha existido «realmente».

A pesar de esto, la metáfora escogida acusa el carácter artificial de la representación de San Vicente. A fin de cuentas, se trata de una receta, una selección entre múltiples variantes posibles, un montaje *sui generis* de la realidad del barrio -el puesto en escena por *San Vicente Superstar*-. Este carácter de montaje es explícitamente apuntado en la escena N°21 por Teresa, la «solterona» del vecindario, cuando reniega ante los espectadores del rol que debe cumplir:

A mí me ha puesto aquí, pero no figuro para nada en la historia ¿Ustedes conocen a los muchachos que hacen esto? Háblenles, díganles que mi papel es muy pobre en esta obra ¡bah! Es muy pobre en San Vicente, en la vida (se resiste a llorar). ¡Invéntenme una historia! Algo, qué sé yo, aunque no sea verdad. Usted, por favor, piense algo. (Iriarte, 2000, p.145)

La interpelación del personaje despierta al espectador de la ilusión de causalidad inmanente de la diégesis. El actante destinatario, en palabras de Greimas (1989), al dirigirse al destinador trascendente, al “gran imaginador” que digita los destinos de los actores, delata la falacia del «*post hoc, ergo propter hoc*» que sostiene el universo paralelo de la historia. El mismo personaje nos dice que su vida es mera ficción y que no se preocupa de la veracidad de su historia, sino más bien con su inteligibilidad, con su «sentido».

7.2.3. Adscripción genérica: Teatro Costumbrista y Documental Antropológico

Para entender estas rupturas de la diégesis, tanto en el abordaje visual del documental como en el montaje de la obra de teatro, tenemos que desplazarnos desde la

serie de sucesos de su historia, e incluso de las marcas de la narración, hacia el conjunto del relato como enunciado. Sólo teniendo en cuenta la adscripción genérica de los relatos podemos comprender las relaciones entre historia y narración inscriptas en estos. Como aludimos²⁹, de acuerdo a Mijaíl Bajtín (2005) cada enunciado es modelado genéricamente por las condiciones específicas de una esfera de la praxis humana, tanto en su contenido temático, como en su estilo y composición. En sus palabras: “Una función determinada (científica, técnica, periodística, oficial, cotidiana) y unas condiciones determinadas, específicas para cada esfera de la comunicación discursiva, generan determinados géneros, es decir, unos tipos temáticos, composicionales y estilísticos de enunciados relativamente estables” (2005, p.152).

En cuanto a la obra *San Vicente Superstar*, en la entrevista que tuviéramos con Rildo Pedernera, este la adscribía genéricamente al Teatro Costumbrista Cordobés. De acuerdo a Laura Mogliani (2006), el costumbrismo es un recurso utilizado por diferentes géneros literarios -novela, artículo periodístico, teatro- para retratar la vida cotidiana, hábitos y costumbres, los modos de hablar -idioletos-, de comportarse y de vestirse característicos de un país o región. Según Pedernera, Iriarte aborda el costumbrismo porque estaba cansado de los estereotipos, particularmente aquellos replicados por el teatro clásico español, donde las actuaciones eran impostadas, basadas en la voz, y los roles atados a la edad de los actores: “si eras joven podías ser galán, si eras mayor podías ser rey o abuelo”. En contraste, cuando Iriarte abordara el costumbrismo, sostendría que “cualquier persona puede hacer un cura, puede personificar una vieja siendo joven el actor o actriz”. Cansado, queriendo romper con las estructuras, se persuadiría: “Voy a mostrar lo que somos: tenemos humor, tenemos picardía, malicia, ambiciones”. En consecuencia, Iriarte se atrevería a mostrar lo que somos: “Entonces mostró lo auténtico que era el cordobés, y más el sanvicentino”.

Además, al interior del Teatro Costumbrista, Pedernera inscribía al conjunto de las obras de Iriarte, y a *San Vicente Superstar*, en el denominado Teatro Popular. Roland Barthes (2009) en sus *Escritos sobre el teatro* (2009) aventura una definición de ese género como “aquel que obedece a tres obligaciones que compiten entre sí, ninguna de las cuales

²⁹ En el subapartado 7.1.3. “Comunicación narrativa: mensajes, objetos y pasiones”.

es en sí misma nueva, pero que reunidas pueden ser perfectamente revolucionarias: un público de masas, un repertorio de alta cultura y una dramaturgia de vanguardia” (p.125).

Aunque advertimos disparidades entre esta conceptualización y la concepción de Iriarte del Teatro Popular, sin embargo, la consideración de sus tres exigencias nos permite examinar ciertas características de *San Vicente Superstar* y su contexto de su recepción. En primer lugar, respecto a la masividad de los espectadores, Pedernera destacaba: “Cuánto habrá trascendido esta obra que tuvo diez años de temporadas ininterrumpidas ¡Diez años! De verano, Carlos Paz, y a lo largo del año se hacían viajes al interior de la provincia”. La repercusión de la obra sería tan grande que se representaría en una serie televisiva de cinco capítulos: “Y Córdoba, a las diez de la noche, se paraba para ver *San Vicente Superstar*. ¡Imaginate lo que ha sido, imaginate lo que fue!”. Por otra parte, en cuanto al repertorio de alta cultura, es manifiesto que esta no constituye una adaptación de una obra clásica. No obstante, Pedernera recordaba que, en sus seminarios y talleres, Iriarte destacaba los motivos por los que Shakespeare sigue vigente en la actualidad:

Porque Shakespeare, como Iriarte, salvando las distancias, se enfocó en las pasiones humanas que nunca cambian, a lo largo de toda la historia de la humanidad: los celos, el amor, la envidia, las ambiciones. Y él, desde su punto de vista, aprecia que existe todo eso en San Vicente. Entonces, *San Vicente Superstar* fue como el emblema de ese costumbrismo. (Entrevista individual a Rildo Pedernera)

Por último, en lo concerniente a la dramaturgia de vanguardia, a nivel de la historia mencionamos el quiebre que las obras de Iriarte habrían implicado en cuanto a la corriente entonces predominante del teatro tradicional español. Incluso más relevante a nivel estructural, la señalada ruptura de la ilusión diegética que confunde la consecución por consecuencia apartaría a la obra *San Vicente Superstar* del teatro realista, acercándola a la vanguardia en su crítica del figurativismo. Además, a nivel de la recepción, la provocadora temática del teatro de Iriarte, que ponía en escena los modos de ser de los sectores populares de los barrios de Córdoba, manifestaría un carácter rupturista.

Según Rildo Pedernera, la repercusión de Iriarte fue tan amplia que definió el modo de ser cordobés ante la mirada de las demás provincias argentinas. Desde mediados de los años 70 hasta mediados de los 80, turistas de distintos puntos del país asistirían

masivamente a ver sus obras porque querían conocer al cordobés: “Imaginate vos la influencia: a partir de Miguel Iriarte, esto está dicho por Daniel Salzano, un referente de la cultura cordobesa, él dice Iriarte le dio identidad a Córdoba”. Aunque su teatro fuera marcadamente regionalista, no obstante: “Venían los porteños a ver, porque querían conocer al cordobés. Venían los mendocinos, los santafesinos, entonces Córdoba adquiere identidad por eso”. Sin embargo, Pedernera advertía que entonces un sector de la sociedad se manifestó en contra de la caracterización de Iriarte. Así como actualmente serían rechazadas ciertas figuras populares, e. g. Fabio «La Mole» Moli, en ese momento una gran parte de la sociedad diría: “Yo no soy así como piensan que somos”. La resistencia a las obras de Iriarte se suscitaría “porque se atrevió a hacer visible eso que muchos ocultábamos, o que ocultaban para la época”. De acuerdo al dramaturgo cordobés José Luis Arce (2007), la resonancia del teatro costumbrista de Iriarte fue comparable a la que tuviera el cuarteto en la música. Así como Woyzeck subiera a escena al proletariado, Iriarte guardaría el mérito de haber catapultado al escenario al «negro» cordobés. Según Arce (2007) los sectores más reaccionarios jamás se lo perdonaron:

La demonización de sus componentes costumbristas, responden a una valoración estrecha y conservadora que no toma en cuenta los aspectos críticos y desmitificatorios que el teatro de Iriarte le supuso a la escena de nuestro medio y que aún espera un más justo balance. (p.6)

Para Pedernera, Iriarte se dedicó a mostrar lo que sucedía en su barrio y a retratar a sus vecinos: sus obras estarían “basadas en hechos reales. Todo eso que ves ahí existió”. En este sentido su trabajo podría considerarse una forma de documentalismo:

Porque Iriarte de alguna manera lleva adelante la tarea de registrar esa cuestión cotidiana, esa cosa de la vivencia barrial, entonces se transforma de alguna manera como en un teatro documental. Porque en sus obras aparecen los estereotipos de la región, no sólo por lo que dicen, por lo que sienten los personajes sino como se expresan, como se mueven físicamente. (Entrevista individual a Rildo Pedernera)

Además, Miguel Iriarte tematizaba en sus obras circunstancias sociales que permanecían “debajo del umbral de lo visible y de lo enunciable” (Foucault, 2001, p.5) en épocas de la última dictadura argentina: política, pobreza, marginación, criminalidad, prostitución, aborto, homosexualidad, etc. Según Rildo Pedernera, “podría haber sido

censurado y sin embargo fue su etapa más prolífica”. Este componente crítico de su trabajo habría pasado desapercibido porque Iriarte era considerado sólo un «teatrero»: “como contaba historias cotidianas, costumbrismo simplemente, pero he ahí todo el reflejo de la sociedad”.

Respecto al género documental, Victoria Novelo O. (2001) lo define como una filmación de la vida cotidiana que trata con eventos y personas «reales», en oposición a las escenas teatrales o historias de ficción producidas en los estudios de cine. Como registro de la «realidad» o actualidad de las relaciones del hombre con su trabajo, ambiente y sociedad, el documental sería inmediatamente antropología filmada. No obstante, este género envolvería también un acto creativo, en tanto la filmación implica seleccionar elementos, como las locaciones, lo que se incluye o excluye en la toma, la longitud y corte de cada escena. En particular, respecto al documental *Cordobeses/as del Bicentenario*, en la entrevista que mantuvimos con su director, este declaraba:

Yo soy antropólogo, entonces, necesariamente mi mirada va a estar atravesada por ciertas fascinaciones vinculadas al documental antropológico, a la antropología visual, digamos, que siempre implica la mirada del otro, intentar que el otro sea el que hable y no uno mismo. (Entrevista individual a Sergio Schmucler)

De acuerdo a Jay Ruby (2002) la Antropología Visual entiende que la cultura se manifiesta a través de signos visibles concretizados en gestos, ceremonias, rituales y artefactos en entornos naturales o construidos: “Conceptualmente la antropología visual recorre todos los aspectos de una cultura desde la comunicación no verbal, el entorno construido, las representaciones rituales y ceremoniales, el arte y hasta la cultura material” (2002, p.2). Según Schmucler, en su documental dedicado al Bicentenario de Argentina, procuró generar un dispositivo desde el cual mirar la ciudad de Córdoba a partir de ejes concretos que tienen que ver con la vida en sus barrios: 1) Una escuela como un sistema imbricado a la sociedad, a la historia de cada territorio. 2) Los personajes que emergen a partir de una investigación etnográfica previa, de recolección de datos. 3) Una leyenda, que en el caso de S.V. fue el relato del enfrentamiento entre dos brujas. 4) La especificidad propia de cada barrio, que en episodio analizado fue el curso. 5) Las tomas de múltiples locaciones del territorio:

Y después las imágenes, es decir, dejar que hable la naturaleza urbana de cada lugar, por eso hay mucho tiempo en cada uno de esos capítulos, hay una cantidad de espacio a la imagen que no estamos acostumbrados en la televisión. Entonces vemos rostros, rostros directamente, por eso se ven planos medios de gente. El barrio es su gente, el barrio es sus calles, sus casas, sus emociones, gente jugando al billar, una chica que besa a un chico, una señora que pasa y te cuenta la historia de su vida. Bueno, ese fue el intento, como un trabajo cercano a la antropología visual en ese sentido de relación, de crónica, pero a partir de ejes que cubran antropológicamente la existencia del barrio. (Entrevista individual a Sergio Schmucler)

El documental antropológico, a diferencia de otros subgéneros documentales, e. g., dramatizados, de entretenimiento, periodísticos, etc. (Zavala Calva, D. 2010), se caracterizaría por un trabajo de campo intensivo enmarcado teóricamente. De manera concordante, Schmucler relataba respecto a *Cordobeses/as del Bicentenario*, que cuando el proyecto fuera aprobado solicitó una reunión en Extensión Universitaria con un programa de trabajo social en los barrios, cuyos integrantes realizaran un trabajo de investigación *ad hoc*. Según su director, este documental no tuvo las características tradicionales del documental televisivo. No consistió en una realización periodística que en media hora pretendiera filmar en el barrio lo que pudiera entretener a la audiencia, “sino que fue un trabajo de dos o tres meses de investigación, yo recibí todo eso, cada uno de esos barrios fue trabajado por un grupo de cinco o seis personas que ya tenían trabajo en el barrio”.

