

RECUERDOS, SILENCIOS Y OLVIDOS: PROBLEMATIZACIONES TEÓRICAS- METODOLÓGICAS SOBRE LA TRANSMISIÓN DE LA MEMORIA EN LAS EXPERIENCIAS DE DISPUTA URBANA

María Eugenia Boito

Carolina Paula Ricci

Introducción

En América Latina, durante la década de 1960 y 1970, se impusieron diferentes gobiernos dictatoriales y fue recién desde 1980 que los gobiernos democráticos retornaron al ejercicio del poder. Esos años, que dejaron profundas marcas políticas, económicas y culturales en las sociedades de la región también marcaron la agenda de discusiones en lo académico y político. Este contexto particular les dio énfasis y relevancia a los debates en torno a *la memoria: qué recordar, cómo recordar, quién recuerda, para qué recordar*.

En Argentina en particular, el movimiento social expresivo de este periodo es el movimiento de Derechos Humanos que se inicia con la búsqueda de familiares y amigos/as desaparecidos/as en el marco del terrorismo de Estado y que, en el paso de un momento a otro, va construyendo las nociones que le dan identidad al movimiento hasta la actualidad: “Memoria, Verdad, Justicia” y “Aparición con vida y castigo a los culpables”. La memoria inició apelaciones que no sólo se dirigieron al Estado sino más a un poder, el judicial, y así el movimiento social se fue conformando. Desde 1983 (año de la recuperación democrática en Argentina) hasta el presente, la memoria fue enfatizando su peso en las demandas políticas y sociales. Particularmente para el campo

académico, Cattaruzza (2011) identifica que los estudios de memoria colectiva ingresan a las universidades posteriormente a que se instalaran con fuerza en la sociedad. Estas investigaciones se centran, mayoritariamente, en temáticas vinculadas al período 1970-1983, dejando de lado otros aspectos de evocación del pasado referenciados por el Estado u otros grupos sociales en sus intervenciones.

En este trabajo nos ocupamos de reflexionar sobre diferentes recorridos por los que ha transitado la noción de *memoria* y, por lo mismo, ponemos el acento en su carácter plural en cuanto a los usos sobre el pasado, el olvido y el silencio. Por ello, buscamos generar una reflexión teórica-metodológica sobre las tensiones que se presentan a la hora de trabajar con la(s) memoria(s) de diferentes colectivos. Problematicamos también las formas de expresión del pasado en experiencias de disputas contemporáneas. Finalmente, remitimos a un entramado de discusiones sobre las maneras tradicionales y nuevas de pensar los trabajos y formas de transmisión de la memoria por parte de colectivos sociales, que plantean diversas cuestiones problematizadas.

Como estrategia expositiva, en el primer apartado y a través de algunos aportes que retomamos de la obra de Walter Benjamin (2009), nos centramos en la discusión de la memoria y lo que nombramos como “la redefinición del tiempo histórico”. Allí tematizamos las formas de construcción de la memoria a partir de una particular modalidad de pensar la historia y la relación pasado-presente. En segundo lugar, nos detenemos en las formas de transmisión y expresión de la memoria, prestando particular atención al uso de los olvidos y el silencio en este proceso. Memoria-olvido-silencio son problematizados como prácticas políticas en la apropiación diferencial del pasado por parte de determinados colectivos. En tercer lugar, reflexionamos sobre las instancias metodológicas desde las cuales abordar la construcción de la memoria, en el marco de estas categorizaciones. Por último y como caso de estudio, identificamos la relevancia de estas teorizaciones en relación a los procesos de memoria/transmisión de experiencias sociales de disputa urbana con los colectivos con los cuales investigamos.

Particularmente, nos detenemos en el análisis de un evento específico: la reapertura del viejo Cine Teatro “La Piojera” (en barrio Alberdi, ciudad de Córdoba) en un contexto atravesado por la creciente mercantilización de la vida urbana y la fragmentación recurrente de las posibilidades de encuentro entre diferentes colectivos sociales.

La redefinición del tiempo histórico y la construcción de la memoria

El estudio de la memoria colectiva se convierte en un aspecto central de la contemporaneidad debido a su fuerte conexión con el presente y la política (Cattaruzza, 2012). La memoria adquiere un papel significativo como mecanismo cultural para fortalecer el sentido de pertenencia a un grupo o comunidad (Jelin, 2002). A menudo, sobre todo en los sectores marginados u oprimidos, la referencia a un pasado común permite elaborar sentimientos de autovaloración. En la construcción de la memoria se configura una temporalidad singular no lineal: el presente contiene y configura la experiencia pasada y las expectativas futuras (Jelin, 2002, p.14). El proceso de constitución de la memoria supone un proceso de (re)significación subjetiva en el cual los sentidos del pasado, presente y futuro, se edifican y cambian en relación o diálogo con otros individuos que pueden compartir y confrontar las experiencias y las expectativas. En este transcurso, se producen marcos interpretativos comunes para la comprensión del pasado y para la formulación de las expectativas futuras.

Sin embargo, según Ospina Florido el trabajo de la memoria “reclama la desarticulación de la linealidad del tiempo para recomponerla a través de su multidimensionalidad y de su relacionalidad con el presente” (2011, p.2). Es decir, un trabajo de la memoria que busque arrojar luz sobre su multiplicidad más que sobre su uniformidad, debe pregonar por formas no progresivas y lineales de comprender el tiempo y la historia. En esta perspectiva, Kosselleck (1993) afirma que es necesario poner en duda la singularidad de un único tiempo histórico puesto que el mismo está vinculado a unidades políticas y sociales de acción, a sociedades concretas, a sus instituciones y organizaciones,

que poseen modos de realización que les son propias con un ritmo particular, dando lugar a una sucesión y superposición de múltiples tiempos.

Una propuesta pertinente para repensar la composición del tiempo histórico es la planteada por Benjamin en su obra “Tesis sobre la Historia”. Específicamente en la tesis VI, el autor propone una reformulación sobre la noción de historia predominante en su época vertebrada en la confianza ciega en la idea de progreso y en la direccionalidad lineal orientada hacia el futuro. Benjamin reconoce dos formas de *hacer* historia: por un lado, el presunto historiador neutral, “historicista”, enmarcado en una concepción positivista; y, por el otro, el historiador materialista. Para el segundo, el pasado no puede presentarse como una acumulación gradual de conquistas, como una historiografía “progresista”, sino más bien como una serie de derrotas catastróficas para las clases oprimidas.

La historia que se presume objetiva, vinculada a los hechos “reales” es una historia que se representa al servicio de los vencedores, o, agraviosamente, a la perpetuación de la dominación de los vencidos. Una historia que, cargada de ideología, niega su postura subjetiva. En relación con esto, Pollak afirma que la referencia a un pasado común es utilizada para mantener la cohesión de los grupos y las instituciones en la sociedad, pero también sus oposiciones irreductibles (2006, p. 24); es decir, que ese trabajo permanente de reinterpretación del pasado es contenido por una exigencia de credibilidad y coherencia de los discursos sucesivos que le han dado forma a una determinada historia. Para Pollak, determinados actores profesionalizados, producen discursos organizados en torno a grandes acontecimientos y personajes que van construyendo un encuadramiento de la memoria y que acompañan a los objetos materiales producto de esas memorias oficiales (monumentos, museos, patrimonios).

Por lo tanto, en oposición a la producción de la historia oficial, el historiador materialista, deberá “encender en el pasado la chispa de la

esperanza” (Benjamin, 2009, p.21); es decir, transformar tanto la historia del pasado como al sujeto histórico actual. Bajo estos supuestos, se aspira a una nueva concepción y construcción de la historia humana centrada en el presente como tiempo de la acción posible. Por lo cual, para hacer historia materialista, debe efectuarse, figurativamente, un giro corporal que podría sintetizarse en “dar la espalda, detenerse y despertar” (Boito, 2003, p.2). Dar la espalda a la idea de progreso, a la concepción del tiempo de la modernidad; detener el *continuum* de la historia y su progresivo andar lineal; y, despertar del presente que encuentra fósiles y ruinas del pasado que lo interpelan.

Esta concepción heterodoxa de la historia utiliza la tensión pasado/presente como método revolucionario de crítica al instante como posibilidad de tiempo pleno. En este movimiento, Benjamin postula erradicar y derrotar toda huella de la ideología de la evolución, en donde el futuro se presenta como un destino predeterminado por el devenir del tiempo concebido desde el progreso y la modernidad. Para el autor, la revolución no devendrá como resultado natural o inevitable del progreso económico y técnico sino como irrupción de la evolución histórica que lleva continuamente a las clases oprimidas a la catástrofe, siguiendo la interpretación de Löwy sobre Benjamin. Así, en la postura de Benjamin el futuro no está prefijado, por lo que el presente no es un tiempo homogéneo y vacío, no es pensado en tanto pasaje o tránsito a un lugar prefigurado.

