



Identidad Social Urbana y Sentido de la Comunidad. Avances de Investigación en el Barrio Cordobés de San Vicente

Resumen. La construcción de identidad social urbana y sentido de comunidad implica procesos de significación/resignificación de los espacios habitados. En el caso de barrio San Vicente, Córdoba, estos procesos se ponen de manifiesto en las diferentes denominaciones que los habitantes le han dado: a partir de la época de su fundación, en 1870, la designación primera como Colonia, cuando este fuera un espacio de esparcimiento y veraneo para las familias adineradas del centro de la Ciudad, y en 1932, la nominación como República, cuando se estableciera en el mismo una población de clase obrera. Objetivos: Retomando aportes desde la Psicología Social y la Semiótica, procuramos elucidar los procesos por los que se produce la apropiación y auto-definición del espacio referido, problematizando las categorías de Identidad y Comunidad. Metodología: La investigación realizada se funda en un paradigma cualitativo. Las técnicas de recolección utilizadas han sido entrevistas y observación participante, trianguladas con material documental. Discusión: Las categorías de Identidad y Comunidad muestran cercanías y diferencias que requieren ser consideradas para dar cuenta de los procesos colectivos de asignación de sentido. Este análisis nos impulsa, simultáneamente, a considerar los conceptos de Memoria Colectiva y de Discurso/Representación Social, como materialidad significativa que compone la misma. Conclusión: La construcción de la identidad social urbana y el sentido de comunidad supone un proceso continuo de significación de un espacio, al que podemos acceder por los discursos/representaciones que plasman la memoria colectiva de sus habitantes.

Abstract. The construction of urban social identity and sense of community implies processes of signification/resignification of living spaces. In the case of San Vicente neighborhood, in Cordoba, these processes are reflected in the different names that people have given to it: from the time of its founding in 1870, the first designation as Cologne, when this was a space of leisure and resort for wealthy families from the city centre, and in 1932, the nomination Republic, when a working-class population was established in the same. Objectives: Picking up contributions from social psychology and semiotics, we try to elucidate the processes by which the appropriation and self-definition of that space occurs, discussing the categories of identity and community. Methodology: The research is based on a qualitative paradigm. The collection techniques used were interviews and participant observation, triangulated with documentary material. Discussion: Identity and Community categories show similarities and differences that need to be considered to give account of collective processes of meaning assignment. This analysis drives us, simultaneously, to consider the concepts of Collective Memory and Speech/Social representation, as significant materiality composing it. Conclusion: The construction of urban social identity and sense of community is an ongoing process of signification of a space, which can be accessed by speeches/representations that embody the collective memory of its inhabitants.

Rodríguez-Amieva José Manuel ^a,
y Paulín, Horacio Luis ^b

^a Centro de Estudios Avanzados,
UNC

^b NEPSICO, Facultad de
Psicología, UNC

Palabras claves

Identidad; comunidad; semiótica;
psicología social

Keywords

Identity; community-semiotics;
social psychology

Enviar correspondencia a:

Paulín, H. L.

E-mail: hlpaulin@gmail.com

1. Introducción

La presente comunicación procura dar a conocer algunas preguntas de investigación, categorías analíticas y resultados parciales de una tesis doctoral desarrollada en la Ciudad de Córdoba, Argentina. El proyecto del cual este trabajo constituye un avance y una derivación se titula: “De la comunidad de sentido al sentido de comunidad. Construcción semiótica de lo

común-compartido en el barrio cordobés de San Vicente, a partir de la última dictadura militar hasta la actualidad”. El objetivo del mismo ha sido indagar la construcción de un sentido de comunidad en este barrio, a partir de la identificación de producciones significantes; signos, relatos, discursos que dan cuenta de la existencia de un espacio simbólico compartido por sus habitantes, y que en esta ocasión, buscaremos poner en tensión con la referencia a un sentimiento de identidad. La cuestión que esta ponencia tematiza ronda entonces en torno a las similitudes y diferencias entre los conceptos de comunidad e identidad, y sus implicaciones a nivel del análisis de las significaciones producidas por los habitantes de un territorio determinado, a nivel local-barrial. Desde la perspectiva teórica asumida recurriremos a los conceptos de Discurso Social y Representaciones Sociales, entendiendo que los procesos significantes de un colectivo toman consistencia en productos, más o menos identificables, que nos permiten acceder al sentido que los actores le otorgan a sus vidas, y especialmente en esta investigación, al espacio en el que viven.