Schmucler destacaba que la mirada antropológica involucra la preeminencia de la subjetividad. Lo que le parecía fundamental en la serie sobre el Bicentenario en Córdoba era contar la construcción que los vecinos realizaban de sus barrios: “Entonces, es como un viaje a un lugar fantástico, en el sentido de creación de los propios habitantes del lugar”. Según su director, el énfasis del documental está puesto en lo que puede decir un habitante del barrio, en términos antropológicos, el *inside view* o mirada desde dentro (Novelo O., 2001), que es distinto a lo que puede decir un historiador o un periodista. De acuerdo a Schmucler, en cada relato se construye uno de infinitos S.V. que puede existir, asimismo cada uno de los barrios que están narrados bajo esa lógica: “Entonces hay como una intención de no mostrar una cosa objetiva, mostrar la pura subjetividad, la pura emoción

que puede generar un barrio en su gente; por eso en realidad -el documental- se llama *Cordobeses y Cordobesas del Bicentenario*”.

Garnet Butchart (2013) afirmaba: “El documentalismo es una performance de la memoria. Es una empresa de evaluación, enseñanza, de dejar trazos, hacer registros, y, por lo tanto, de no olvidar” (p.1). En sintonía, de acuerdo a Sergio Schmucler, en su trabajo existe una relación directa entre la subjetividad y la memoria. Los «hechos» históricos sólo le interesan en la medida en que están teñidos por la mirada del sujeto. El libro *Je me souviens* de Georges Perec (1978) sería el paradigma de su aproximación: “Toda mi perspectiva de construcción está vinculada al «Yo recuerdo» de Perec, al relato vinculado a la subjetividad, es decir, a la memoria”. Si bien Schmucler declaraba que no desdeña la información histórica -“me gusta que haya un archivo donde se diga que tal casa se hizo en tal año y la hizo tal arquitecto”-, le provocarían más fascinación los márgenes que puede alcanzar el proceso de memoria como una construcción volátil cuyos sentidos no son operativos, o no son construcciones externas: “Me parece fascinante que exista ese dato, pero, paradójicamente, pienso que lo se dice son sus fantasmas, los recuerdos que genera ese lugar”.

En particular, Schmucler destacaba que un hallazgo del documental sobre el Bicentenario, del que se dio cuenta recién *a posteriori* con su visionado, es la posición narrativa del mismo: “Me parece que es algo que se desprende de la serie en su conjunto, lo interesante, lo crítico, no es lo que se dice, sino desde donde se dice o lo que se pone en juego”. Así, el efecto de lectura sobre la serie excede a las intenciones de su director al momento de su producción. No obstante, para Schmucler el efecto crítico de *Cordobeses/as del Bicentenario* es acotado respecto a las coacciones del lenguaje visual occidental. Sería necesario discutir cómo puede romperse con estas imposiciones, lo que difícilmente se lograría. En este sentido, según el director, esta serie es un material que se encuentra subsumido a la cultura imperante: “Creo que abre puertas a ciertas reflexiones porque se permite una mirada oblicua, una mirada que no es la tradicional, pero siendo muy conscientes que estamos operando desde una certeza cultural, desde una verdad cultural”. Este documental dispondría entonces una actitud crítica, reflexiva, respecto a una hegemonía cultural no obstante insoslayable.

7.2.4. Préstamo y simulación de mecanismos entre ficción y no ficción. La sanción comunitaria de la realidad.

Retomando el examen de los géneros discursivos, según Francisco Gallardo (2002) el documental es por definición la antípoda de las obras de ficción: sus participantes actúan con independencia de un guión que es redactado después que el material ha sido obtenido. Sin embargo, en ambos casos el propósito es narrar historias. Asimismo, el préstamo y la simulación de mecanismos moderan la pretensión de distinguir *a priori* entre ficción y no ficción dos regímenes narrativos diferenciados (Varela, 2008). Por un lado, en *San Vicente Superstar* nos encontramos una obra de teatro compuesta con códigos de referencia y efectos de realidad propios del documentalismo. Por el otro, en *Cordobeses/as del Bicentenario*, reconocemos una filmación documental que intercala sin solución de continuidad una leyenda de brujas en una serie de relatos en apariencia verídicos, que prescinde de informaciones o datos históricos, y procura captar un “lugar fantástico” creado por sus protagonistas. Además, tanto en la obra de teatro como en el documental registramos operaciones que nos recuerdan su condición común de artefactos: rupturas diegéticas, quiebres en el universo inmanente a cada relato. En ambos casos se trata de montajes, de selecciones operadas según los imperativos de la memoria: los recuerdos que se conservan y los que se desea preservar. Ambos relatos consisten en la narración de una comunidad modulada por la memoria de sus habitantes.

En consecuencia, cada relato es evaluado atendiendo no sólo a la «realidad» de la historia narrada sino también a la «veracidad» del sujeto narrador. No se evalúa exclusivamente el enunciado sino, quizá principalmente, la enunciación. Así, la función del testimonio presente en ambos relatos examinados les confiere su valor de verdad. Los personajes de la obra de teatro y los participantes del documental legitiman sus relatos en la memoria de lo acontecido: estos percibieron con sus ojos, mantuvieron una relación metonímica y registran en sus cuerpos las marcas de lo evocado. De este modo, el valor del relato resulta de una formación de compromiso entre narrador y narratario. Barthes (2013) sostiene que cada relato es una mercancía cuyo precio se determina en una negociación entre ambos interesados: ofertante y demandante. De acuerdo a Greimas (1989) el relato extrae su valor del «contrato de veridicción»: convenio explícita o implícitamente suscrito entre narrador y narratario. Este supuesto contrato, aunque tenga por referente una realidad extradiscursiva, sólo se especifica en la inmanencia discursiva:

El discurso es ese lugar frágil donde se inscriben y son leídas la verdad y la falsedad, la mentira y el secreto; estos medios de veridicción resultan de la doble contribución

del enunciador y del enunciatario, sus diferentes posiciones no se fijan sino en forma de un equilibrio más o menos estable procedente de un acuerdo implícito entre los dos actantes de la estructura de la comunicación. Este acuerdo tácito es lo que se designa con el nombre de contrato de veridicción. (Greimas, 1989, p.122)

Según Greimas, la negociación que determina el valor del relato consiste en un hacer cognitivo recíproco: un hacer persuasivo enfrentado a un hacer interpretativo igualmente exigente. No obstante, aunque el contrato de veridicción se basa en los resultados de ese hacer cognitivo, no sería de carácter cognitivo sino fiduciario: “la verdad es objeto de comunicación y necesita sanción fiduciaria” (Greimas, 1989, p.130). Para obtener su adhesión, el destinador debe adaptar su relato al universo axiológico del destinatario. Este universo axiológico no es una construcción individual sino comunitaria: enunciadores y enunciados son valorados dentro del universo de sentido que una comunidad interpretativa dada considera como real o verídico (Varela, 2008).

En términos de Charles Sanders Peirce (1988), lo «real» es independiente de los intereses individuales, el auténtico origen del concepto de «realidad» implica la noción potencial de comunidad: “Y, así, aquellas dos series de cognición -la real y la irreal- constan de aquellas que la comunidad seguirá siempre reafirmando en un tiempo suficientemente futuro; y de aquellas que, bajo las mismas condiciones, seguirá siempre negando” (p.28). A fin de cuentas, tanto la obra de teatro como el documental reciben su sanción de verdad o realidad de la comunidad que narran: parten de la comunidad como objeto inmediato y terminan en la comunidad como interpretante final.

8. Conclusiones

En esta tesis nos propusimos analizar la construcción del sentido de comunidad en el barrio cordobés de San Vicente. Desde nuestros *a priori* experienciales de la participación y residencia en el barrio, así como teóricos en un cruce de la Psicología Social, Psicología Comunitaria y Psicoanálisis con la Semiótica, consideramos que el referido proceso implica mecanismos semióticos psicosociales, en tanto comporta la emergencia y consolidación de un sentido subjetivo de pertenencia relativamente compartido por los miembros de una comunidad. Entendimos entonces nuestro objeto como una «comunidad de sentido» o «comunidad semiótica» producto de procesos incesantes de comunicación entre sus integrantes, que suponen a su vez una rememoración que recupera significantes de épocas pasadas para referirlos como hitos de la identidad comunitaria.

En sintonía, concebimos el sentido de comunidad como correlativo a la participación en una comunidad de sentido. En términos semióticos apuntamos que esta comunidad sería rastreable en los enunciados donde fija su posición colectiva de enunciación. Según nuestra hipótesis de partida, la comunidad de S.V. se construye en un enunciador colectivo mediante procesos de comunicación en discursos que se adscriben a diversos géneros y que actualizan la memoria de estados discursivos anteriores. En estos discursos, la comunidad se representa a sí misma, a sus integrantes y al contexto en que se inscribe. En nuestra exploración identificamos producciones adscriptas a diversos géneros discursivos donde la comunidad estudiada se posiciona como un sujeto colectivo de enunciación, entre cuales definimos aquellas que componen el *corpus* de nuestra investigación.

Este *corpus* sería heterogéneo, de archivo y experimental, según la clasificación de Courtine (1998), conteniendo entrevistas a informantes claves, diversos tipos de materiales documentales recolectados, entre estos, mapas, diarios, ordenanzas oficiales, fotografías, paneles informativos, una guía turística de S. V., y dos producciones discursivas adscriptas a géneros complejos, una obra de teatro y un documental sobre este barrio. Para realizar un análisis conjunto de estos documentos textuales, gráficos y audiovisuales, recurrimos a herramientas de la semiótica aplicada que nos permitieran abordarlos como producciones significantes conectadas por relaciones intertextuales e interdiscursivas. Al mismo tiempo, atendiendo a sus cualidades específicas, recuperamos categorías semióticas pertinentes para examen de cada materia significativa.

Recuperando a Verón (1993) registramos que los distintos discursos producidos por la comunidad de S.V. compartirían ciertas gramáticas de producción, en tanto fragmentos de una misma red discursiva. Además, retomando a Angenot (2010) consideramos que estas gramáticas compondrían una hegemonía discursiva, “entendida como un conjunto complejo de reglas prescriptivas de diversificación de lo decible y de cohesión, de coalescencia, de integración” (p.24). Paso seguido, sugerimos, recurriendo a Fossaert (1983), que aún dentro del discurso social apreciado globalmente, podría reconocerse la pervivencia de representaciones ideológicas de cada comunidad -valores, normas y costumbres-, plasmadas en sus propias producciones discursivas. En contraste, tensión o contradicción, según el caso, con determinado discurso social, sería posible identificar un discurso comunitario.