Esta organización activa del pesimismo pregona por un presente pleno, siempre abierto a las posibilidades de irrupción que detengan la repetición cíclica de opresión. Bajo esa condición, para Benjamin una oportuna interpretación y construcción del pasado es aquella que lucha contra la visión de la historia de los opresores, contra la memoria oficial en sentido de Pollak. Cepillar la historia a contrapelo como una negativa de unirse a los “grandes relatos” de los “grandes héroes”, contruidos por las clases dominantes y sus intelectuales en donde la historia se manifiesta como una sucesión de victorias de los poderosos. Así, pasar el cepillo a contrapelo conlleva la posibilidad de la apropiación de los

fragmentos de vivencias y experiencias de sujetos anónimos que fueron los oprimidos de la Civilización, el Progreso y la Modernidad. Es decir, lograr entrever en los relatos sobre el pasado aquello que se escapa a la reconstrucción coherente de la historia oficial.

Se desprende de estos postulados que el pasado adquiere una relevancia particular: a través de la figura de *Erlösung*, Benjamin indica que la liberación de las clases oprimidas en el presente sólo podrá darse en relación con la redención del pasado. Así ésta se presenta como una realización y reparación de las violencias pasadas, una rememoración de las víctimas a través de desclausurar su sufrimiento -*sensu Löwy* - que es y sigue siendo siempre presente. Bajo esta perspectiva, la historia no está cerrada. Les compete a las clases oprimidas la tarea histórica de rememorar al pasado y sus víctimas para liberarlos a través de su propia emancipación en el momento actual, les compete la recuperación y la narración de una otra historia que muestre las multiplicidades de la apropiación de nuestro pasado. El aporte de Pollak adquiere potencialidad bajo la figura de *Erlösung*. El autor afirma que en la construcción de la memoria oficial ciertas nociones y experiencias sobre la Historia y los hechos que ella narra y aglutina como pasado coherente y sin fisuras, generan opresiones y coerciones. En este sentido, Pollak recupera un relato que a nuestro entender materializa la importancia de las nociones propuestas por Benjamin:

“Mi abuelo francés fue hecho prisionero por los prusianos en 1870, mi papá alemán fue hecho prisionero por los franceses en 1918; yo, francés, fui hecho prisionero por los alemanes en junio de 1940 y, después, reclutado a la fuerza por la Wehrmacht en 1943, fui hecho prisionero por los rusos en 1945. Vea usted que nosotros tenemos un sentido de la historia muy particular. Estamos siempre del lado equivocado de la historia, sistemáticamente: siempre acabamos las guerras con el uniforme de prisionero, nuestro único uniforme permanente” (Pollak, 2006, p.23).

La construcción histórica de los grandes héroes y los grandes relatos, criticada por Benjamin, oblitera sentidos del pasado y, ante todo, invisibiliza ciertas víctimas que vivieron en primera persona los horrores de la historia. Para la persona que relata su testimonio, su pasado familiar y su trayectoria de vida están siempre del lado equivocado y su única permanencia es la del uniforme de prisionero. El lado equivocado de la historia está conformado por vidas silenciadas donde hay una continuidad, la de opresión de generación en generación. Para cada biografía singular el lugar de prisionero es un acontecimiento. Sin embargo, desde una perspectiva interpretativa y de acción, que pretende ligar a las generaciones, lo que aparece como persistencia es ese espacio/tiempo, esa experiencia del estar prisionero. Pero esto no es la otra historia, no es la historia que se dispone para tensionar y polemizar con la historia oficial, sino vidas vividas, vidas/muertes que muchas veces no importan, algunas de las cuales ni siquiera encuentran la forma de inscribirse como testimonio *singular*.

En un sentido benjaminiano, quien trabaja con la memoria y la historia debe interpelar la actitud contemplativa haciendo hincapié en el compromiso de descubrir la constelación crítica que forman determinados fragmentos del pasado precisamente con determinados momentos del presente. Es decir, lograr encontrar y hacer enunciable la continuidad de las opresiones como un hilo invisible del tejido de la historia. La figura *Erlösung*, sólo podrá darse cuando múltiples formas de pasado puedan ser reconstruidas desde la continuidad de las derrotas de los/as oprimidos/as.

Esta conexión pasado-presente que se va estableciendo, le da una dimensión política y activa al presente como apertura para que lo no redento se exprese como victoria. Al subrayar que cada presente se constituye en la tensión entre las posibilidades de redención o condena, de desagravio y afrenta o resignación, es posible recuperar la capacidad de acción humana para crearse y creer en un destino elegido.

Recuerdos, silencios y olvidos en la práctica de la memoria

Otro punto sobre el que quisiéramos detenernos es lo que se recuerda y se olvida en la construcción de la memoria. Consideramos que cuando trabajamos con movimientos sociales y colectivos políticos no sólo toma relevancia aquello que se rememora sobre el pasado sino también aquello que se calla, que se omite, o que no logra enunciarse.

Todorov plantea que memoria y olvido no son pares opuestos, sino que, por el contrario, todo proceso de recordar presupone el olvido de ciertos aspectos o características de ese pasado que se reconstruye. Pues, “la memoria, como tal, es forzosamente una selección: algunos rasgos del suceso serán conservados, otros inmediata o progresivamente marginados, y luego olvidados” (1999, p.13). Preguntarse por lo que se olvida se vuelve necesario en el marco de comprensión de la memoria como una selección determinada del pasado, por lo tanto, siempre cambiante, múltiple, y contingente sobre quién y quiénes recuerdan. Así, el par recuerdo-olvido puede abordarse como un campo dinámico y una arena de conflicto en la que se dirimen aspectos políticos en el trabajo de la construcción de la memoria ya que el olvido, constitutivo del recuerdo, se presenta como fuente de producción o vacío lleno de sentido (Ramos, Crespo y Tozzini, 2016).

Por lo mismo, el desafío en el trabajo con la(s) memoria(s) se centra en preguntarse cómo las historias que se construyen sobre lo que se recuerda y olvida, “están modeladas por los intereses políticos de quienes las configuran con el fin de validar, oponerse o escrutar los significados vividos de los mundos sociales presentes y sus efectos en las relaciones y prácticas sociales” (Abercrombie, 2006 en Ramos *et. al.*, 2016, p.19). O, en otras palabras, qué sentidos y reconstrucciones del pasado se obliteran e imposibilitan en la conformación de una memoria uniforme.

En relación con esta última afirmación, Pollak (2006) introduce una tercera variable al par recuerdo-olvido: el silencio. Para el autor, los

silencios sobre el pasado no están necesariamente ligados al olvido; en su interpretación, éstos se presentan como mecanismos de resistencia de un determinado grupo social a los discursos oficiales, a la memoria oficial. Según Pollak, en contextos donde ciertos aspectos del pasado se vuelven no enunciados, el silencio actúa como mecanismo mediante el cual los sujetos encuentran un *modus vivendi*, una forma de estar en aquel tiempo que habitan y en donde parte de su pasado no encuentra espacio para ser dicho. A estas razones políticas se le suman razones personales, mediante las cuales las víctimas de determinados sucesos, omiten en sus reconstrucciones del pasado ciertos hechos o sentimientos. Pollak afirma que es en el proceso de fijación de una memoria oficial donde se conduce a las víctimas al silencio y el olvido y, muchas veces, a la renegación de ellas mismas. Así, los límites entre lo decible y lo indecible, lo confesable y lo inconfesable, separan una memoria colectiva subterránea de una memoria colectiva oficial, uniforme y coherente con aquello que la sociedad mayoritaria o el Estado deseen transmitir. Es en ese proceso de imposición de la memoria oficial que se exaltan ciertos recuerdos y se niegan social y estatalmente otros (Pollak, 2006).

Por lo dicho, la memoria conlleva una:

“(…) operación colectiva de los acontecimientos y de las interpretaciones del pasado que se quiere salvaguardar, [que] se integra en tentativas más o menos conscientes de definir y reforzar sentimientos de pertenencia y fronteras sociales entre colectividades de distintos tamaños (...)” (Pollak, 2006, p. 25).

Bajo estas condiciones, para el autor, la memoria cumple dos funciones: mantener la cohesión interna de determinados grupos y defender las fronteras de aquello que tienen en común. Como proceso, esto significaría crear marcos y puntos de referencia o lo que Pollak llamó encuadramiento de la memoria. Este proceso, se alimenta del material provisto por la historia, y la selección que se hace de ella, está

vinculada a defender o modificar las fronteras de la memoria, por lo que el trabajo de encuadramiento, de los marcos y puntos de referencia del pasado común, siempre se da en vinculación con el presente y el futuro.

Estas consideraciones, nos llevan a poner el énfasis en los usos que se realizan sobre el pasado y, por lo tanto, en el papel político de la memoria. Ramos, Crespo y Tozzini (2016), afirman que los procesos de recuerdo-olvido comienzan a ser conceptualizados como prácticas políticas, es decir:

“(…) como dispositivos a través de los cuales se legitima un proyecto hegemónico, pero también como herramientas para la transformación y la lucha en el marco de conflictos por derechos, justicias, reconocimientos de la diferencia, sentidos de pertenencia, proyectos políticos y programas de desarrollo” (p. 20).