Para dar cuenta de los sentidos adscriptos por los habitantes al barrio en el que habitan, comenzaremos por dar una breve referencia geográfica e histórica del mismo. Nuestra investigación se ancla en barrio San Vicente, asentado al Este de la zona céntrica de la Ciudad de Córdoba y al Sur del Río Suquía, dentro de la denominada Seccional Quinta. Fundado en 1872, fue una de las primeras urbanizaciones alrededor de la ciudad, y actualmente cuenta con una población de 19.058 habitantes, según los últimos datos censales (Censo Argentina. INDEC, 2001). En el periodo de su constitución, según el proyecto de su fundador, Agustín Garzón, el mismo tuvo por finalidad alojar a las quitas de veraneo de las familias aristocráticas del centro de la Ciudad de Córdoba. En su libro “Historia de mi barrio. La República de San Vicente”, Ordoñez Pardal (1988), indica que “El pueblo o colonia San Vicente, como se le llamaba en aquellos tiempos, era realmente una villa veraniega, la primera que tuvo Córdoba” (p.19). Para el recreo de estas familias, el barrio disponía de un cine propio, clubes de tenis, y en sus inmediaciones se hallaba ubicado el Hipódromo Nacional. Asimismo, para facilitar la movilidad de sus visitantes desde sus casas en el Centro hasta sus quintas, este constaba con un servicio de tranvía a sangre, designado “Tranway Colonia San Vicente”, que según el historiador Efraín Bischoff (1896) había sido el medio “preferido de las familias de Córdoba para ir hasta sus casas de veraneo o simplemente de los paseantes a tomar fresco” (p.124) en las frondosas inmediaciones del Río Suquía.

En un periodo posterior de su historia, en las primeras décadas del siglo XX, el barrio iría modificando su perfil inicial, pasando de ser un espacio de recreación para la aristocracia

de la Ciudad, a uno de asentamiento permanente para las familias de clase trabajadora que se fueran instalando alrededor de su naciente industria. Con la instalación de los Molinos Leticia, los hornos de cal viva, el Matadero del Este y distintas curtiembres, iría estableciéndose en la zona una población obrera, compuesta principalmente por inmigrantes europeos y del interior rural del país. Estos nuevos habitantes fundarían sus propias instituciones destinadas a la mejora de las condiciones de vida la zona, entre ellas el Círculo de Obreros (1912), la primera Comisión Vecinal (1913), los clubes deportivos Palermo y Lavalle (1921 y 1927, respectivamente). También organizarían formas de juego y festividades afines a la cultura popular, ente ellas las riñas de gallos, los fogones de San Pedro y San Juan y principalmente los reconocidos carnavales de San Vicente, que ocuparían un lugar destacado en la historia del barrio y en la memoria de sus habitantes (Ordóñez Pardal, 1988).

Los carnavales de San Vicente empezaron a realizarse a finales del siglo XIX, tomando cada vez más prominencia y acrecentando su concurrencia a medida que el barrio se vio poblado por clases populares. Los corsos de carnaval organizados por sus habitantes llegaron a tener repercusiones a nivel provincial y nacional, ofreciéndose como destino por las agencias de viajes de Buenos Aires. Para su organización se formaban comisiones encargadas de la decoración, las carrozas, los disfraces, ensayando las comparsas durante todo el año los ritmos y danzas que desplegarían en las celebraciones. Distinguimos en la organización de estos carnavales un indicador del incipiente Sentido de Comunidad de los vecinos del barrio, entendido como “una experiencia subjetiva de pertenencia a una colectividad mayor, formando parte de una red de relaciones de apoyo mutuo en las que se puede confiar” (Sarason, como se citó en Maya Jariego, 2004, p.3). Este sentimiento de implicación con la comunidad de la cual se forma parte se evidenciaría de modo ostensible en el año 1932, en la rebelión popular ante la interdicción de los festejos de carnaval en barrio por parte del Comisionado Municipal Ricardo Belisle.