8.1. Resumen de las indagaciones y resultados de cada capítulo

Considerando la autonomía relativa de la producción discursiva comunitaria nos adentramos en el tema del segundo capítulo de nuestra tesis. En este revisamos discursos filosóficos y psicosociológicos sobre la comunidad, diferenciando dos concepciones: una acepción ampliada que la entiende como una realidad global e incluso universal, y una acepción restringida que la considera como una realidad local o particular. Respecto a la primera, siguiendo a Freud (1991e), Esposito (2007) y Baas (2008), dimos cuenta del modo de concebir la comunión humana a partir del *munus* como falta y donación. Apuntamos además la distancia irreductible que media según Kant (1976) entre la *communio* subjetiva y el *commercium* objetivo de sustancias. Luego retomamos de Spinoza (2004) su concepción de comunidad como un individuo compuesto por el mecanismo de la «*imitatio affectuum*», y por procesos constantes de convenir, consensuar y concordar. En seguida, revisamos los planteos de Peirce (1988) respecto a la existencia de una comunidad de conocimiento sin límites definidos, entablada por la comunicación y cooperación de todos los organismos capaces de razonar. Por último, consideramos ciertas reflexiones (Fistetti, 2004, Esposito, 2009; Rose, 2007) en torno a los riesgos de la creciente interconexión de la comunidad global, *i. e.*, guerras, hambre, desastres ecológicos, migraciones, que inducirían un refuerzo de mecanismos inmunitarios y referencias identitarias.

Respecto a la concepción restringida de la comunidad dimos cuenta de la distinción sociológica que estableciera Tönnies (2001) entre comunidad y sociedad, la diferenciación de Weber (1978) entre relaciones comunales y asociativas, como también los dos tipos de

solidaridad, mecánica y orgánica, que fueran caracterizados por Durkheim (2012). Luego, recuperamos de la psicología socio-comunitaria el concepto de sentido de comunidad, como fuera definido por Sarason (1974), y especificamos sus componentes según McMillan y Chavis (1986).

A continuación, destacamos la dialéctica entre las dos concepciones de comunidad que define el fenómeno de «glocalización». En este sentido, advertimos que la comunidad global se encontraría en tensión o contradicción con las comunidades locales respecto a la pertenencia y apropiación de lo común. En consonancia, mantuvimos que la pretensión universalista de una comunidad ilimitada e impropia, como se deduce de Espósito (2007), implica el riesgo de desposesión política de las comunidades locales, mientras que el cierre identitario de estas últimas puede suponer una concesión inequitativa de privilegios. En contraste, apoyados en Negri y Revel (2008), propusimos pensar las comunidades a partir de su asunción de una posición subjetiva de enunciación, desde donde se apropian de lo común, entrando en tensión con otras comunidades y con su filiación a la comunidad global. En consecuencia, sostuvimos que podría comprenderse el funcionamiento concreto de la dialéctica global-local mediante el análisis caso por caso de las producciones discursivas de las comunidades restringidas.

En esta dirección, retomando la Teoría de la Enunciación de Benveniste, con los aportes de Kristeva (2002) y Lacan (1985), expusimos la pertinencia de incluir en los estudios semióticos la dimensión de la subjetividad, pasando de una concepción del sujeto afásico a una del sujeto parlante. Asimismo, mostramos la conveniencia, para el examen de nuestro objeto, de desplazarnos de una concepción de la enunciación como un acto individual a su consideración como una actividad colectiva producto de «comunidades semióticas», como las describieran Corviello y Sarem (2008). Finalmente, sugerimos que podrían rastrearse las huellas de esta enunciación colectiva en ciertas formas lingüísticas: los índices de la primera persona del plural, en el pronombre personal «nosotros», en los verbos conjugados en esta persona, de reflexión o de acción y el posesivo «nuestro», para hacer referencia al sentido de apropiación-pertenencia. Además, siguiendo a Kerbrat-Orecchioni (1997), sería posible identificar una posición subjetiva del enunciador sobre el contenido enunciado en lexemas afectivos y evaluativos, como también para Lacan (2008a) en monumentos, documentos, sociolectos, tradiciones, leyendas y rastros que son emanaciones suyas.

Pasando al capítulo tercero, en tanto entendimos que el sentido de comunidad se consolida por recurso a significaciones recuperadas de épocas anteriores, reparamos en el concepto de memoria. En nuestra revisión sobre los empleos del término distinguimos entre los alegatos que pretenden enunciarse en su nombre, que designamos «discursos de la memoria», y las disertaciones que procuran explicar su constitución y funcionamiento, que llamamos «discursos sobre la memoria». Especialmente, por su pertenencia respecto a nuestro tema de investigación, nos enfocamos en discursos filosóficos y sociohistóricos que tratan sobre la memoria. Primero, respecto al discurso filosófico sobre la memoria, nos guiamos por Paul Ricoeur (2013) para repasar la metáfora de Sócrates de la memoria como una huella y la distinción de Aristóteles entre evocación pasiva y rememoración activa. También recuperamos la distinción de Husserl del recuerdo respecto a la imagen o pintura y la ficción o fantasía. Especialmente nos detuvimos en el “Esbozo fenomenológico de la memoria” definido por Ricoeur respecto a los tres pares oposicionales de hábito y memoria, evocación y búsqueda, reflexividad y mundanidad. Además, recuperamos los tres modos mnemónicos apuntados por Casey: *Reminding*, *Reminiscing* y *Recognizing*. Seguidamente, distinguimos fuera de la interioridad la función de la memoria del cuerpo y de los espacios. Para Ricoeur, en este paso de la conciencia del pasado hacia la exterioridad la memoria se encontraría con otros sujetos en la conmemoración, consumándose un desplazamiento hacia la datación y localización objetivas inherentes a la historia.

Segundo, respecto a los discursos sociohistóricos sobre la memoria, recuperamos el concepto de Halbwachs (2005) de memoria colectiva, y la noción de *lieux de mémoire* de Nora (2009), entendidos como territorios materiales, funcionales y simbólicos donde se inscriben los recuerdos comunes. De Todorov (2008) tomamos la distinción entre usos y abusos de la memoria, como también su concepción del proceso mnémico que comporta conservación y supresión u olvido. Además, consideramos su diferenciación entre un uso literal y uno ejemplar de la memoria. Al respecto, repasamos los planteos de Ricoeur (2013) en cuanto a la función de apuntalamiento que la memoria cumple, con la mediación de la ideología, respecto a la constitutiva fragilidad identitaria. En este sentido, la memorización y conmemoración de una historia oficial contribuirían al cierre identitario de la comunidad, legitimando los privilegios de sus miembros. Por el contrario, apuntamos que el «deber de memoria» sería el deber de hacer justicia mediante el recuerdo a un otro distinto de sí mismo. En esta dirección, consignamos la crítica de Cerdeiras (2003) al carácter, según su criterio, conservador y reaccionario del culto a la memoria, al que opone como alternativa

la fidelidad a los gestos de justicia y libertad. Como forma de romper con la fosilización agobiante del pasado, recuperamos la propuesta de Robin (2012) sobre la promoción de una memoria hipertexto, discontinuista, que permita a quien rememora desviarse de los recorridos programados, para crear su propio itinerario a través de los recuerdos.

Luego, considerando la función mnémica de los signos, apuntamos una posible aproximación semiótica al concepto de memoria, entendida como «memoria discursiva». Para exponer cómo los discursos guardan memoria de discursos enunciados previamente, retomamos los aportes de Bajtín (2005) sobre el dialogismo y la memoria de los géneros discursivos. De Angenot (2010) recuperamos el establecimiento cronológico de relaciones intertextuales e interdiscursivas, en cuanto a los topos y lugares comunes, con la migración de ideologemas a través de los discursos. Además, seguimos el señalamiento de Eliseo Verón (1980) en cuanto a los efectos en la memoria de la distancia entre producción y reconocimiento, y su distinción entre memoria mítica e histórica. Asimismo, recurrimos a Lotman (1998) para considerar la capacidad transformadora de la memoria de los textos, según desplazamientos contextuales en los que su información se adapta y actualiza.

Por último, retomando la noción de Freud (1991b) del aparato psíquico como un mecanismo de inscripción de huellas mnémicas, y la concepción de Lacan (2008a) del sujeto como una superficie de escritura, insinuamos la posibilidad de concebir a nuestro objeto de investigación, *i. e.*, la comunidad de S.V., como un sujeto colectivo en simultáneo productor y producto de inscripciones mnémicas.

En consonancia, dedicamos el cuarto capítulo al análisis de distintas producciones discursivas de la Red de Vecinos, en tanto reconocimos que esta organización comunitaria se constituye en un enunciador colectivo, que, por efecto de una sinécdoque, pretende pronunciarse en nombre de la comunidad de S.V. Registramos que desde esta posición la R.V. produce un discurso narrativo y argumentativo sobre el barrio. Mediante el análisis de sus tres actividades troncales, la visita guiada, la revista El Portal y el museo-fotogalería Recuerdos Sanvicentinos, advertimos que esta organización construye relatos topológicos y cronológicos, delinea mapas mentales y cartografías de la memoria que rescatan una determinada interpretación del pasado. Estos relatos seleccionan personajes, lugares y eventos destacados de la historia del barrio. De ese modo generan un proceso de memoria que correlativamente deja ciertos sucesos del pasado en el olvido. Al respecto, señalamos

la actuación de una hegemonía en el discurso comunitario, que relegaría a una posición subalterna a ciertas narrativas de la memoria colectiva.

Especialmente, efecto del relato hegemónico, notamos que la memoria vendría a apuntalar, en términos de Ricoeur (2013) el carácter puramente pretendido, alegado de la identidad. La identidad en S.V. se arraigaría en dos mitos que lograrían su eficacia simbólica, recuperando a Fernández (1993), por la repetición insistente de sus narrativas y sus tramas argumentales: el «mito del don», de las tierras que legara el destinador trascendente de la historia del barrio, el padre fundador, Agustín Garzón, y el «mito de emancipación», de la gesta independista del Corso Revolucionario de 1932. Advertimos que este refuerzo de la identidad comunitaria podría recaer en un abuso de la memoria, si no fuera por el uso ejemplar, en palabras de Todorov (2008), que propicia la R.V. partiendo de su lema “No se quiere ni se cuida lo que no se conoce”. Según esta consigna es conveniente que los vecinos conozcan y se identifiquen con la historia del barrio, para que se impliquen actualmente participando para mejorar sus condiciones.

En el quinto capítulo de nuestra tesis nos enfocamos en el estudio del sentido de comunidad en S.V., entendido de acuerdo a Sarason como “una experiencia subjetiva de pertenencia a una colectividad mayor” (Maya Jariego, 2004, p.3). Para acceder a dicha experiencia subjetiva recurrimos a la realización y análisis de entrevistas con los vecinos del barrio. En estas procuramos identificar siguiendo a Kerbrat-Orecchioni (1997) ciertas formas en que se manifiesta la subjetividad en el lenguaje. Para operativizar este sentido subjetivo de comunidad recuperamos sus indicadores distinguidos por McMillan y Chavis (1986): pertenencia, influencia, integración-satisfacción de las necesidades y conexión emocional compartida, sumándoles la cultura común concebida según Krause Jacob (2001) como una red de significados compartidos.

En relación a la pertenencia, encontramos una revalorización de una denominación injuriosa en la designación de S.V. como «un barrio de negros», notando que esta recae recíprocamente sobre el sujeto de la enunciación. Registramos además el uso de adjetivos de exclusividad como «único, especial, particular» y subjetivemas evaluativos superlativos que calificaban el espacio habitado como «lo más grande del mundo». Especialmente, reconocimos en el prefijo «super» empleado por el director de teatro Miguel Iriarte para designar su obra *San Vicente Superstar*, el paradigma de la atribución subjetiva de una preeminencia a este barrio. Asimismo, encontramos que el sentimiento de apego a su

territorio se figura con recurrencia en la «metáfora del arraigo», que comporta como contrafigura el desarraigo. En cuanto a la influencia e integración-satisfacción de las necesidades reconocimos distintas acciones que dan cuenta del mancomunar esfuerzos de los residentes en procura de satisfactores.