Es decir, el ejercicio de rememoraciones, olvidos y silencios sobre el pasado generan sentidos de pertenencia; pertenencias que, en palabra de las autoras, podrían estudiarse como tecnologías de disciplinamiento, regulación y/o transformación del orden social imperante. Memoria y uso de la memoria plantean un dilema político y social ya que si bien algunos usos parecen ligarse a los procesos de justicia y legitimación; otros, parecen negar las diferentes reconstrucciones del pasado que existen por fuera de las expresiones hegemónicas. Para Todorov (2000), las construcciones de la memoria deben realizarse de una forma ejemplar, en donde aquello que se recuerda pueda ser utilizado para extraer una lección. Así, el acto de construcción de una memoria se eruiría como un acto de justicia. Esto no significa que la exaltación de la memoria siempre sirve para este propósito ni tampoco es necesariamente favorable para la apropiación significativa del pasado. Traverso (2011) tensiona esto cuando afirma que vivimos en tiempos de *reificación del pasado*, en donde éste se convierte en el objeto de consumo, estetizado, neutralizado y rentabilizado, preparado para la industria del turismo y del espectáculo

que lo recupera y utiliza. Por todo ello creemos que, si existe un pasado “digno” de ser recordado es múltiple y está en vinculación con los procesos de justicia, aquel pasado o sus fragmentos que se encuentran cuando cepillamos a contrapelo la historia y que se convierte en principio de acción para el presente.

El trabajo metodológico sobre la memoria

Lo trabajado hasta aquí distingue algunos rasgos y dinámicas de la memoria, considerada desde una perspectiva materialista desde las clases sociales, tal como es desarrollada por Benjamin (2009). Por lo tanto, es necesario precisar estos aspectos del objeto en vistas a generar una estrategia metodológica adecuada y pertinente.

Como rasgo prevalente, la memoria (aquí en singular) de las clases subalternas está fragmentada, astillada; no puede constituirse en una trama o tejido, en función de las crueles condiciones concretas de existencia que caracterizan a estas clases. Esto aparece de manera diáfana en las consideraciones benjaminianas sobre el rol del historiador materialista: quien pasa el cepillo a contrapelo a la “Gran Historia”, sabe que las experiencias corporales y las expresiones narrativas de los sujetos de las clases subalternas, son objeto de una dinámica de ocultamiento, velamiento, cubrimiento por parte de las clases dominantes -de los intelectuales que trabajan para estas clases-. De allí lo necesario de este ejercicio de des/encubrimiento y des/cubrimiento. La resultante de esta tarea es la emergencia de fragmentos de imágenes, sonidos, decires que a su vez requieren la existencia de una comunidad atenta para ser reconocidos. Es decir, la preparación cuidadosa de las condiciones de observabilidad y escucha, concentrando la atención epistémica sobre lo que emerge como imagen y sonido; en tanto manifestaciones de los registros escópico y vocal, respectivamente. Siguiendo las consideraciones benjaminianas, nos estamos refiriendo a visiones que actúan como relámpago y de guiones sociales casi inaudibles.

Aquí la singularidad de la memoria, como expresión resultante de la experiencia de clase y de lucha de clases, deviene pluralidad en función de la apropiación que se concreta desde cada posición de interpretación. Para decirlo simplemente: las preguntas de un obrero ante un libro del poema de Brecht cambian históricamente, en función de las transformaciones en la experiencia y conciencia de clase; pero también las preguntas son plurales en cada presente, a raíz de las diversas experiencias y vivencias de subordinación que atraviesan a los miembros de las clases subalternas. Por lo cual, el carácter singular de la memoria de estas clases sociales es más bien un horizonte de la acción presente -generando lazos, reuniéndose, retomando las débiles fuerzas que las ligan a lo no redento aún y trazando horizontes de la acción colectiva. Por lo dicho, el carácter singular de la memoria no es un *factum*, no es un punto de partida. Lo que sí constituye un punto de inicio es el estar juntos, la fuerza asociada al vincularse con otros, en un espacio/tiempo donde es evidente la pregnancia de las tendencias de separación y debilitamiento/destrucción de colectivos de identificación, fundamentalmente los que refieren a clases y a formas identitarias que se identifican en términos de clases y de clase en pugna. Es a partir de esta experiencia de reunión y del conocimiento del “hacer” de otros colectivos en las más variadas y heterogéneas disputas, que los miembros de cada colectivo acceden a la posibilidad de empezar a identificar cómo operan los clivajes de clase -pero también de género/generación- desde los cuales se plantean las demandas y se configuran las cuestiones problematizadas junto a otros. Como se ve, se trata de: *reunir lo disperso* (los colectivos en disputa, sus experiencias) e *identificar lo común* -aunque con especificidades- de las demandas de reconocimiento identitario, en el marco de una formación social específica (en nuestro caso, la ciudad de Córdoba, Argentina), tramada por las tendencias crecientes de mercantilización de la vida y mediatización de la experiencia.

Lo dicho hasta aquí parece algo paradójico: es como si la memoria viniera desde fuera, o por lo menos, la posibilidad de accionar su

ejercicio. En un punto esto no constituye ninguna novedad: ya Platón en el “Fedro” refería a la reacción de Sócrates ante la aparición de esa primigenia técnica y tecnología comunicativa que fue la escritura. Para Sócrates este descubrimiento provocaría el olvido en las almas de quienes lo aprendiesen, porque no usarán ya su memoria y se fiarán de los caracteres escritos externos y no recordarán por ellos mismos¹. Hay aquí dudas y sospechas con relación a la escritura, que deposita en la letra y en su transmisión la potencialidad del hacer presente -diferenciándolo registrado hacia futuras generaciones.

La memoria parece venir desde fuera y, además, en ciertas ocasiones, es involuntaria: ya lo indicaba Proust en “En busca del tiempo perdido”, con el famoso episodio de la magdalena mojada en la taza de té. En su libro sobre Proust, Beckett elabora una interesante caracterización de este tipo de memoria: “La memoria involuntaria, no obstante, es una maga díscola que no admite presiones. Es ella quien escoge la hora y el lugar en que habrá de suceder el milagro” (Beckett en Basualdo, 2013).

Pero entonces, ¿cómo trabajar con la memoria, con este objeto que tiene una materialidad tan particular, atravesada además por complejas dinámicas? Objeto fragmentado y cubierto; enclasadado -se reconozca o no políticamente como tal- voluntario e involuntario, díscolo, que habita y/o se desplaza desde nuestro interior hacia fuera y viceversa; objeto

1 «¡Oh rey! Esta invención hará a los egipcios más sabios y servirá a su memoria; he descubierto un remedio contra la dificultad de aprender y retener.

–Ingenioso Teut –respondió el rey– el genio que inventa las artes no está en el mismo caso que el sabio que aprecia las ventajas y las desventajas que deben resultar de su aplicación. Padre de la escritura y entusiasmado con tu invención, le atribuyes todo lo contrario de sus efectos verdaderos. Ella sólo producirá el olvido en las almas de los que la conozcan, haciéndoles desprestigiar la memoria; confiados en este auxilio extraño abandonarán a caracteres materiales el cuidado de conservar los recuerdos, cuyo rastro habrá perdido su espíritu.» Platón, Obras completas, edición de Patricio de Azcárate, tomo 2, Madrid 187.

que desafía la naturalizada separación interior/externo de nuestra propia experiencia corporal.

Desde nuestra perspectiva y mediante una primera aproximación, consideramos que la noción de estructura de sentir/estructura de experiencia de Raymond Williams, la noción de experiencia-expectativa de Kosselleck o la noción de *Denkbilder* (imágenes mentales), que titula las “Epifanías en viajes” de Benjamin, nos ayudan a pensar estas complejidades de la memoria. Para precisar, citamos un párrafo de la introducción de la última obra mencionada, en la que Adriana Mancini afirma:

“Según Adorno, la palabra *Denkbilder* fue incorporada al habla de la época para sustituir a *Idee* [idea, precisamos nosotras] desgastada por el uso. Su significado media en la interacción sujeto y objeto, y además incluye su propia mediación para captar y fijar en un instante una imagen en el tiempo. Por sus características, la palabra *Denkbilder* permitiría sintetizar con mayor fidelidad la intención de los escritos de Benjamin, catalogados, en general, como aforísticos” (Mancini en Benjamin, 2011, p.7).

La autora retoma un estudio de Andreas Huyssen (2002) para quien las formas breves de narración benjaminiana tienen dificultades para ser definidas; de allí que se puedan pensar tanto como formas, pero también como antiformas. Siguiendo esta última dirección, como antiformas:

“Se oponen a las leyes del género y a la filosofía sistémica de la sociología urbana, traspasan los límites entre la poesía, la ficción y la filosofía, intentan alcanzar la imagen visual por medio de la palabra, la metáfora, la abstracción, y finalmente condensan el espacio y el tiempo” (Benjamin, 2011, p.7-8).

Quizás lo antes dicho se aclara con una cita en extenso de un texto de Benjamin que está publicado en esta obra y se titula “Cuesta abajo”:

“La palabra conmoción se escuchó hasta el cansancio. Por eso cabe decir algo en su defensa. Lo que diremos no se alejará ni un momento de lo sensorial y se atendrá ante todo a lo siguiente: la conmoción lleva al derrumbe. Quienes después de cada estreno o de cada nueva publicación nos aseguran que están conmovidos ¿nos querrán decir entonces que algo se ha derrumbado en ellos? No, la frase, que ya existía, sigue existiendo. Cómo podrían permitirse la indispensable pausa que precede al derrumbe. *Nadie sintió esa pausa más claramente que Marcel Proust frente a la muerte de su abuela, que le pareció conmovedora, pero en absoluto real, hasta que a la noche, cuando se saca los zapatos, le vienen las lágrimas ¿Por qué? Porque se agacho. Aquí el cuerpo es el que despierta del dolor profundo y también es el que puede despertar el profundo pensamiento.* Ambas cosas requieren soledad. *Quién alguna vez escaló sólo una montaña, llegó agotado a la cima, para volverse cuesta abajo con pasos que conmueven todo su cuerpo, sabe que allí el tiempo se le afloja, que se derrumban las paredes divisorias en su interior y que se marcha a través de los guijarros del tiempo como en sueños. A veces intenta detenerse pero no puede ¿quién sabe si son pensamientos lo que los conmueven o es el camino arduo? Su cuerpo se ha vuelto un caleidoscopio que, a cada paso, le muestra formas cambiantes de la verdad.*” (2011, p.140) [las cursivas nos pertenecen].

Dos veces la referencia a Marcel Proust nos acerca a la posibilidad de inteligir a la memoria como objeto. O más bien, en estas dos oportunidades, la memoria se nos impone. Y en ambos casos, es el cuerpo el que reacciona: con un aroma que remite a un recuerdo con un

movimiento hacia abajo que provoca el llanto. Y el final de la cita corroe la distinción adentro/afuera: “¿quién sabe si son pensamientos lo que los conmueven o es el camino arduo?”, tal como se interroga el pensador berlinés en la cita anterior.

Retomemos las consideraciones sobre el cuerpo y propongamos alguna relación con la memoria: Desde una perspectiva materialista el cuerpo es una instancia de pensamientos/sentidos y sentimientos pensados, hay dolores y esperanzas encarnadas (como nudos en la garganta, como emoción de volver a estar con otros significativos para pensar/sentir/actuar en escenarios colectivos) que son evocados de manera consciente pero que también se presentan de forma involuntaria. Por lo que la reflexión sobre el cuerpo nos lleva a su aparente superficie: la piel. La piel es el órgano más extenso de nuestro cuerpo, y a la vez, en una primera aproximación ingenua, aparece como el límite entre las superficies y las profundidades, entre lo interno y lo externo. Pero ya Valery indicaba la paradoja de esta superficie ya que la piel es profunda. El cuerpo, los gestos, las reacciones ante determinadas situaciones, se presentan como formas potenciales en donde leer aquello que no logra o no puede ser enunciado mediante la palabra. A través de estar atentos/as a las expresiones del cuerpo y su vínculo con la memoria, podemos colaborar a descifrar esos silencios que también refieren a la memoria y a las experiencias no enunciables - pero si transmisibles- de los sujetos. Detenemos a pensar en cómo ciertos recuerdos se transmiten a partir de experiencias sensoriales, del cuerpo y no sólo desde el relato escrito que, a nuestro parecer, parece más estático y rígido que la experiencia corporal.

Tal vez después de este recorrido analítico, aparezca con mayor nitidez la afirmación de Benjamin (2009) en cuanto a lo que es objeto de disputa en el tablero de la historia: lo que está en juego como botín de guerra cada día es la sensibilidad social. En términos de Benjamin: los bienes culturales. Como señalábamos en otra oportunidad, “lo que está en juego como bien de cultura es el trabajo de cultivo en el territorio de la sensibilidad, humus constitutivamente ambiguo /mantillo-estiércol/

desde donde emerge y se instancia lo deseable/ lo abyecto como primera acción-reacción de las prácticas” (Boito, Giannone y Michelazzo, 2013, p.21).

Qué sentir/cómo sentir, a qué se asocia esto/aquello que se percibe como pensamiento/sentimiento es objeto de trabajo activo de regulación social; matriz perceptivo-sensitiva constituida por múltiples y heterogéneos pliegues que se hacen de experiencia, que está dispuesta como instancia privilegiada del trabajo ideológico: o bien vía expropiación, o bien vía imposición, como límites extremos de las acciones concretadas sobre las sensibilidades sociales. Para ser más precisas: en la experiencia contemporánea, podemos identificar un tipo de estructura hegemónica que se caracteriza no sólo por separar la acción de pensar/sentir/actuar de los sujetos que son parte de la formación social, sino por a-presar las posibilidades de ex-presión y de esta manera, actuar sobre qué, cómo, cuándo, cuánto, con quiénes, para qué y por qué recordar. Constricción que requiere ser corroída, tajeada, tanto para contribuir en la tarea de “des-atar” lo apresado como para reunir lo fragmentado; proceso que supone la interpelación a la complejidad del cuerpo como locus de instanciación de las vivencias.

En términos de Espoz:

“El desafío planteado es hacerse cargo de los sentimientos pensados y los pensamientos sentidos de nuestra historia presente. Porque entre la religiosidad y la violencia del capitalismo actual, lo que está en juego – como siempre- son los poderes del recuerdo y la memoria como plataforma de acción. Un ejercicio de recuerdo y de memoria implica ese acto de reconocer el horizonte de lo que es, en el marco de lo que puede ser: tensionar los tiempos de la acción donde el sujeto se reubica, nuevamente, como actor, como agente que trama las distancias entre actos y sentires que se ponen ‘fuera de la fe’ que hasta aquí los unía. Es devolver-le al espacio y al

tiempo su lugar de contingencia histórica para poder exigirle formas de redención de aquello que no cesa de ser reprimido: lo alterno, lo otro, lo que desborda –y bordea- el ego y etnocentrismo de ese equivalente universal (y concreto) que no ha dejado de vencer. El problema de la memoria sigue siendo un problema de fe, de creencia, de religiosidad. La materialidad de la palabra sigue estando del lado de la experiencia, es decir, del cuerpo, más allá de cualquier grafía: ¿qué experiencias fundan una sensibilidad ajena que no para de sernos impuesta?” (2012, p.12).

“Lo que nos pasa”, “lo que sentimos” -cuando es objeto de diagnóstico y reflexión colectiva- se configura en uno de los primeros movimientos corporales que supone la lucha por reapropiarnos de aquello que nos sacan de las manos, en tanto bienes culturales, en este caso, de lo que se trama como memoria. Se trata de la posible reflexividad -junto a otros, en condiciones de escucha atenta- tejida con el carácter viviente y tensivo de la sensibilidad. Pero como ya hemos dicho, no se trata sólo de imposiciones sino de expropiaciones. Si hay sensibilidades ajenas que pretenden imponerse, es necesario tensionarlas con las experiencias del presente y con fragmentos de experiencia pasada/presente que se actualizan por no redentos. Lo expropiado, astillado y coagulado, tomado con las propias manos y vuelto objeto de pensamiento-sentimiento y acción, encuentra la posibilidad de un instante de rescate y un nuevo/otro comienzo. Este es el sentido fundamental del reconocimiento del carácter de botín de guerra de los bienes culturales que se disputan en cada presente.

A partir de la exposición del lugar teórico-metodológico desde el cual interrogamos los procesos en los que operan los recuerdos, los silencios, los olvidos en las prácticas de la memoria (no siempre voluntaria), en el próximo apartado exploramos algunos espacios/tiempo que metodológicamente construimos como “escenas” de la trama que elabora el colectivo “Defendamos Alberdi” sobre sus prácticas de disputa

y defensa de la identidad barrial, incorporando las complejidades que adquiere en función de escenarios, actores, demandas y horizontes de la acción conjunta. Las escenas se centran en la reapertura del Cine-teatro “La Piojera”; pero antes realizamos una breve historización y caracterización sobre las transformaciones urbanas que reconfiguran y transforman el espacio barrial de Alberdi y algunas de las principales tomas de posición de quienes se vienen disponiendo como actores de/en la vida de este espacio urbano.