Respecto a la existencia de una conexión emocional compartida, la concebimos según Greimas y Fontanille (2017) como un dispositivo modelado por el discurso. Además, encontramos que una condición de su desarrollo sería el contacto amigable entre vecinos, expresado mediante la función fática del lenguaje, en términos de (Jakobson, 1960). En cuanto a la existencia de una cultura común, la inferimos en la mención de: hitos en el espacio, denominaciones simbólicas comunes, íconos compartidos, eventos congregantes, y personajes destacados. Sin embargo, advertimos sobre la amenaza que representa para la identidad comunitaria el avance del desarrollismo urbano impulsado por el Estado en connivencia con capitales privados. Además, notamos que la identidad de S.V. no se construye exclusivamente de una manera positiva, por definición de su propia historia y territorio, sino también negativamente por contraste con otros barrios de la Ciudad. Así también, advertimos que la Seccional 5ª en la que se emplaza el barrio no sería homogénea, territorial y simbólicamente, sino que estaría seccionada por procesos de segregación y fragmentación residencial (Valdés y Cargnelutti, 2014) entre áreas habitadas por clases medias y bajas. No obstante, registramos en las entrevistas una «referencia identitaria» compartida de los residentes de estos sectores con S.V. Al respecto, mostramos que los vecinos consolidarían su sentido de pertenencia al espacio habitado mediante procesos de identificación simbólica como por su activa acción-transformación.

En el sexto capítulo, nos detuvimos a explorar dos lugares de memoria que serían constitutivos de la identidad sanvicentina. Advertimos que esta compondría una formación bifronte, clara u oscura dependiendo qué lado se mire: el rostro eufórico de los carnavales o el semblante disfórico de los crímenes de la dictadura en el Campo de la Ribera. Respecto a los carnavales de S.V. encontramos que constituirían, recuperando a Angenot (2010), un fetiche definido por una hegemonía discursiva. Estos serían el lugar de memoria predilecto donde los sanvicentinos fundarían su identidad comunitaria. Las consideraciones de Bajtín (1993) respecto a la cultura popular nos permitieron acceder a la significación del carnaval como un evento clave en S.V. En los documentos y entrevistas analizadas encontramos la

«dualidad del mundo» sugerida por Bajtín, dos regímenes significantes divergentes y en ocasiones enfrentados entre la visión oficial seria de la vida y la visión cómica carnavalesca.

Asimismo, reconocimos que en los cursos organizados por la comunidad de S.V. a partir de 1985 se expresaría el sistema de formas que Bajtín denominara «realismo grotesco», con su principio material y corporal de exposición del cuerpo, bailes y banquetes. Como indicara Ponzio (1998), Bajtín muestra posibilidad histórica de imaginar formas comunitarias donde exista tiempo para el festejo de la alteridad y no sólo para el trabajo. Registramos que el carnaval de S.V. exhibiría la plasmación de esas formas: la auto-organización de los vecinos, su resistencia frente a imposiciones externas cuando autoridades estatales intentaran impedirlo, la autoafirmación de la comunidad sanvicentina y su auto-denominación como «República».

Notamos entonces que en los carnavales de S.V. se pondrían en juego dos lógicas del sentido: una vertical, heteronómica, de la imposición del sentido, y otra horizontal, autonómica, de la puesta en común del sentido. Retomando a Barthes (2003), advertimos que al respecto se enfrentarían dos regímenes de sentido: uno de la monosemia, mediante la reducción a un sentido serio sancionado oficialmente, y otro de la polisemia, que admite multiplicidad de sentidos e interpretaciones. En consecuencia, entendimos que sería una apreciación sesgada considerar al carnaval como un mero instrumento de dominación de las clases populares, proponiendo considerarlo, retomando un término de Freud (1991c), como una «formación de compromiso» entre fuerzas reprimidas y represoras. Por otra parte, la renovación cíclica del carnaval nos movió a analizar el rol de la memoria colectiva en su re-significación. Como advierte Navarro Cima (2013) a propósito de los carnavales sanvicentinos, estos no murieron, sino que siguen realizándose de maneras no tan masivas ni consagradas, fuera de un canon o modelo impuesto. En esta dirección, nos servimos de las consideraciones bajtinianas en cuanto a las dos funciones activas de la memoria: hacia el pasado, la constante transformación de su sentido, y hacia un futuro siempre abierto cuando los enunciados olvidados pueden ser recuperados, en un contexto renovado y en un aspecto nuevo.

Por otra parte, advertimos que las secuelas en su territorio de la última dictadura militar conformarían un tabú para los vecinos de S.V. Especialmente, registramos que el Campo de la Ribera condensa un conjunto de significantes sobre los efectos traumáticos de la represión en el barrio que en gran parte permanecieran silenciados. Primero notamos

el significado que el Estado le ha otorgado a la Seccional 5ª en que se asienta. Esta sería históricamente un lugar donde la ciudad deposita lo que rechaza de sí misma: cementerio, leprosario, planta de tratamiento de residuos cloacales. Además, reseñamos que el Campo de la Ribera sería objeto de distintos usos por la comunidad a lo largo de los años. Adquirido por el Ejército Argentino en 1904 para albergar una cárcel militar, hasta 1975 los vecinos solían utilizar sus predios para recrearse y practicar deportes.

Cuando entonces empezara a funcionar como CCDTyE esa relación se interrumpe: el predio es cerrado con alambrado perimetral y se prohíbe el ingreso de los vecinos. En esa época estos eran testigos de indicios de la violencia represiva, pero por temor guardaban silencio sobre la situación: camiones con detenidos maniatados y golpeados, disparos, gritos. En consonancia, mostramos como ante la imposibilidad de denunciar lo acontecido sus recuerdos se manifestarían por otras vías: anécdotas, leyendas familiares, quedando por fuera del orden de lo decible (Marchetti, 2010). Exploramos entonces por los límites psicosociológicos de lo pensable y lo decible respecto a los crímenes de la dictadura: el miedo a represalias, el sentimiento de culpa por complicidades o negligencias, el efecto traumático efectivo de la violencia represiva o su expectativa. Luego, en la década de 1990 el Campo de la Ribera sería utilizado como escuela conviviendo la comunidad educativa con las marcas ominosas del pasado. Al respecto, apuntamos que en la Seccional 5ª se daría entonces un doble ocultamiento/discriminación: las políticas del olvido recaerían, en una misma maniobra, sobre los desaparecidos del pasado y los excluidos del presente.

En oposición, el esfuerzo de organizaciones vecinales y de DD.HH. llevaría a que en 2004 la escuela sea trasladada, permitiendo que el predio se transforme en un espacio de memoria (Garbero y Liponetzky, 2012). Sin embargo, últimamente nuevas demandas de la comunidad moverían a que se utilicen como aulas para talleres de oficios algunos salones de un edificio próximo al sitio histórico del Campo Clandestino. En este punto se expresaría la tensión que según Violi (2010) se produce entre conservación y modificación de los signos del pasado, en lugares que fueran escenario de eventos traumáticos. En particular, acerca del Campo de la Ribera, encontramos que la heterogeneidad de los usos previos a su transformación en Espacio para la Memoria movería a un cuestionamiento ético, en que las exigencias de conservación se tensionan con las necesidades básicas de la comunidad en la actualidad. El desafío estribaría, tanto para los empleados del establecimiento como

para los vecinos, en procurar que mediante un uso ejemplar de la memoria ambos requisitos persistan en cierta medida y que puedan coincidir en algún punto.

Por último, en el séptimo capítulo de nuestra tesis procuramos dar cuenta de la construcción semiótica de la comunidad de S.V. en dos relatos inscriptos en materialidades diversas y adscriptos a distintos géneros discursivos, una obra de teatro y una filmación documental: *San Vicente Superstar* y *Cordobeses/as del Bicentenario*. En primer lugar, nos propusimos conceptualizar a la vez que ejemplificar ciertos mecanismos y componentes que estructuran su narración. Nos referimos entonces a la sintaxis narrativa, con sus núcleos y catálisis que es su despliegue anudan según Barthes (2013) los distintos códigos del relato: hermenéutico, sémico, simbólico, proairético y cultural o de referencia.

Particularmente, reconocimos que el campo simbólico en que se estructura *San Vicente Superstar* se constituye por una doble antítesis entre pertenencia vs. exclusión de la comunidad, y entre normatividad sexual vs. prohibición de la sexualidad, planteando recursivamente la oposición entre comunidad e inmunidad, en términos de Esposito (2009). Respecto a *Cordobeses/as del Bicentenario*, inferimos que se estructura sobre la oposición simbólica Comunidad vs. Estado-Desarrollismo Inmobiliario. Así, desde el relato del curso revolucionario de 1932 cuando naciera la República de S.V. hasta la narración de las luchas actuales de la R.V., el documental discurriría sobre la tensión o contradicción entre autonomía vs. heteronomía. Paso seguido, examinamos la caracterización de los vecinos de SV. como personajes, identificando algunos semas que los relatos les confieren: residentes de barrio, rutinarios, trabajadores, de sectores populares, etc. Conociendo las biografías, la idiosincrasia, las acciones que les son atribuidos, podemos formarnos un retrato de la comunidad del barrio. En su conjunto, advertimos en ambos relatos analizados que los semas que definen los personajes son principalmente adscriptos por los otros, mientras que sólo en ocasiones se extraen de sus propios dichos y acciones. La propia identidad aparece como una atribución que viene de los demás. Esto nos confirmaría que no hay un sujeto que se autodefina sino como parte de un colectivo, en este caso de una comunidad.

Luego, analizamos la comunicación narrativa que estructura los vínculos entre estos personajes. Al respecto, advertimos la complejidad de las líneas de destino de sus mensajes y sus diversas adscripciones genéricas. Además, siguiendo a Greimas (1989) como a Greimas y Fontanille (2017), revisamos diferentes transferencias de objetos de valor

que modifican estados de cosas -prueba, don, intercambio, comunicación participativa-, y la circulación de afectos que modifican estados de ánimo de los personajes. De este modo, advertimos, atendiendo a la sintaxis narrativa de ambas obras analizadas, que la comunidad de S.V. no se reduce a una esencia estática e invariable, sino que se construye recursivamente por un proceso dinámico de comunicación. Asimismo, mediante el análisis de algunos fenómenos temporales definidos por Genette (1983), encontramos que los dos relatos analizados construyen una representación de los acontecimientos de la historia de S.V. según los imperativos de la memoria. Registramos que anacronías, anticipaciones y prospecciones, elipsis, esbozos y recuerdos, escenas y pausas descriptivas, el relato singulativo de sucesos irrepetibles o el relato repetitivo de la vida cotidiana, con los ciclos de trabajo y descanso, contribuyen en su conjunto a construir un retrato de la comunidad de S.V. de acuerdo al paso del tiempo.

En segundo lugar, en este capítulo problematizamos las adscripciones genéricas de ambas obras, tomando en consideración la sanción comunitaria como criterio de distinción de la verdad o falsedad, realidad o ficción de los sucesos que relatan. Acerca de *San Vicente Superstar*, aunque es un relato ficcional, registramos en él múltiples informaciones que permiten situarlo en tiempo y espacio operando un «efecto de realidad», en términos de Barthes (1966). También encontramos en esa obra muchos datos circunstanciales que actúan como códigos culturales: clubes deportivos del barrio, bailes, canciones de música popular, uso del lunfardo. En estas remisiones registramos un cronotopo (Bajtín, 2002) que denominamos “la Córdoba popular de los años 1960-1970”. De este modo notamos en esta ficción operaciones que serían propias del documentalismo. De acuerdo a Rildo Pedernera, sobrino Miguel Iriarte, las obras de este estarían: “basadas en hechos reales. Todo eso que ves ahí existió”. Iriarte registraría la vivencia cotidiana del barrio, por lo que podría considerarse su trabajo un teatro documental adscrito al costumbrismo (Mogliani, 2006).