Tramando la memoria: escenas sobre la apertura de La Piojera

Escenario: En las últimas décadas el crecimiento de la ciudad de Córdoba, al igual que muchas ciudades argentinas, ha presentado un vertiginoso aumento de su urbanización. En el marco de la implementación de las políticas neoliberales en la Argentina a lo largo de la década de 1990 y como respuesta a la crisis económica y política en 2001 y 2002, se consolidaron dos fenómenos. Por un lado, en el marco de la desindustrialización promovida a nivel nacional desde la década de 1970, se generó un cambio económico en la proyección de la ciudad y en su papel a nivel nacional. Córdoba pasó de ser un polo industrial, pujante en el contexto nacional, a sufrir un proceso de desindustrialización -marcado por el aumento del desempleo y el crecimiento de las desigualdades urbanas- que proyectó a esta ciudad como un polo informático y de servicios a nivel nacional (Buffalo, 2013). Por el otro, comenzó un período de intensificación de la industria de la construcción y el mercado inmobiliario como reacción a la crisis mencionada y como respuesta a la necesidad del capital de redireccionar los excedentes hacia los mercados urbanos (Capdevielle y Cisterna, 2015). A partir del año 2008 se pusieron en marcha múltiples concertaciones públicas-privadas entre el municipio de la ciudad y los grupos desarrolladores. A través de estas políticas públicas se permitieron excepciones a las normas de uso, ocupación y fraccionamiento del suelo a los grupos desarrolladores. Así, el poder político dominante hizo posible la mayor fluidez del capital y la libertad de acción como ordenador territorial. Las normas generales de

regulación del uso del suelo tendieron a amoldarse a los intereses del capital inmobiliario, gestionando proyectos urbanos que se caracterizan por el modo corporativista en el abordaje de las cuestiones, la ausencia de participación ciudadana en los procesos de toma de decisiones y control y la falta de transparencia de los procedimientos (Capdevielle, 2017).

En este marco diferentes barrios de la ciudad, principalmente aquellos aledaños al centro, han sido objeto de transformación territorial del proceso explicitado. Entre ellos, General Paz, Alta Córdoba, Güemes, Alto Alberdi y Alberdi, entre otros. Particularmente, barrio Alberdi posee algunas particularidades importantes de destacar: su localización estratégica en la periferia del área central atravesado por varias de las principales vías de acceso y comunicación de la ciudad; la presencia de un importante patrimonio histórico cultural y natural, lo que lo convierte un barrio de gran interés para los grupos desarrolladores (Llorens y Pedrazzani, 2013; Boito y Michelazzo, 2015; Llorens, Palladino y Pedrazzani, 2016). Las transformaciones materiales recientes indican un aumento de edificios de departamentos en el barrio, junto a la demolición de las antiguas casonas. Según el Censo realizado en el año 2008, los departamentos constituyen el tipo de vivienda predominante. Estas cifras arrojan que el 10% de los departamentos de la ciudad se localizan en barrio Alberdi, mientras que sólo el 1,3% del total de las casas.

Además, Alberdi es un barrio de constitución compleja y heterogénea en términos étnicos, de procedencia y de clase social (Boito y Michelazzo, 2015). Se encuentra entre los denominados “barrio pueblo” que surgieron en Córdoba a finales del siglo XVIII, como expansión del área fundacional de la ciudad. Históricamente, el barrio se ha caracterizado por la presencia de sectores obreros y estudiantiles y por la localización de fábricas, centros culturales, centros hospitalarios, pequeñas industrias y talleres que se vieron fuertemente afectados por las políticas neoliberales. Proceso evidenciado en el cierre de estos espacios laborales, la pérdida de fuentes de trabajo y el comienzo de un

proceso de deterioro general de las condiciones materiales de numerosos sitios y del barrio en general.

En el año 2010, luego de la adquisición del inmueble de la ex Cervecería Córdoba², el grupo de inversionistas Euromayor decidió demoler la chimenea de la fábrica, que había sido declarada patrimonio arquitectónico y urbanístico de la Ciudad de Córdoba. Este hecho desencadenó el conflicto entre las familias e instituciones de Alberdi y los grupos empresariales, dado que las familias declaraban que esta chimenea era símbolo identitario del barrio (Capdevielle, 2014). Desde entonces, comenzó a generarse un trabajo colectivo entre estas familias y otras instituciones allí situadas, que colaboró en la definición de un colectivo denominado “Defendamos Alberdi”, una Multisectorial que representa parte de esta compleja pluralidad de formas, vivencias, saberes y experiencias de la propia vida del lugar y se sintetiza en un colectivo que encara la lucha/defensa del patrimonio, la identidad, la vida barrial y el derecho a la cultura, frente al avance de los grupos inmobiliarios (Llorens y Pedrazzani, 2013; Pantano y Rodigou, 2018). En el presente, las luchas son heterogéneas y son variadas las formas de intervención que libra este colectivo sobre aquellos sitios que valora como parte fundante de su historia y de su identidad. Bajo el lema de “Paren de demoler” esta organización social busca defender lo que entiende como patrimonio, librando diferentes estrategias como intervenciones públicas, participación electoral en el centro vecinal, denuncias a Dirección de Patrimonio, presentaciones de proyectos al Consejo Deliberante, entre otros. Pero, además, busca frenar otros procesos ligados al crecimiento de la especulación inmobiliaria como el deterioro del uso y acceso a los servicios y los procesos de expulsión de población ligados al desalojo directo de vecinos/as y al aumento del costo de alquiler y reproducción en el barrio (Boito y Michelazzo, 2015).

² Cerrada en 1998, tras un proceso de lucha materializado en 105 días de toma de la fábrica por parte de los trabajadores.

Cabe destacar que la historia de despojos y resistencias en este barrio data de fines del S. XIX, cuando los Comechingones del antiguo Pueblo de La Toma (hoy Alberdi) fueron desalojados de sus tierras. Actualmente, dicha comunidad miembro del colectivo “Defendamos Alberdi” reclama el derecho a su cultura e identidad (Llorens, Palladino y Pedrazzani, 2016). En síntesis, Alberdi se destaca por la presencia de una gran heterogeneidad cultural y una amplia historia de reivindicaciones, en las cuales han convergido y convergen numerosos grupos sociales, como sectores populares, comunidades indígenas, trabajadores, estudiantes, migrantes peruanos, entre otros.

Como una de sus principales reivindicaciones, la Multisectorial exige a la Municipalidad patrimonializar, bajo lo que denominan “gestión popular”, una multiplicidad de sitios que, en muchos casos, entran en tensión con los procesos de puesta en valor y recuperación que plantean los grupos desarrolladores.

El 22 de marzo de 2019 se realizó la reapertura de uno de aquellos sitios disputados: el viejo cine-teatro La Piojera. Se reabre como Centro Cultural Comunitario, cogestionado entre el poder estatal (municipalidad) y la participación ciudadana (22 organizaciones de B° Alberdi y aledaños). El festival de apertura tuvo lugar sobre la avenida Colón, al frente del Centro Cultural y contó con un poco más de 10 números artísticos e intervenciones de diversa índole.

Escena uno: Llegando al festival de reapertura de la Piojera se hacía imposible circular con el auto sobre la avenida Colón -corredor del crecimiento inmobiliario- La respuesta a la pregunta por la circulación cortada eran los preparativos y el desarrollo del festival, por la reapertura del Cine-teatro. Viniendo de cualquier punto de la ciudad, la circulación era densa: autos estacionados en ambas manos, policías de tránsito en las esquinas, la avenida Colón cortada. Antes de llegar al centro del festival, hay indicios que actúan como anticipaciones: la cantidad de personas que se desplazan hacia una misma dirección, el olor que sale de puestos de comida callejera, las pruebas de sonido desde el

escenario montado a media cuadra del Cine-teatro. El evento estaba irrumpiendo en el barrio, modificando temporalmente la forma cotidiana de circulación de automóviles y personas. Era imposible estacionar el auto cerca, porque además de los/as espectadores/as, el espacio de la calle está tomado por los autos. Caminamos siete cuadras; aunque la distancia es considerable, comienzan a aparecer señales del suceso: luces reflejadas sobre edificios, humo, ruidos de tambores, de murmullo colectivo, de música con tonos locales, de locutores hablando por micrófono. La experiencia del evento se amplifica. El evento se sitúa al frente del edificio histórico La Piojera (Avenida Colón al 1500) pero también repercute en los negocios aledaños, ya que los/as visitantes de otros barrios que hoy asisten a la reinauguración quieren comprar agua, gaseosas, alimentos.

Escena dos: Llegamos al lugar, ambas manos de la Av. Colón están cortadas, el escenario está en la calle, el evento es público y en parte es al aire libre. Cientos de personas están ahí reunidas y a medida que fue avanzando el festival, éstas se fueron y otras llegaron. Los sujetos transitan, atraviesan, permanecen y abandonan la celebración, con ritmos particulares y desiguales: algunos ingresan al Cine-teatro, lo recorren y se retiran; otros están sentados en sillas de plástico pegadas al escenario; otras paradas, muchas sentadas en el asfalto, en los cordones de las veredas, un par llevaron sus propias reposeras. Todos allí como público testigo y participante de la reapertura.

A los costados del escenario se proyecta sobre unas pantallas y una y otra vez un video de La Piojera, de las ruinas a su restauración, del abandono a la apertura. Primero, las imágenes ponen el punto visual sobre lo corroído de sus estructuras, lo viejo, lo abandonado; imágenes que se presentan oscuras. Luego, en tonos claros con tomas vívidas, que resaltan las mismas partes del edificio pero restaurado: imágenes en colores fuertes, que orientan la atención hacia aspectos dinámicos y coloridos del viejo edificio, ahora *revitalizado*³. Estas imágenes son

³ Término adoptado por el Estado municipal para adjectivar su acción sobre la puesta en

difundidas por la prensa local para hablar de lo sucedido con La Piojera. En el proceso de reconstrucción de un edificio: *qué se re-vitaliza, qué aspectos se vuelven a la vida de aquel viejo Cine-teatro*. Allí, en la apertura, se comienzan a tramar esos sentidos y a entrelazar en los diálogos, en los murmullos, qué significa en las instancias y vivencias singulares (experiencias de vida atravesadas por el habitar ese espacio) y en las colectivas (la defensa por el patrimonio de barrio Alberdi y la constitución de una identidad más amplia) que La Piojera *vuelva a la vida*.

Rodeando el edificio una interminable cola *¿por qué se aglutina toda esa gente?* La Piojera está abierta y algunos/as pueden ser testigos esa misma noche del acontecimiento, pueden recorrer las instalaciones, sentarse en una de sus butacas, mientras afuera sucede el festival. En la entrada de La Piojera la simulación de algunos/as personajes históricos, un conjunto de actores realizando una *performance*. En la puerta de La Piojera a lo largo de la fila, hay personas uniformadas con una remera verde, voluntarios/as que organizan cuántas personas van entrando, cuánto duran los recorridos. Desde ahí, desde la fila para ingresar, observamos gran parte del espectáculo que ocupa la calle entera.

Escena tres: Comienzan a venir recuerdos como pequeños *flashes* de la última vez que estuvimos allí: marchando en la calle por La Piojera, algunas cosas eran similares, otras habían cambiado abruptamente. La Multisectorial había organizado un Festival por la reapertura de La Piojera, por su gestión vecinal y horizontal, su patrimonialización, su defensa como sitio histórico. Pero en aquella oportunidad no ocupamos toda la avenida Colón, era imposible cortar ambos carriles, la policía no lo permitía, íbamos por media calzada. En aquel entonces el deseo más fuerte era entrar a ver ese cine, ese mítico lugar, qué había dentro de La Piojera, que la hacía tan importante para el barrio, para la cultura, para la identidad de nuestra ciudad. Estaba prohibido entrar y las entradas

valor de diferentes patrimonios.

cerradas con maderas y candados. Si entrabamos corríamos el riesgo de que la policía viniera. Algunos/as entraron, vino la policía y los nos quedamos afuera corrimos, teníamos miedo. El día de la reapertura, mientras recordábamos lo antes dicho, escuchábamos de fondo a la locutora que enfatizaba: “estamos de fiesta”. Los recuerdos se mezclan con la emoción y el alivio de pensar que finalmente vamos a entrar a verla. Desde el escenario los discursos de quienes locutan anticipan algo maravilloso: “millones de pesos invertidos en su recuperación, una infraestructura que quedó como nueva, un lugar hermoso que pudimos recuperar, un símbolo de nuestra historia en funcionamiento bajo la gestión vecinal”.

La reflexividad sobre la propia experiencia de memoria, los recuerdos que vienen involuntariamente, quizás es lo que nos da ese principio e iniciación para luego escuchar/ver a otros/as en sus prácticas. Para comprender que aquello que está sucediendo es un acto individual y colectivo de recordar, pero también de proyectar nuestros recuerdos en un presente como una acción posible, con un escenario que cambió y con un horizonte abierto de expectativas.

Escena cuatro: Pasan 30 minutos y continuamos en la fila para entrar al teatro y comenzamos a escuchar detrás y adelante a personas que conversan sobre La Piojera: sus vivencias en el barrio, lo que les contó algún familiar sobre el cine, sus experiencias allí. Hablan sobre cómo fue que se abrió, que se cerró, que se consiguió la reapertura. Especulan sobre su funcionamiento desde ese momento, sobre la concurrencia de las personas del barrio y la ciudad. Comentan sobre lo que sucede en el espectáculo, sobre el Club Belgrano⁴. Muchos relatos

⁴ El Club Atlético Belgrano es un club de fútbol localizado en barrio Alberdi. El club actualmente es una de las organizaciones que forma parte de la mesa de co-gestión de La Piojera junto a otras organizaciones y la municipalidad. En algunas oportunidades, los jugadores del club y sus dirigencias han tomado postura a favor de la defensa de la gestión ciudadana y la defensa del patrimonio barrial. Un ejemplo de esto se visualiza en una serie de partidos en donde los jugadores formaban con una bandera que decía “Paren de demoler”, lema que usan organizaciones políticas como símbolo de lucha contra el avance de los desarrollistas sobre el barrio.

se traman entre quienes comparten la espera en la fila; las personas son del barrio, pero también de otros barrios de la ciudad. Todos y todas aguardamos pacientemente, la cantidad de personas que quieren entrar desborda lo programado por las y los organizadores. Pasan otros 30 minutos y anuncian que sólo entraremos a ver el corto, no seguirán con las visitas guiadas; desde la organización quieren que ingresen la mayor cantidad posible.

Escena cinco: Mientras hacemos la fila para ingresar observamos que los reflectores proyectan el símbolo de La Piojera sobre edificios que superan los 10 pisos. Esa imagen nos remite a otra: La Piojera, restaurada, rodeada por las edificaciones del desarrollo urbano, de la mercantilización de la vida en la ciudad, de sus objetos culturales. Este paisaje, de las infraestructuras viejas rodeadas por modernos edificios, es recurrente en Alberdi. *¿Hay acaso una violencia no siempre percibida en ese espacio, en la coexistencia ¿sin roce? ¿Entre los proyectos desarrollistas, las casas tapiadas y el teatro recuperado?*

Aquella disputa aún viva de la historia barrial y cultural contra el desarrollo inmobiliario puesta en tensión queda impregnada en la imagen que nos devuelve el paisaje ese día: La Piojera luminosa e imponente en medio de los edificios modernos y su símbolo impreso con luces en sus fachadas.

En medio del festival, pareciera que esa imagen genera la sensación y la conmoción colectiva de alivio, de triunfo, de un pequeño logro que se contiene y se sostiene en La Piojera. No están más los paneles de obra abandonada cubriendo al viejo Cine-teatro, desesperanzando su vuelta. Ese día luce radiante su histórica fachada renovada a la luz de las nuevas demandas sociales por su funcionamiento y preservación. El intendente afirma “estamos en la reapertura del Centro Cultural La Piojera en el corazón de Alberdi, estamos felices, contentos, de poder recuperar para la gente, de manera pública, para todos, este espacio cultural co-gestionado con distintas organizaciones” (Intendente Ramón Mestre, 2019). Los locutores repiten

continuamente “Alberdi está de fiesta” ¿pero, para quién es recuperada La Piojera? Están presentes los vecinos que trabajaban en la proyección de películas, y las veintidós organizaciones que sostuvieron una disputa de años por su apertura. Está presente el Estado municipal, y también otros/as vecinos/as, que no marcharon, que no trabajaron allí y que, sin embargo, también están ansiosos por entrar a verla, por conocer o reconocer un espacio “recuperado para el barrio”. La Piojera guarda estos múltiples sentidos.

Escena seis: Mientras continuamos en la fila, observamos que comienza una procesión. Dos banderas flamean, las llevan miembros del Centro Vecinal de Alberdi, son la Whipala y la bandera del Pueblo Comechingón. La procesión viene avanzando con cánticos e instrumentos que los/as acompañan. El público les hace paso por el medio y mientras aplauden y ovacionan, son *Los Negritos Comuneros*. La procesión de la Virgen comunera acompañada por el Cura Saravia, una ceremonia religiosa comechingona⁵.

En las primeras filas niños/as y mujeres avanzan bailando al ritmo de las percusiones, todos/as poseen una vestimenta *híbrida*: pañuelos atados a sus cuellos similares a los *boyscout*, trajes de bolsa arpillera, cara pintada con corcho, sombreros negros de explorador/a. La imagen es confusa ante quién la observa, la Whipala avanza detrás de una virgen, La Virgen Comunera, la Virgen del Pueblo Comechingón. La

⁵ La población originaria del actual barrio Alberdi era reconocida hasta 1910 como el Pueblo de La Toma, una comunidad aborígen que durante siglos veneraron una imagen de Ntra. Sra. Del Rosario a la que sacaban en una procesión diferente a las tradicionales procesiones ya que junto a los rezos se cantaba y danzaba. El trayecto de la Virgen iba desde los ranchos que estaban detrás del Cementerio hasta la confluencia de La Cañada y el río Suquia. Allí, concluida la acción religiosa compartían la comida, la bebida y el baile. Sin embargo, esta procesión fue prohibida en 1909 y desde allí se figura como un símbolo de resistencia del Pueblo de La Toma. Recientemente, una imagen de la virgen que se mantuvo durante siglos en los hogares del actual barrio Alberdi, y que data de finales del siglo XVIII, ha sido entronizada con la participación del Pueblo de La Toma en un altar construido por la comunidad originaria en 1903 en la Iglesia del Cementerio. La procesión vista durante el festival invocaba aquella previa a 1909 y llevaba en lo alto la Virgen Comunera entronada.

locutora mientras pasa la procesión afirma “este pueblo representa los olores, sabores, que hacen a la riqueza de nuestra Córdoba, recibimos con un fuerte aplauso a quien son los herederos de este sincretismo religioso, étnico y cultural”.