En contrapartida, aunque el género documental sería proclive a producir una ilusión de real, en *Cordobeses/as del Bicentenario* registramos que los datos pretendidamente objetivos son escasos. Las imágenes de épocas pasadas de S.V. que presenta no aportan información histórica, sino que funcionan como «reminders» subjetivos (Ricoeur, 2013). Además, mientras en el documental sería previsible encontrar operaciones autenticantes, opuestamente registramos la aplicación de operaciones ficcionalizantes, según los términos de Varela (2011); e. g., el relato en primera persona de un vecino de una historia de brujas.

Por otra parte, el recurso al testimonio de vecinos del barrio obtendría su legitimidad del punto de vista subjetivo de la narración.

El género documental, según Novelo O. (2001) se caracteriza como una filmación de la vida cotidiana que trata con eventos y personas «reales». Sin embargo, en una entrevista con Sergio Schmucler, director del documental analizado, sostenía que su mirada era la del documental antropológico: “que siempre implica la mirada del otro, intentar que el otro sea el que hable y no uno mismo”. El énfasis del documental estaría puesto en lo que puede decir un habitante del barrio: un «*inside view*» que es distinto de lo que puede decir un historiador o un periodista. No se intentaría mostrar una percepción objetiva sino la pura subjetividad, la emoción que genera el recuerdo del barrio en su gente: un “lugar fantástico” creado por sus habitantes. De este modo, advertimos que, si bien el documental sería por definición la antípoda de las obras de ficción, de acuerdo a Gallardo (2002), en ambos casos el propósito es narrar historias. Asimismo, el préstamo y la simulación de mecanismos moderan la pretensión de distinguir *a priori* entre ficción y no ficción dos regímenes narrativos diferenciados (Varela, 2008). En consonancia, sostuvimos que los dos relatos analizados constituyen montajes, selecciones operadas según los imperativos de cierta memoria: los sucesos que se olvidan y los que se desea preservar. Ambos consisten en la narración de una comunidad modulada por la memoria de sus habitantes.

8.2. Conclusiones comunes y derivaciones. La comunidad como horizonte de sentido

Movido por mi propio sentido de pertenencia a la comunidad de S.V. me propuse examinar las condiciones en que esta sensación emerge, se desarrolla, consolida o decrece. Mediante una problematización teórica y el análisis de un *corpus* heterogéneo compuesto por entrevistas y material de archivo, encontraría que este sentido no es completamente uniforme ni absolutamente variable, sino que constituye una modulación subjetiva de un modelo común producto de gramáticas narrativas y argumentativas hegemónicas. En S.V. este modelo emergería a partir de 1870 con su relato de fundación y el mito de la donación de su territorio por el destinador trascendente de su historia, el «filántropo» Agustín Garzón Vázquez de Maceda. Tiempo después, se consolidaría como efecto del curso revolucionario de 1932, con su relato de resistencia y el mito de su emancipación, que llevaría a que este barrio pase de designarse Colonia a auto-denominarse República. Notamos entonces el rol de los carnavales como un fetiche

revestido de adornos retóricos e investido de un pathos eufórico, como un lugar de memoria que constituye una referencia cuasi omnipresente de la identidad comunitaria.

En contraparte, los crímenes de la última dictadura, sobre todo en el Campo de la Ribera, constituirían un tabú para los vecinos de la Seccional 5^a, que según sugerimos se verían impedidos por diversos condicionamientos psicosociológicos de poner en palabras sus experiencias en relación a la violencia represiva. Registramos entonces una «grieta» en el colectivo de identificación de la zona, que opondría militantes políticos catalogados como subversivos a ciudadanos que no se implicaran en los acontecimientos, y que actualmente separaría a los vecinos de áreas empobrecidas de los residentes del centro de S.V. Además, encontramos que en el presente la identidad comunitaria se vería amenazada por avances del desarrollismo inmobiliario, impulsado en tándem por el Estado y capitales privados. Sin embargo, advertimos que la resistencia de los vecinos de Villa La Maternidad, de la Red de Vecinos y demás organizaciones de la zona, podría interponerse como una posible defensa ante estos agentes externos.

Si nuestro objetivo fuera realizar una periodización histórica sobre las variaciones del sentido de comunidad en S.V. nos restaría investigar épocas que, por su aparente apatía e indiferencia, los vecinos entrevistados suelen saltarse con una elipsis en sus narraciones. En especial, las décadas de 1980 y 1990 en que se produjo una drástica desindustrialización de la zona, producto de políticas económicas neoliberales de apertura indiscriminada de las importaciones. Entonces, como muestra Marcial (2019), las actividades productivas serían remplazadas por actividades comerciales y de servicio. Nos preguntamos en consecuencia sobre el impacto de estas transformaciones en el sentido de pertenencia a S.V., constituido en torno a los espacios de trabajo y recreación de clases trabajadoras. Además, en tanto el discurso neoliberal induce el individualismo y la ruptura de lazos comunitarios (Lewkowicz, 2004), es posible suponer que en ese periodo se produciría una merma de este sentido, que llevara a referirse al barrio como «la república devaluada».

En todo caso, damos aquí con las condiciones que constituyen tanto la riqueza como la limitación de nuestra aproximación. En nuestro trabajo decidimos guiarnos por la mirada subjetiva que construye la propia comunidad estudiada, más que cumplir con las exigencias de la objetivación histórica a que respondería una perspectiva sociológica. Desde este punto de vista, puede cuestionarse que nuestra investigación no se aplica a poner en serie

con exhaustividad y precisión datos cuantitativos. No obstante, esa mirada desde los actores podría servir como mira y precaución para estudios con estas pretensiones, en tanto, como procuramos argumentar a través de nuestra tesis, la memoria cumple necesariamente la función de matriz y tamiz de la historia, y los vínculos afectivos comunitarios persisten como trasfondo de los pactos racionales sociales.

Respecto a nuestra investigación, desde una perspectiva discursiva consideramos que memoria y comunidad se implican mutuamente. Recuperando a Kant (1976) y Bajtín (2005), entendimos que mientras la memoria como principio de sucesión en el tiempo se despliega en la diacronía de la cadena dialógica de los enunciados, la comunidad como ley de acción recíproca general se extiende en la sincronía de la interacción entre enunciados adscriptos a distintos géneros discursivos. Específicamente, en relación a S.V. exploramos cómo el sentido de pertenencia de sus vecinos se produce en la intersección entre la sincronía de la memoria y la diacronía de la comunidad.

A lo largo de este trabajo procuramos dar cuenta de algunos procesos semióticos psicosociales por los que se construye el sentido de comunidad. Atendimos a la presencia de sentimientos de pertenencia, la influencia mutua entre vecinos, la integración de sus necesidades y sus conexiones afectivas. Además, registramos la existencia de una cultura común en S.V., entendida como un conjunto de significados compartidos. Sin embargo, entendemos que estos significados, más que componer un elemento aislado del sentido de comunidad, son expresión de la dimensión significativa de todos sus componentes.

Al mismo tiempo, sostuvimos que la emergencia de cierto sentido de comunidad es inherente a la participación en una comunidad de sentido. En la medida que participamos de una puesta en común del sentido, construimos la comunidad que nos incluye como sus miembros. Reparando en la dimensión semiótica de los procesos considerados, en síntesis, registramos que:

- La comunidad de S.V. se construye semióticamente en representaciones espaciales (mapas mentales, mapeos colectivos, mapas de memoria), en distintos soportes materiales y variados géneros discursivos, desde el género simple de las conversaciones cotidianas hasta los géneros complejos como obras de teatro o documentales audiovisuales. Además, se construye mediante relatos topológicos y cronológicos, relatos fundacionales que remiten a mitos de origen y transmutación

(el «mito del don» y el «mito de la emancipación»). La comunidad se compone mediante los tres modos de funcionamiento sígnico: icónico, indicial y simbólico: es decir, mediante semejanzas en la «imitación afectiva», en la constitución de un colectivo de identificación y modelos de valores y acciones; la experiencia del contacto cotidiano, del vínculo efectivo y efectivo con el territorio y con otros «vecinos» (situaciones y sujetos); los nombres de personas, calles, espacios públicos o privados (topónimos como «La República» y el gentilicio «sanvicentino») y las insignias que simbolizan la pertenencia al barrio (bandera y escarapela con los colores rojo y verde).

- La comunidad se construye mediante la percepción semióticamente mediada y el recuerdo de olores, sonidos, texturas y colores, mediante imágenes y palabras, documentos y monumentos. Enunciativamente, la comunidad se constituye en un sujeto colectivo a través de deícticos de tiempo y espacio, pronombres personales, posesivos, conjugaciones de verbos de acción y reflexión (nosotros, nuestra historia, identidad, cultura, somos, hacemos, pensamos, proyectamos). La comunidad se establece también por el recurso a una memoria definida mediante la actuación de una hegemonía discursiva (relaciones intertextuales e interdiscursivas: lugares comunes -*topos koinós*-, temáticas recurrentes, visiones de mundo, egocentrismos y etnocentrismos, dominantes de pathos, fetiches y tabúes).
- La comunidad de S.V. se construye narrativamente con códigos culturales, proairéticos, hermenéuticos, sémicos y simbólicos, que se entraman como un tejido muaré. Se estructura mediante un calendario (cumpleaños del barrio, corsos de carnaval, festejos de clubes, organizaciones e instituciones comunitarias) y un *rhythmós* de descanso, trabajo, estudio, esparcimiento. Este compás cronológico se determina en la categoría de aspecto gramatical incoativo (acontecimientos constitutivos: la fundación el 19 de junio de 1870, los corsos revolucionarios de 1932), iterativo (vida cotidiana: feria de los domingos, trabajo en comercios y fábricas, descanso en las plazas) durativo (imaginarios y afectos persistentes: el amor por el barrio para toda la vida), etc. La comunidad se constituye entonces mediante la definición de una idiorritmia, de un ritmo propio, y de una idiosincrasia, un temperamento característico (la mentada rebeldía del sanvicentino). También puede determinarse en qué medida y de qué manera la comunidad se constituye

por un idiolecto colectivo o dialecto. Mientras en una sociedad se registra una especialización más pronunciada, cabe preguntarse: ¿Hasta qué punto podemos pertenecer a una misma comunidad si no compartimos una idiosincrasia, ciertos modismos del lenguaje y un ritmo propio de convivencia?

- La comunidad se construye por intermedio de la comunicación: el «convenir» de los cuerpos, el «consensuar» de los pensamientos y acciones, que puede devenir en «concordia», la adecuación de cuerpos e ideas de sus integrantes en la vida común. En términos narrativos, esta interacción se manifiesta en el esquema de la comunicación o transferencia de un objeto-valor: la prueba, el intercambio, el don y contra-don, y la comunicación participativa. Además, la comunicación implica distintas funciones del lenguaje (especialmente fática y conativa, concretadas en el contacto entre vecinos y apelación a la cooperación), supone registros conscientes e inconscientes, racionales y afectivos (dispositivos pasionales discursivos que no existen en solitario, sino que son regulados comunitariamente: e. g., amor, odio, celos, venganza, compasión, resentimiento, en la trama argumental de San Vicente Superstar). Tanto el registro mundano con frecuencia irreflexivo de la vida cotidiana, como los aspectos pasionales e inconscientes de la comunicación plantean un problema intrínseco a nuestro campo de estudio: ¿Cómo enunciar o visibilizar lo común, que por definición es lo ordinario, lo habitual, y en consiguiente, lo que «pasa» desapercibido? ¿Cómo elucidar la construcción común del sentido a través del velo que interpone el sentido común?
- La comunidad se construye en los dos grandes modos de puesta en discurso, narrativo y argumentativo, en sus componentes descriptivo, didáctico, prescriptivo y pragmático. ¿La remisión euforizante a una identidad común no tiene el propósito ilocutorio de mover perlocutoriamente a tomar parte en esa comunidad? Esta se compone en su discurso por recurso al mecanismo de «interpelación analógica» de sus miembros y por evocación de una memoria ejemplar. Asimismo, la comunidad se constituye como un sistema de valores que mediante oposiciones la define negativamente frente a otras (S.V. ≠ General Paz, Juniors, Alberdi, Nueva Córdoba, Alta Córdoba) e intrínsecamente la secciona en partes componentes (S.V. = Villa La Maternidad, Kronfuss, Maldonado, Müller, Renacimiento, Parque San Vicente). Retóricamente, la comunidad se elabora en ciertas metáforas (del apego como

arraigo o desarraigo, de cada aporte como un granito de arena) y metonimias (sinécdoque: la referencia *pars pro toto* a la Seccional 5ª como S.V.). La comunidad se construye, asimismo, a través de la «identificación simbólica» recíproca de sus miembros y con respecto a su territorio, pero crucialmente se constituye mediante prácticas significantes (histéresis), con el «mancomunar» esfuerzos de los vecinos en la acción-transformación del espacio habitado.

Aprehendiendo en su conjunto todos estos componentes y mecanismos implicados en la construcción de la comunidad de S.V., nos preguntamos: ¿En qué medida puede pensarse su actuación en la composición de una «comunidad imaginada» como una nación, en términos de Anderson (1983), o incluso de la comunidad internacional, mediante la dialéctica de la glocalización? Sin pretender operar extrapolaciones ingenuas, nos parece sugerente considerar las similitudes y diferencias entre el modo de constitución de estas comunidades, entendiendo que el estudio a escala micro de un barrio, de una comunidad restringida, puede servir con las adaptaciones pertinentes para pensar ciertos procesos a escala macro.

Finalmente, como cierre provisorio de nuestra investigación, nos interesa destacar que este modo de concebir la comunidad como una construcción recursiva, una *compositio* variable de relaciones, en contraposición a su consideración como un *datum*, una esencia inmutable, supone la adopción de una posición específica en cuanto a las doctrinas del significado. Particularmente, supone reformular la doctrina convencionalista de acuerdo a una concepción del significado como una acción cooperativa.

Como expusiera Ransdell (2001), en su versión tradicional, el convencionalismo entiende que el signo se une con lo que significa por una estipulación que correlaciona ambos elementos diádicamente en un instante en el tiempo. Lo esencial para esta doctrina sería que el significado es establecido arbitrariamente por un pacto y mantenido invariable, relativamente, por adecuación al sentido original o definitorio. Esta concepción del carácter del significado estaría en la base de la teoría contractualista sobre la constitución de la *res publica* como fuera formulada por Hobbes en el Leviatán (2003) o Rousseau en el Contrato Social (1999). De acuerdo a esta teoría, a través de un pacto -que se considera virtualmente suscrito en el pasado- todos los individuos ceden su poder al Estado, que rige con potestad absoluta sobre sus destinos, mientras las cláusulas de dicho convenio no experimenten ninguna alteración. “Las cláusulas de este contrato están de tal suerte determinadas por la

naturaleza del acto, que la menor modificación las haría inútiles y sin efecto". (Rousseau, 1999, p.38). En resumen, en según esta concepción, tanto el acuerdo de convivencia como el significado en que se basa, para perdurar deberían conservarse absolutamente fieles a su acepción «original», que sería el único fundamento del entendimiento mutuo.

Como una escapatoria a la clausura sincrónica de la noción diádica del signo, que suelda significado con significante, la concepción ternaria desarrollada a partir de Peirce (1988) que incluye objeto, representamen e interpretante, supone la remisión incesante del sentido hacia una potencial confluencia de interpretaciones en el futuro. Como observa Ransdell (2001), esta manera de comprender la significación implica una reformulación de la doctrina convencionalista, definiendo la noción de convención: "en términos de acción cooperativa de acuerdo a expectativas y anticipaciones mutuas que conducen a futuros acuerdos con respecto a los resultados" (p.3). Desde esta aproximación, el significado no encuentra nunca su conclusión, sino que comporta, empleando palabras de Spinoza (2004), un continuo convenir y consensuar entre los miembros de una comunidad de sentido, que sólo puede devenir en una concordia provisoria.

Únicamente a través de un proceso recursivo de comunicación, orientado a una puesta en común del sentido, podemos convenir sobre la verdad o realidad de nuestras interpretaciones. A fin de cuentas, asumiendo esta perspectiva, consideramos que el sentido no se atesora en convenciones pretéritas, sino que se atisba en el horizonte de un camino comunitariamente recorrido.

9. Referencias

- Abril, G. (2012). Tres dimensiones del texto y de la cultura visual. *Revista Científica de Información y Comunicación*, número 9, pp. 15-35. Recuperado de: <http://icjournal-ojs.org/index.php/IC-Journal/article/view/237/234>
- Acuña Vargas, C. C. (2014). *Museos comunitarios, territorio e identidad*. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Artes. Maestría en museología y gestión de patrimonio. Bogotá. Recuperado de: [http://bdigital.unal.edu.co/55549/7/Carmen C.Acu%C3%B1aV. 2014. pdf](http://bdigital.unal.edu.co/55549/7/Carmen.C.Acu%C3%B1aV.2014.pdf)
- Althusser, L. (1988). *La ideología y los aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Andacht, F. (2008). Self y creatividad en el pragmatismo de C.S. Peirce: la incidencia del instante presente en la conducta. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 12(40), 39-65.
- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London, United Kingdom: Verso.
- Angenot, M. (2010). *El discurso social: los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Arán, P. (2012). El campo semiótico y las nociones de trans e interdisciplina. En M. T. Dalmasso (ed.), *Semiótica e interdisciplina. Perspectivas de investigaciones en curso* (pp.43-51). Córdoba, Argentina: Centro de Estudios Avanzado.
- Arce, J. (2007). El teatro en Córdoba antes del golpe militar del 76: Algunas consideraciones sobre los 60, los 70 y los 80. *Territorio teatral revista digital*, (1), 1-9. Recuperado de <http://territorioteatral.org.ar/html.2/articulos/pdf/03.pdf>
- Archivo Provincial de la Memoria (2015). Espacio para la memoria Campo de la Ribera. Córdoba. Recuperado de: [www. apm.gov.ar/?q=clr/visitas](http://www.apm.gov.ar/?q=clr/visitas).
- Aristóteles (2015). *De la memoria y el recuerdo*. En Francisco de Samaranch (trad.). Recuperado de: http://recursosbiblio.url.edu.gt/publicjlg/Libros_y_mas/2015/10/lib/delsentido.pdf
- Baas, B. (2008). *El cuerpo del delito. La comunidad en deuda*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del signo.
- Bajtín, M. M. (1993). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. México: Alianza Editorial.
- Bajtín, M. M. (2005). *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.

- Baldo, A., Maffini, G. et al. (2011). *La historia que nos parió. Memorias del terrorismo de estado en el barrio*. Córdoba: publicado por el autor.
- Balibar, É. (2009). *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*. Córdoba, Argentina: Encuentro Grupo Editor.
- Barthes, R. (1966). Introduction à l'analyse structurale des récits. *Communications*, (8), 1-27. Recuperado de: www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1966_num_8_1_1113
- Barthes, R. (1978). *Roland Barthes por Roland Barthes*. Barcelona, España: Editorial Kairós.
- Barthes, R. (1990). *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*. Barcelona, España: Paidós Comunicación.
- Barthes, R. (1994). *El Susurro del Lenguaje*. Barcelona, España: Editorial Paidós.
- Barthes, R. (2003). *Variaciones sobre la escritura*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.
- Barthes, R. (2005). *Como vivir juntos. Simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Barthes, R. (2009). *Escritos sobre el teatro*. Barcelona, España: Paidós Ibérica.
- Barthes, R. (2013). *S/Z*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Barthes, R. (2014). *Fragmentos de un discurso amoroso*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Baudrillard, J. (1969). *El sistema de los objetos*. Distrito Federal, México: Siglo XXI Editores.
- Bayas, M. (Septiembre, 2006): *La noción de comunidad en C.S. Peirce*. Trabajo presentado en las III Jornadas Peirce en la Argentina. Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Recuperado de: <http://www.unav.es/gep/IIIPeirceArgentinaBayas.html>.
- Benveniste, É. (1979). *Problemas de Lingüística General*. México: Siglo XXI.
- Berger, P. L. y Luckman, T. (1994). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Bergson, H. (1977). *Memoria y vida*. Textos escogidos por Gilles Deleuze. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Berrigan, F. J. (1981). *La comunicación comunitaria. Cometido de los medios de comunicación comunitaria en el desarrollo*. París, Francia: Editorial de la Unesco.
- Bertrand, D. (2000). *Précis de sémiotique littéraire* (Teresa Mozejko y Lelia Gándara, trad.). París, Francia: Nathan.

- Bleichmar, S. (1999). Entre la producción de subjetividad y la constitución del psiquismo. *Revista del Ateneo de Psicoanalítico*, (2), 1-12.
- Bourdieu, P. (2000). *Cosas dichas*. Brcelona, España: Editorial Gedisa.
- Bourdieu, P. (2001). *El Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Editorial Desclée De Brouwer S.A.
- Bourdieu, P. (2007). Comprender. En Pierre Bourdieu (Dir.) *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica.
- Butchart, G. C. (2013). Transfer Media: Ethics, Semiotics, Documentary. *Liminalities: A Journal of Performance Studies*, 9(1), 1-13. Recuperado de: <http://liminalities.net/9-1/transfer.pdf>
- Carnicier Sospedra, D. (2003). *Comunidad y Cooperación en Sanders Peirce (Lectura Ética del Sentido Común Crítico)* (tesis doctoral). Universitat de València.
- Casali, C. y Rodríguez Amieva, J.M. (2017). Córdoba 2013: acuartelamiento y saqueo. Un análisis de la discursividad televisiva. *DeSignis*, (26), 199-208. Recuperado de: <http://www.designisfels.net/publicaciones/revistas/26.pdf>
- Castoriadis, C. (1994). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, España: Gedisa.
- Cerdeiras, R. (2013). *Subvertir la Política*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Quadrata.
- Cilimbini, A. L. (2009). La agenda de los medios de comunicación y la construcción de ciudadanía. *Medios y Tecnologías de la Información y la Comunicación. Socialización y nuevas apropiaciones*. Córdoba: Brujas.
- Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP). (1984). *Informe Nunca Más*. Recuperado de: www.derechoshumanos.net/lesahumanidad/informes/argentina/informe-de-la-conadep-nunca-mas.htm
- Con una fiesta de proporciones fantásticas, las damas de San Vicente reafirmaron anoche la República. (14 de febrero de 1932). *Diario Córdoba*, p.5
- Contreras Lorenzini, M.J. (2017). Claudia Di Girólamo and Rodrigo Pérez's Aquí están: Little Resistances in the Context of the Fortieth Anniversary Commemoration of the Military Coup in Chile. En *MemoSur/MemoSouth. Memory, Commemoration and Trauma in Post-Dictatorship Argentina and Chile*. A. Sharman, M. Grass Kleiner, A. M. Lorusso y S. Savoini (Eds.). London: Critical, Cultural and Communications Press.