Al llegar al escenario, realizan un baile al ritmo de instrumentos de percusión. Luego, toman el micrófono y el orador dice:

“Hay que sumarle a esto que estamos festejando, *Alberdi tiene raíces ancestrales*, un barrio particular un barrio con una historia, no una historia de cien años sino una *historia milenaria*. Alberdi, que en 1910 comienza a llamarse así, se llamaba hasta 1910 Pueblo de la Toma por la comunidad Comechingón del *Pueblo de La Toma, que nunca se fue que se quedó siempre, que fue mimetizándose en el vecindario que fue conformando este querido barrio Alberdi*. En el siglo XVIII, según los peritos de la provincia han autenticado lo que decía la tradición oral, la tradición familiar, aquí esta imagen de la Virgen la lograron ubicar a mediados del siglo XVIII, una procesión antiquísima se hacía con ella, pero en 1910 cuando *la patria estaba pronta a celebrar su primer centenario se prohibió la procesión, la comunera fue prohibida. ¿Por qué se llama la comunera? Porque así se llamaban los aborígenes de aquí de Alberdi, del Pueblo de La Toma, se les llamaba comuneros por las tierras comunales*. Ahora ha sido reivindicada, *la misma comunidad se ha rearticulado* y, así como un árbol, el árbol es vigoroso, el árbol crece, cuando sus raíces van tomando tierra adentro, va echando sus raíces, en la misma medida que las raíces crecen crece el árbol. Por eso amigos, *Alberdi va a crecer en la medida en que crezcan sus raíces ancestrales* (aplausos, ovación), *en la medida en que reconozca que tiene un origen aborígen, que es originario y mostrar eso con alegría y con orgullo, si no sabemos de*

dónde venimos cómo vamos a saber a dónde vamos. Alberdi en este momento vive una transición que es el avance del centro hacia el barrio, un avance que nosotros como avance mismo no cuestionamos, pero si el avance es invasivo, si el avance es destructor y coloca en peligro la estabilidad de las familias pobres que generalmente son las que pertenecen, en este barrio, al Pueblo de La Toma, entonces si es invasivo habrá que ponerle techo de resistencia a la agresión (aplausos, ovación), no vamos a saber a dónde vamos si no reconocemos de dónde venimos. La comunera está entronizada por voluntad de la comunidad del pueblo de la toma en la iglesia del cementerio, hace seis años atrás se hizo una reparación y se la volvió a entronizar. Voy agradecer y para ir terminando, unos chicos del barrio le han hecho una música con sabor cordobés, con olor a cuarteto. Vamos a escuchar". (Orador por Los Negritos Comuneros, 2019) (Las cursivas nos pertenecen).

Luego una canción grabada es transmitida, habla sobre el Pueblo de La Toma y sobre la Virgen Comunera. La canción tiene una rítmica similar a la del cuarteto, música popular cordobesa.

Escena siete: Todos los artistas y personalidades que suben al escenario transmiten una idea común: Alberdi es un barrio de luchas y resistencias. ¿Cuál es el punto de origen, cuál es el punto de comienzo de esas luchas? La apertura de La Piojera se vive como una fiesta ¿Qué viene a subsanar? ¿La fiesta está representando la organización y la resistencia de una lucha de diez años aproximadamente por su reapertura, o como dice un miembro del Pueblo Comechingón, a la fiesta hay que sumarle otras batallas, otras victorias y otras derrotas de la historia del barrio? Lo que se trama como objeto de recuerdo y también de disputa es la identidad y la historia del barrio, sus orígenes, sus protagonistas y la larga historia de reivindicaciones y luchas por su apropiación. En cada relato del escenario, de la fila para ingresar a La

Piojera, en las canciones que se escuchan, está puesta en juego la historia del barrio, personal y colectiva, de quienes participan de su apertura.

Si en términos de Benjamin (2009), la historia debe ser presentada como la serie catastrófica de derrotas de los oprimidos, debe ser transformada para transformar al sujeto político actual, las palabras expresadas por un integrante de la comunidad comechingona y su enunciación en el marco de la re-apertura de La Piojera, toman relevancia crucial: La raíz de barrio Alberdi está en sus pueblos originarios, negarla, dice el orador, es negar también la posibilidad de *crecimiento* de Alberdi, “*el saber hacia dónde ir*”, el horizonte de expectativas posible. Sabemos que la historia de barrio Alberdi en particular y de Córdoba en general, estuvo signada por la negación de los orígenes aborígenes, pero ahora es común que los colectivos organizados del barrio hablen sobre ello. ¿Qué condiciones de posibilidad dieron pie a que las raíces del barrio y la de muchos de sus miembros surja y pueda ser enunciada, apropiada y defendida? Esto nos remite a un discurso que dio otro miembro de la comunidad durante el Carnaval en una plaza pública del barrio, que encontramos también levantado en una nota de un diario local:

“Yo me crié en una escuela católica, a pesar de ser de una familia pobre aborigen. Mi abuela me consiguió una beca para ir a las Escuelas Pías, allá en 24 de septiembre. Pasaba el tranvía dos por acá -dice señalando la calle León Pinelo, donde todavía se ven las vías-, lo tomaba en la esquina, cruzaba todo el centro, y me iba a la escuela todos los días. Ahí estuve 12 años y después abandoné el estudio. Pero siempre mi juego era hacer arcos, flechas, jugar a los indios. Entonces ¿qué pasaba? Que el indio estaba adentro. Y cuando llegaba el carnaval, a partir de los 10 años, yo me disfrazaba de indio y me iba acá, a la Plaza Jerónimo del Barco. Después, cuando tuve 17 años, eso ya cambió, porque al ver que los otros salían a bailar,

con las chicas, los bailes, seguí en eso... Me casé, tuve hijos. Y en 2007, 2008 reapareció la comunidad de Pueblo La Toma, con personería jurídica, todo; salieron en la televisión los siete curacas de la comunidad de ese momento. Entonces le digo a mi madre: Mirá, algo tenemos que ver con esa gente. Yo tengo ganas de ir a hablar para saber, para ver que...". Se para y me dice: "Si vos vas a hablar con esa gente, no me pises más acá". *Con los problemas de ella, la discriminación, el maltrato por ser aborigen, guardó su identidad y así pudo ser parte de esta sociedad. Por eso es que me mandó a una escuela católica y trató de resguardar mi identidad, para que no sufriera los daños que ella había sufrido. Pero bueno, mi madre murió en 2009 y a los seis meses empecé a buscar, hasta que en 2010 pude reconocermé y empezar a ser parte de la comunidad del Pueblo La Toma" (Hugo, referente la comunidad Comechingona en La Tinta, 2/05/18). (Las cursivas son nuestras).*

La experiencia de Hugo representa la tensión constante entre memorias oficiales y subterráneas en sentido de Pollak y a la vez, le da entidad a aquello que venimos afirmando: ciertas experiencias, ciertos recuerdos son callados, pero no por ello dejan de ser perpetuados en las prácticas, en los sentidos. Lo subterráneo se revela y se transmite como forma de perdurar. La memoria oficial, el encuadramiento de la memoria de Alberdi, pero también la negación de sus comunidades originarias, obliteraba la posibilidad de la madre Hugo asumir esa identidad o siquiera enunciarla, ¿el silencio operaba quizás como el *modus vivendi* en sentido de Pollak? Pero su hijo ya puede enunciarlo, narrarlo en diferentes situaciones, hacerlo público, tomar como parte de su identidad aquel pasado que le era negado, al igual que a muchos otros.

No era inocente que ese recuerdo se cruzara cuando escuchábamos las palabras enunciadas por otro miembro de la

comunidad en aquel *festejo*, ni tampoco la contundencia que iba tomando la re-apertura de La Piojera mientras pasaban los actos que componían el festival. Aquel viejo edificio aún se mantenía en pie en medio del avance del crecimiento y la especulación inmobiliaria y lo hacía producto de años de organización de los colectivos congregados en la Multisectorial.

Conclusiones

En este trabajo, hemos presentado problematizaciones teórica-metodológicas sobre la(s) memoria(s), los necesarios usos del olvido, el lazo recuerdo/olvido, y las formas de transmisión y expresión del pasado en experiencias de disputa contemporánea. En líneas generales, buscamos confeccionar un entramado de conceptos y relaciones sobre las diferentes maneras de pensar los trabajos y formas de transmisión de la memoria por parte de colectivos sociales, fundamentalmente para dar cuenta del quehacer de aquellos con los cuales trabajamos, centrados en procesos de disputas urbanas. Abordamos estas teorizaciones para ponerlas en tensión con los procesos de memoria/transmisión de experiencias sociales, en un contexto atravesado por la creciente mercantilización de la vida urbana y la fragmentación recurrente de las posibilidades de encuentro entre colectivos sociales.