- Córdoba que proclamó la República de San Vicente ha donado tres premios para los Corsos Revolucionarios. ¡Honor al vencedor! (11 de febrero de 1932). Diario Córdoba, p.7
- Correa, C., De la Aldea, E. y Lewkowicz, I. (1998). La comunidad, entre lo público y lo privado. *Revista Campo Grupal*, 1(2). Buenos Aires. Recuperado de: <https://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/LaComunidadentreloPublicoyPrivado.pdf>
- Corviello, A. L. y Sarem, S. (Septiembre, 2008). *Búsqueda y recuperación del sujeto a lo largo de algunos desarrollos semióticos*. Trabajo presentado en el 10° Congreso REDCOM: Conectados, Hipersegmentados y Desinformados en la Era de la Globalización. Congreso llevado a cabo en la Universidad Católica de Salta, Argentina.
- Courtine, J-J. (1998). *Análisis del discurso político*. En María del Carmen Saint-Pierre (trad.). Recuperado de: <http://www.centro-de-semiotica.com.ar/courtine.html>
- Cristiano, J. (2010). Emile Durkheim: sociología y metodología. En Roberto Von Sprecher (coord.). *Teorías sociológicas: Introducción a los clásicos*. (pp.89-128). Córdoba, Argentina: Brujas.
- Dabas, E. (2009). *Mapeando una historia. Redes sociales y restitución de recursos comunitarios*. Buenos Aires, Argentina: FUDARED.
- De Alba, M. (2009). *Representaciones sociales y el estudio del territorio: aportaciones desde el campo de la psicología social*. Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa. Distrito Federal, México.
- Del Pino, P. y Jelin, E. Compiladores (2003). *Luchas locales, comunidades e identidades*. Madrid, España: Siglo XXI España Editores, S. A.
- Dipaola, E. (2013). *Comunidad impropia. Estéticas posmodernas del lazo social*. Buenos Aires, Argentina: Letra Viva.
- Doran, M.C. (2000). La palabra soberana: los pobladores chilenos frente a la política. *Versión*, (10), 287-329.
- Dowd, A. y Cambra, I. (2015). La ciudad como territorio de la memoria. Una visión a través del arte. *Revista aesthetika*, 51-69, Universidad de Buenos Aires. Recuperado de: www.aesthetika.org/la-ciudad-como-territorio-de-la.
- Durkheim, É. (2012). *La división del trabajo social*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Eco, U. (2005). *Tratado de semiótica general*. México: Editorial Debolsillo.

- Espacio Para la Memoria Campo de la Ribera (2018). Mapa Virtual Territorios de la Memoria de la Seccional Quinta. Recuperado de: <http://apm.gov.ar/clr/mapa-virtual-territorios-de-memoria-de-la-seccional-quinta>
- Esposito, R. (2007). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Esposito, R. (2009). Comunidad y violencia. *Revista Minerva*, 12(9), 72-76.
- Etkin, J. (2005). *Gestionando la complejidad de las organizaciones*. GRANICA. Buenos Aires.
- Farrán, R. (2009). Subversión del sujeto: Althusser, Lacan, Badiou. *Nómadas, Revista Crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 24(4), 87-95.
- Fernández, A. M. (1989). *El campo grupal. Notas para una genealogía*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Fernández, A. M. (1993). De lo imaginario social a lo imaginario grupal. En *Tiempo histórico y campo grupal*. Fernández, A. y De Brassi, J. (Comp.). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Fernández, A. M. (2008). *Las lógicas colectivas: imaginarios, cuerpos y multiplicidades*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Festinger, L. (1985). *A Theory of Cognitive Dissonance*. California, United States: Standfort University Press.
- Fistetti, F. (2004). *Comunidad. Léxico de política*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Fossaert, R. (1983). *La sociedad*. En Norma Fatala (trad.). Córdoba, Argentina: Edición de la traductora.
- Foucault, M. (1991). *El saber y la verdad* (ed., trad. y pról. J. Varela & F. Álvarez-Uría). Madrid: Ediciones la Piqueta.
- Foucault, M. (1999). *El orden del discurso*. Barcelona, España: Tusquets.
- Foucault, M. (2001). *El nacimiento de la clínica*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Freud, S. (1991a). 23ª conferencia. Los caminos de la formación del síntoma. En J.L. Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (vol.16, pp.326-343). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1991b). Fragmentos de la correspondencia con Fliess. En J.L. Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (vol.1, pp.211-322). Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, S. (1991c). Nuevas puntualizaciones sobre la neuropsicosis de defensa. En J.L. Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (vol.3, pp.157-184). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1991d). Recordar, repetir y reelaborar. En J.L. Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (vol.12, pp.145-158). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1991e). Tótem y Tabú. En J.L. Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (vol.13, pp.1-164). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992a). El Yo y el Ello. En J.L. Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (vol.19, pp.1-66). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992b). La interpretación de los sueños. En J.L. Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (vol.18, pp.1-343). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992c). Más allá del principio del placer. En J.L. Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (vol.18, pp.1-62). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992d). Psicología de las Masas y Análisis del Yo. En J.L. Etcheverry (trad.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (vol.18, pp.63-136). Buenos Aires: Amorrortu.
- Gallardo I., F. (2002). Antropología visual y documentalismo antropológico: historia y compromisos. En F. Gallardo, V. Raurich, J. P. Silva y F. Maturana (comp.). *Una retrospectiva del documental y la antropología en Chile: ciclo documental* (pp.11-20). Santiago, Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino.
- Garay, A., Iñiguez, Martínez, L. M. (2005). La Perspectiva Discursiva en Psicología Social. *Subjetividad y Procesos Cognitivos*, (7), 105-130.
- Garbero, V., Liponetzky, T., Córdoba, G., & Romero, M. (2012). Las memorias se hacen sonido en el Campo de la Ribera: Reflexiones en torno al programa «Jóvenes y Memoria». *Revista Question*, 1(36), Universidad Nacional de la Plata.
- García Bastán, G. y Paulín, H. L. (2016). Identidades juveniles en escenarios de periferización urbana. Una aproximación biográfica. *Quaderns de Psicologia*, 18(1), 35-52 <https://doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1307>
- García Rodríguez, R. E. (2013). La carnavalización del mundo como crítica: risa, acción política y subjetividad en la vida social y en el hablar. *Athenea Digital*, 13(2), 121-130. Recuperado de: <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/GarciaRodriguez>
- Gaudreault, A. y Jost, F. (1995). *El relato cinematográfico*. Barcelona, España: Paidós.

- Genette, G. (1983). *Narrative Discourse. An Essay in Method*. New York, Estados Unidos: Cornell University Press.
- González Pérez, M. (2001). La teoría de las representaciones sociales. En González Pérez, M. y Mendoza, J. (coord.). *Significados colectivos: procesos y reflexiones teóricas*. (pp.127-153). México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Campus Estado de México, CIIACSO.
- Gonçalves de Freitas, M. y Montero, M. (2006). Las redes comunitarias. En *Teoría y práctica de la psicología comunitaria: La tensión entre comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Paidós.
- Greimas, A. J. (1973). *En torno al sentido*. Ensayos semióticos. Madrid, España: Fragua.
- Greimas, A. J. (1989). *En torno al sentido II. Ensayos semióticos*. Madrid, España: Gredos.
- Greimas, A. J. y Fontanille, J. (2017). *Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Habermas, J. (1996). *Textos y Contextos*. Madrid, España: Editorial Ariel.
- Halbwachs, M. (2005). Memoria individual y memoria colectiva. *Revista Estudios*, (16), 163-187.
- Hardt, M. y Negri, A. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Buenos Aires, Argentina: Debate.
- Hobbes, T. (2003). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Losada S.A.
- Ibáñez, T. (1992). *Teoría y Método en Psicología Social*. Barcelona, España: Anthropos
- Iriarte, M. (2000). *Obras de Teatro*. Buenos Aires, Argentina: Instituto Nacional del Teatro. Impresora Belgrano S.A.
- Jakobson, R. (1960). *Lingüística y Poética*. Recuperado de: <http://www.textosenlinea.com.ar/textos/Lingüisticaypoética.pdf>.
- Jakobson, R. (1984). *Ensayos de lingüística general*. Barcelona, España: Ariel, 1984.
- Jelin, E. (2001). *Los trabajos de la memoria*. España: Siglo Veintiuno editores. Recuperado de: <https://laasociacion.files.wordpress.com/2015/11/memoria-jelc3adn-1.pdf>
- Jodelet, D. (1983). La representación social: fenómenos, conceptos y teoría. En S. Moscovici, *Manual de Psicología Social II* (pp. 469-494). Barcelona, España: Paidós.
- Kant, I. (1976). *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Losada, S.A.

- Kerbrat-Orecchioni, C. (1997). *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*. Buenos Aires, Argentina: Edicial. S.A.
- Krause Jacob, M. (2001). Hacia una redefinición del concepto de comunidad. En *Revista de Psicología*, 10(2). Universidad de Chile.
- Kristeva, J. (2002). El Sistema y el Sujeto Parlante. En Natalia Clelia Suniga (trad.). *The Kristeva Reader* (pp.24-33). Oxford, United Kingdom: Blackwell Publishers.
- La República de San Vicente despidió brillantemente al Carnaval. (15 de febrero de 1983). *Diario Córdoba*, p.7
- La República de San Vicente, victoriosa paseó su burla, por un corso magnífico. (10 de febrero de 1932). *Diario Córdoba*, p.7
- Lacan, J. (2008a). *Escritos I*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (2008b). *Escritos II*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Laplanche, J. y Pontalis, J-B. (1997). *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.
- Le Goff, J. (1991). *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona, España: Paidós.
- Leclerc-Olive, M. (2009). Temporalidades de la experiencia: las biografías y sus acontecimientos. *Iberofórum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, (8), 1-39.
- Lefebvre, H. (1965). *El Marxismo*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Lewkowicz, I. (2004). Pensar sin estado. La subjetividad en la era de la fluidez. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lois, C. (2015). El mapa, los mapas: Propuestas metodológicas para abordar la pluralidad y la inestabilidad de la imagen cartográfica. *Geograficando*, 11 (1). En Memoria Académica. Recuperado de: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/artrevistas/pr.6714/pr.6714.pdf>
- Lois, I., Amati, M. y Isella, J. (2014). *Comunicación popular, educativa y comunitaria*. Buenos Aires: Departamento de publicaciones de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la UBA.
- Lotman, I. (1998). *La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*. Madrid, España: Ediciones Cátedra S.A.

- Lourau, R. (2001). *Libertad de movimientos. Una introducción al análisis institucional*. Buenos Aires: Eudeba.
- Mancuso, H. (2005). *La palabra viva. Teoría verbal y discursiva en Michail M. Bachtin*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Marchetti, F. (2010). Algunas notas sueltas (para un debate sobre Campo de la Ribera). *Diario de la memoria*, Comisión y Archivo Provincial de la Memoria. Córdoba. 3(4), 1-24.
- Marcial, O. (2019). *Villa la maternidad: el proceso de territorialización y la emergencia de la identidad vecinal contemporánea (1940-2004)*, (tesis de grado, inédita). Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.
- Martínez, B. (2014). Cartografías en tránsito: mapas orales y memoria social en El Cajón (Catamarca, Argentina). *Runa*, vol. 35, núm. 1, pp. 77-91. UBA. Buenos Aires, Argentina.
- Martínez, R. Compilador (2013). *Edictos de Carnaval de la Policía de la Provincia de Córdoba redactados durante la última dictadura militar argentina*. Córdoba, Argentina: Comisión y Archivo Provincial de la Memoria.
- Maya Jariego, I. (2004). Sentido de comunidad y potenciación comunitaria. En *Apuntes de Psicología*, 22 (2), 187-211.
- McMillan, D. y Chavis, D. (1986). Sense of Community: A definition and Theory. *Journal of Community Psychology*, 14(1), 6-23.
- Mead, G. H. (1991). La génesis del Self y el control social. En I. Sánchez de la Yncera (trad.), *Revista española de investigaciones sociológicas*, (55), 165-186.
- Mogliani, L. (2006). *El costumbrismo en el teatro argentino* (tesis doctoral). Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Montero, M. (2004). *Introducción a la psicología comunitaria. Desarrollo, conceptos y procesos*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.
- Moscovici, S. (1984). *Psicología Social II*. Barcelona, España: Paidós.
- Nancy, Jean-Luc (2010). Comunismo, la palabra. En Analía Hounie (comp.). *Sobre la idea del comunismo*. (pp. 145-166). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Navarro Cima, E. (2013). Memoria y cultura en los rituales humorísticos cordobeses. Políticas ciudadanas libertarias en torno al carnaval de San Vicente. *Revista Digilenguas* (15). Facultad de Lenguas. UNC.

- Nora, P. (2009). *Les lieux de mémoire*. En Laura Masello (trad.). Santiago, Chile: LOM Ediciones.
- Novelo O., V. (2001). Video documental en antropología. *Desacatos*, (8), 48-60. Recuperado de: <http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/1191/1039>
- Olmo, D. y Salado Puerto, M. (2008). Una fosa común en el interior de Argentina: El cementerio de San Vicente. Equipo argentino de antropología forense. *Revista del museo de antropología*, 1(1), 3-12. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades.
- Ordoñez Pardal, P. (1988). *Historia de Mi Barrio. La República de San Vicente*. Córdoba, Argentina: La Docta.
- Organizaciones de la Seccional Quinta (2012). Petitorio y fundamentación. Córdoba, Argentina. Recuperado de: <http://comisionturismoycultura.blogspot.com/2012/>
- Pêcheux, M. (1978). *Hacia el análisis automático del discurso*. Barcelona, España: Gredos.
- Pêcheux, M. (2016). *Las verdades evidentes: lingüística, semántica, filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.
- Peirce, C. S. (1968). Algunas consecuencias de cuatro incapacidades. En José Vericat (ed.). *Charles S. Peirce. El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*. (pp. 88-122). Barcelona, España: Crítica.
- Peirce, C. S. (1988). Algunas consecuencias de cuatro incapacidades (José Vericat, trad.) *En Charles S. Peirce. El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*. Barcelona, España: Crítica.
- Peirce, C. S. (1999). *¿Qué es un signo?* En Uxía Rivas (trad.). Recuperado de: <http://www.unav.es/gep/Signo.html>
- Peirce, C. S. (2005). *El icono, el índice y el símbolo*. En Sara Barrena (trad.). Recuperado de: <http://www.unav.es/gep/IconoIndiceSimbolo.html>
- Peirce, C.S. (2001). La naturaleza de la ciencia. En Sara Barrena (trad.). Recuperado de: <http://www.unav.es/gep/NaturalezaCiencia.html>
- Pérez Castellano J. y Rodríguez Amieva, J. (2012). *Potencia, posibilidad y realidad de los Espacios de Encuentro como promotores de salud colectiva* (tesis de pregrado). Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba.
- Pichon-Rivière, E. (1999). La psicología social. Sus fundamentos. El esquema conceptual, referencial y operativo. En V. Zito Lema (ed.), *Conversaciones con Enrique Pichon-*

- Rivière sobre el arte y la locura* (pp.103-115). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Cinco.
- Platón (2014). *Diálogos. Teeteto*. Madrid, España: Gredos.
- Ponzo, A. (1998). *La revolución bajtiniana*. Madrid, España: Editorial Cátedra.
- Porchia, A. (1996). *Voces*. Buenos Aires, Argentina: Edicial.
- Potter, J. (2008). Hacer que la psicología sea relevante. *Discurso & Sociedad*, 2(1), 186-200.
- Programa de historia oral barrial (2014). *El carnaval de San Vicente te hace cosquillas en la piel*. Municipalidad de la Ciudad de Córdoba. Recuperado de: <http://www2.cordoba.gov.ar/portal/>.
- Ransdell, J. (2003). Joseph Ransdell entrevistado por F. Andacht. *De Signis*, (4), 221-234.
- Red de Vecinos de San Vicente (2013). El derecho a elegir dónde y cómo queremos vivir. *Revista el Portal de San Vicente*, (23). Recuperado de: <http://elportaldesanvicente.blogspot.com/2013/04/el-derecho-elegir-donde-y-como-queremos.html>
- Red de Vecinos y Asociaciones de San Vicente (2008). *Guía turística de Barrio San Vicente*. Córdoba, Argentina.
- Revel, J. y Negri, A. (noviembre, 2011). Inventar el común de los hombres. *Revista Ñ*. Recuperado de: http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/toni-negri-debates-combates -laclau-argentina_0_591541041.html
- Revista digital Matices (2013). *San Vicente. República Carnavalera*. Entrevista a la Historiadora Liliana Torres. Córdoba. Recuperado de: <http://www.revistamatices.com.ar/index.php/ediciones-anteriores/101-febrero-2013/332-san-vicente.html>.
- Ricoeur, P. (1996). *El sí mismo como otro*. México: Siglo XXI Editores.
- Ricoeur, P. (2000). Historia y memoria. La escritura de la historia y la representación del pasado. En Anne Pérotin-Dumon (dir.) *Historizar el pasado vivo en américa latina*. Recuperado de: <http://historizarelpasadovivo.cl/downloads/ricoeur.pdf>
- Ricoeur, P. (2013). *La memoria, la historia, el olvido*. Agustín Neira (trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Risler, J. y Ares, P. (2013). *Manual de mapeo colectivo: recursos cartográficos críticos para procesos territoriales de creación colaborativa*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- Robin, R. (2012). *La memoria saturada*. Buenos Aires, Argentina: Waldhuter Editores.

- Rodríguez Aguilera, R. (2008). Identidad, Comunidad, Realidad. Peirce y el Futuro de la Humanidad. *Fragmentos de Filosofía*, (6), 143-169. Recuperado de: <http://institucional.us.es/revistas/fragmentos/6/ART.%206.pdf>
- Rodríguez Amieva, J.M. (2018). El signo Malvinas en San Vicente: anclaje pedagógico de la comunidad nacional en una comunidad barrial. *AdVersuS*, (35), 170-197. Recuperado de: <http://www.adversus.org/indice/nro-35/dossier/XV3512.pdf>
- Rodríguez Amieva, J.M. y Paulín, H.L. (2018). Identidad Social Urbana y Sentido de la Comunidad. Avances de Investigación en el Barrio Cordobés de San Vicente. *Anuario de Investigaciones de la Facultad de Psicología*, 3(3), 40-61.
- Rose, N. (2007). ¿La muerte de lo social? Re-configuración del territorio de gobierno. *Revista Argentina de Sociología*, 5(8), 111-150.
- Rotterdam, E. (2007). *Elogio de la Locura*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Colihue.
- Rousseau, J-J. (1999). *El contrato social o principios de derecho político*. Madrid, España: Edicomunicación S.A.
- Ruby, J. (2002). Antropología Visual. *Revista chilena de antropología visual*, (2), 154-167. Recuperado de: http://rchav.cl/2002_2_art11_ruby.html#Layer2
- Sala Valdés, C. (2017). Comunicación comunitaria y medios ciudadanos: la voz desde dentro de las comunidades. *Revista Janus*. Recuperado de: http://janusonline.pt/images/anuario2017/2.3.7_CristinaVald%C3%A9s_Comunicaci%C3%B3nComunitaria.pdf
- Sánchez Costa, F. (2009). Los mapas de la memoria. Nombres de calles y políticas de memoria en Barcelona y Madrid. N°9, noviembre. *Hispania Nova*. Recuperado de: <http://hispanianova.rediris.es/9/articulos/9a008.pdf>
- Sarason, S. B. (1974). *The psychological sense of community*. San Francisco, United States: Jossey-Bass.
- Saussure, Ferdinand de (2012). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Losada.
- Schmucler, S. (director). (2010). Cordobeses y Cordobesas del Bicentenario [serie de televisión]. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=u-6yILfwHTU>
- Soneira, A. (2006). La teoría fundamentada en los datos (Grounded Theory) de Glaser y Strauss. En Irene Vasilachis (ed.), *Estrategias de investigación cualitativa*, pp. 153-173. España: Gedisa

- Spinoza, B. (2014). *Tratado Político*. Barcelona, España: Editorial Gredos.
- Spinoza, Baruch (2004). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid, España: Editora Nacional.
- Tajfel, H. y Turner, J. C. (1986). The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. En Worchel, S. y Austin, W.G. (eds.), *Psychology of Intergroup Relations*, pp. 7-24.
- Tatián, D. (2001). *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editora.
- Tatián, D. (2005). *La cautela del salvaje: Pasiones y política en Spinoza*. Buenos Aires: Colihue.
- Todo San Vicente protesta porque no se permite realizar los cursos. (18 de enero de 1932, p.3). Diario Córdoba, p.3
- Todorov, T. (2008). *Los abusos de la memoria*. Miguel Salazar (Trad.). Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica S.A.
- Tönnies, F. (2001). *Community and Civil Society*. United Kingdom, Cambridge: Cambridge University Press.
- Torrano, A. y Torres, A. (Septiembre, 2010). *Transindividualidad y comunalidad*. Trabajo presentado en el *II Encuentro de Equipos de investigación en Teoría Política: Espacio, Democracia y Lenguaje*. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Recuperado de: <https://es.scribd.com/doc/36622220/Transindividualidad-y-comunalidad>
- Turner, J.C. y Oakes, P.J. (1986). The significance of the social identity concept for social psychology with reference to individualism, interactionism and social influence. *British Journal of Social Psychology*, (25), 237-252.
- Turner, J.C., Oakes, P.J., Haslam, S. A. y McGarty, C. (mayo, 1992). *Personal and Social Identity: Self and Social Context. The Self and the Collective*. Congreso llevado a cabo en Princeton University, Princeton, United States. Recuperado de: <http://psychology.anu.edu.au/files/Abstracts-Presentations-1-Personal-and-Social-Identity-Self-and-Social-Context-Princeton-1992.pdf>
- ¡Transaron! La comuna ha reconocido a la República. (13 de febrero de 1932). Diario Córdoba, p.5
- Unda, V. (2005). *El juego de los enunciadores en un discurso político*. Trabajo presentado en The Second Workshop on Spanish Sociolinguistics. Somerville, United States. Recuperado de: <http://www.lingref.com/cpp/wss/2/paper1142.pdf>

- Valdés, E. y Cargnelutti, M. (mayo, 2014). Periferia y fragmentación urbana residencial: la emergencia de la alteridad. Un análisis de caso. Ponencia presentada en *Congreso Pre Alas: Estado, sujeto y poder en América Latina: debate en torno de la desigualdad*. Congreso llevado a cabo en la Universidad Nacional de la Patagonia Austral, El Calafate, Rio Gallegos, Argentina.
- Valles, M. (2003). *Técnicas cualitativas de investigación social*. Buenos Aires: Editorial Síntesis.
- Varela, G. (2011). Procedimientos autenticantes en programas televisivos veristas. En L. Zavala (coord.) *Reflexiones teóricas sobre el cine contemporáneo*. (pp. 225-248). Toluca de Lerdo, México: Consejo editorial de la administración pública estatal.
- Varela, S. y Pol, E. (1994) El concepto de identidad social urbana: una aproximación entre la Psicología Social y la Psicología Ambiental. *Anuario de Psicología Universitat de Barcelona*, (62), 5-24.
- Verón, E. (1987). La palabra adversativa. En *El discurso Político. Lenguajes y acontecimientos*. Buenos Aires, Argentina: Hachette.
- Verón, E. (1993). *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Verón, E. (1999). *Efectos de agenda*. Barcelona, España: Gedisa.
- Vidal Morata, T. y Pol Urrútia, E. (2005). La apropiación del espacio: una propuesta teórica para comprender la vinculación entre las personas y los lugares. *Anuario de Psicología*, 36(3), 281-297.
- Violi, P. (2010): *Recordar el futuro. Museos de la memoria e identidades culturales*. En revista *DeSignis*, (15), 170-190. Tiempo, espacio e identidades (trad. coordinada por María Teresa Dalmaso y Lucrecia Escudero). Buenos Aires: La Crujía.
- Visentin, S. (2011). *El movimiento de la democracia: antropología y política en Spinoza*. Córdoba, Argentina: Encuentro Grupo Editor.
- Weber, M. (1978). *Economy and Society. An outline of interpretative sociology*. California, United States of America: University of California Press.
- Wolf, M. (2004). *La investigación de la comunicación de masas. Crítica y perspectivas*. Buenos Aires, Paidós.
- Zavala Calva, D. (2010). *Documental Televisivo: La transformación del género documental* (tesis de grado). Universidad de las Américas Puebla, México.