La secuencia de escenas que hemos reconstruido reflexiva y sensiblemente, apunta a: a) identificar el nivel de fragmentación de las clases subalternas en el presente del escenario urbano cordobés; b) señalar las condiciones de posibilidad y de construcción de los procesos de construir con otros/as la o las memoria(s) de las experiencias de lucha en el pasado; c) precisar los mecanismos o los riesgos de la operatoria de los mecanismos de fagocitación (literalmente, transformar en desecho lo que fue alimento) de las luchas pasadas y las modalidades de presentificación en la actualidad de aquello por lo que se demanda; d) visualizar olvidos y silencios como formas de salud -sensu Nietzsche- que tienen los actores sociales referidos y también

como expresiones de sobrevivencia de alteridades (descendientes de pobladores originarios, como el pueblo comechingón). Aquí, sin embargo, debemos indicar un riesgo recurrente: estos colectivos suelen concretar una manera de “presentación social” que tiene los rasgos y las dinámicas de la aceptación multicultural contemporánea: es decir, una especie de reconocimiento en el cual, la interacción con el otro no pone en peligro los marcos hegemónicos del “encuentro”. En el sentido que Žižek (1998) despliega en sus reflexiones sobre el multiculturalismo: en nuestro caso, de lo que se trata es lo siguiente: los sujetos que portan/representan culturas originarias, suelen conformar una puesta en escena de su presentación en la cual la aceptabilidad suele pasar por su manifestación “folclorizada”; por ende, fuera de la lucha simbólica que es una lucha por la significación de las clases.

Por todo lo expuesto, un acontecimiento y los comentarios que produce su emergencia como lo es el caso que se analiza, enfatiza una y otra vez aquello que consideramos como el principal tema de la conflictividad social de nuestros días: como potenciar procesos donde la memoria desafía la separación pasado/presente, recuerdo/olvido; dentro/afuera y deviene fuerza y voluntad que nos desmarca de las singularidades de cada demanda, al incluir las prácticas en la extraña *temporalidad* donde pasado/presente fraguan, labrando imágenes de futuro que retoman los triunfos y derrotas del pasado, en la cual los *espacios* refundan sus límites (el barrio deja de ser el techo de los sueños de cambio; La Piojera es no-todo para la acción de hacer vivible la ciudad). *Tiempo y espacio* como vectores organizadores de las experiencias individuales y colectivas; marcos configurados y configurantes de la socio-percepción a reconquistar, en cada acción con otros/as. Donde nuevamente la memoria aparece como un bien en disputa a releer, a ser reapropiado/producido reflexivamente en comunidad, a transformarse en savia para que nos habite en y para la acción.

Bibliografía

Benjamin, W. (2009) *Tesis sobre la historia y otros fragmentos. Traducción y presentación de Bolívar Echeverría*. Rosario: Prohistoria Ediciones. (Versión original 1942).

Benjamin, W. (2011) *Calle de dirección única*. Madrid: Abada Editores. (Versión original 1928)

Breve diccionario etimológico de la lengua castellana. Joan Corominas. 3 edición. Madrid: Editorial Gredos. (1987)

Boito, M. E. (2003) “La posibilidad y el límite de otro decir en las tesis sobre la historia de Walter Benjamin”. Portal 2. Producción en Estudios Sociales.

Boito, M. E. y Mercadal, S. (2015) En la ciudad de la técnica: Entorno sensitivo y paquete de experiencia. Una visita a Tecnópolis (2013). En Boito, M. E. (Comp.) *Lo Popular en la Experiencia Contemporánea: Emergencias, Capturas y Resistencias*. Buenos Aires: El colectivo.

Boito M. E.; Giannone G. y Michelazzo C. (2013). A modo de introducción, en Scribano A. *Encuentros Creativos Expresivos. Una metodología para estudiar las sensibilidades*. Buenos Aires: ESE Editora.

Boito, M. E. y Michelazzo, C. (2015) “Patrimonio, identidad y espectáculo: una aproximación a las tensiones que conforman el espacio barrial de Alberdi, Córdoba, durante la última década”. Jornadas de Sociología de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNCuyo. Balances y desafíos de una década larga (2001- 2015): aportes y debates desde la Sociología. Mendoza

Buffalo, L. (2013). Reestructuración productiva y configuración territorial. Pequeña industria metalmecánica en la Ciudad de Córdoba 2002-2012. Tesis doctoral. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata.

Ospina F. (2011) “Espacializando la memoria: Reflexiones sobre el tiempo, el espacio y el territorio en la constitución de la memoria”. En *Aletheia*, 2.

Capdevielle, J. (2017) “Procesos de urbanización, políticas públicas y

generación de renta del suelo en la ciudad de Córdoba, Argentina” *Revista de Direito da Cidade*, 09, 163-181.

Cattaruzza, A. (2011) *Las representaciones del pasado: historia y memoria*. Bol. Inst. Hist. Argent. Am. Dr. Emilio Ravignani no.33 Buenos Aires ene./dic.

Cisterna, C. y Capdevielle, J. (2015) “Estrategias de promoción inmobiliaria en la producción de la ciudad. El caso del “desarrollista”. GAMA en la ciudad de Córdoba, Argentina”. En *Papeles de Geografía*, 61, 137-153.

Espoz Dalmasso, M. B.; Boito, M. E. y Sorribas, P. M. (2013) “La ciudad del Bicentenario cordobés: la visibilidad mediática de las intervenciones urbanas como embellecimiento estratégico” en *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico. Dossier ‘Caos, metaestabilidad e incertidumbres’*, 7. 215-230.

Espoz Dalmasso, M. B. (2012, Inédito) Presentación del libro de María Eugenia Boito, *Solidaridad/es/ y Crueldad/es/ de Clase. El “Orden Solidario” como mandato transclasista y la emergencia de figuras de la crueldad*, Escuela de Ciencias de la Información, UNC, 17 de diciembre de 2012.

Huyssen, A. (2002) *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México: FCE.

Jameson, F. y Žižek, S. (1998) *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires - Barcelona – México: Ediciones Paidós.

Jelin, E. (1987) *Movimientos sociales y democracia emergente/1 y 2*. Biblioteca Política Argentina. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Jelin, E. (2002) *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI

Kosselleck, R. (1993) *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Ediciones Paidós.

Llorens, S. y Pedrazzani, C. (2013) “La centralidad de la ciudad, no es un lugar para todos. Las disputas por el espacio en la ciudad de Córdoba desde la experiencia de la Multisectorial Defendamos

- Alberdi". I Congreso Internacional de Ciencias sociales y Humanas. Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina.
- Llorens, S.; Pedrazzani, C. y Palladino, L. (2016) Dimensiones práctico-políticas y espacialidades de colectivos subalternos en lo urbano. Una aproximación al movimiento y resistencia de la Multisectorial Defendamos Alberdi. En: *La espacialidad crítica en el pensamiento político-social latinoamericano: nuevas gramáticas de poder, territorialidades en tensión*. Pablo Uc. [et al.] Buenos Aires: CLACSO, 2016
- Löwy, M. (2003) *Aviso de incendio*. Buenos Aires: Editorial Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Pantano, J. y Rodigou, J. (2018) "Las tensiones en el paisaje de Alberdi. El barrio de la Reforma hoy". *Revista Cardinalis*, 10, 70-98.
- Platón (1971) *Obras completas*. Madrid: edición de Patricio de Azcárate.
- Pollak, M. (2006) *Memoria, olvido, silencio. La producción de identidades frente a situaciones límites*. La Plata, Argentina: Editorial Al Margen.
- Ramos, A. M.; Crespo, C. y Tozzini, M. A. (2016) *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en el contexto de subordinación y alteridad*. Río Negro: Editorial UNRN.
- Traverso, E. (2011) *El pasado: instrucciones de uso*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.
- Todorov, T. (2000) *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Editorial Paidós.

Fuentes:

- "El sábado 30 Córdoba celebrará sus patronales en honor a San Jerónimo" (Portal Institucional de la municipalidad de Córdoba, 18/08/17). Recuperado de <https://www.cordoba.gob.ar/2017/09/18/sabado-30-cordoba-celebrara-patronales-honor-san-jeronimo/>
- "Mestre: volvió La Piojera para todos los cordobeses" (Portal Institucional de la municipalidad de Córdoba, 22/03/19). Recuperado de

<https://www.cordoba.gob.ar/2019/03/22/mestre-volvio-la-piojera-para-todos-los-cordobeses/>

“Las costumbres de la memoria” (Diario Página 12, 12/07/2013).

Recuperado de

<https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/libros/10-5085-2013-07-21.html>