El entonces intendente de facto de Córdoba (Dictadura de Uriburu, 1930-1932) prohibió realizar los tradicionales festejos en San Vicente, en favor de un corso oficial organizado con fines proselitistas en el centro de la ciudad. Pese al decreto adverso los habitantes del barrio resolvieron llevar a cabo sus celebraciones. Para impedirlo el Comisionado Municipal haría cortar las luces de las calles del barrio, pero los vecinos insistirían por la realización del evento, encendiendo velas y aportando luminaria eléctrica desde sus hogares. El intendente ordenaría entonces impedir el acceso a la zona, quedando arrestado en medio del disturbio un concurrente que se denegara a obedecer. Los vecinos

reaccionarían inmediatamente acudiendo más de quinientos a la comisaria en reclamo de la liberación del preso, bajo los gritos comunes de “¡Viva la libertad! ¡Abajo la dictadura! ¡Viva la República de San Vicente!” (Ordoñez Pardal, 1988). Finalmente, ante la resistencia popular, el detenido sería liberado, y el Comisionado Belisle acabaría por permitir la realización de los típicos festejos de carnaval. En esa ocasión se plasmaría la denominación del barrio como “La República”, que tuviera luego fuerte pregnancia en el imaginario, identidad y memoria colectiva de sus habitantes, y se concretara en la organización de dos gobiernos comunitarios (1963 y 1971) que procuraran defender los intereses de los vecinos de la zona.

Desde aquel entonces, los historiadores e investigadores que han buscado recuperar la memoria del barrio (Castro y D’Amico, 2007; Efraín Bischoff, 1990; Ordoñez Pardal, 1989), han destacado el encuentro y participación constante de los vecinos, ya sea con fines de esparcimiento, como para la solución de problemáticas concretas de la zona, desde la autogestión y el reclamo a las instituciones oficiales. Sin embargo, notamos en la bibliografía sobre esta la temática, la existencia de un periodo en la vida del barrio que exhibe particularmente una falta de indagación de los significantes inscriptos en la memoria colectiva de sus habitantes. Nos referimos a los años de la última Dictadura Militar (1976-1983), durante el autodenominado Proceso de Reorganización Nacional. Solo recientemente se ha reparado en las repercusiones de la intervención militar sobre la vida cotidiana del barrio (Baldo, Maffini, Samoluk y Tabera, 2007; Olmo y Salado Puerto, 2008; Marchetti, 2010; Garbero, Liponetzky, Córdoba y Romero, 2012). Es el marco de este cuestionamiento que en esta ocasión reparamos en las repercusiones del último golpe de facto en la realización de los carnavales de San Vicente.

1.1. *Objetivos*

En nuestra investigación, retomando aportes desde la Psicología Social y la Semiótica, procuramos elucidar los procesos por los que se produce la apropiación y auto-definición comunitaria del barrio San Vicente.

Dentro de los objetivos específicos del estudio para esta comunicación se focaliza la construcción de una identidad y de un sentido de comunidad en el barrio, analizando los discursos/representaciones sociales de los vecinos en torno a la memoria de sus festejos de carnaval.

2. Metodología.

2.1. Participantes

Nos servimos principalmente de la entrevista como técnica de producción y recolección de información. Nuestro criterio de selección de los entrevistados es de tipo intencional, siendo estos vecinos de la denominada Seccional Quinta de la Ciudad de Córdoba, de la cual el barrio San Vicente forma parte. El número final de entrevistas a realizarse se definirá según el principio de saturación teórica o redundancia de la información (Soneira, 2006). En cuanto a la variabilidad de la muestra, fundamos la misma en sector de la zona donde viven los entrevistados, la cantidad de años y los distintos periodos históricos en los que se ha vivido en la misma.

2.2. Instrumentos

Hemos definido un diseño de investigación flexible (Mendizábal, 2006) que incorpora entrevistas semi-estructuradas con “escucha activa y metódica” (Bourdieu, 2006). Entendemos que este instrumento favorece una instancia de reflexividad entre entrevistador y entrevistado, por la cual se obtienen enunciados emitidos en una situación de observación directa y participación (Guber, 2001). Además, procuramos complementar y triangular la información obtenida mediante las entrevistas realizadas, con la recolección de material documental (Valles, 2003). En la documentación considerada incluimos materiales gráficos y audiovisuales. Entre los primeros: La revista El Portal de San Vicente, el diario La Voz del Interior, el material disponible en el museo y foto-galería barrial Recuerdos Sanvicentinos, el guion de las visitas guiadas de la Red de Vecinos de San Vicente, los Edictos de Carnaval de la Policía de Córdoba, el informe del EEAAF sobre las fosas comunes del Cementerio San Vicente, y la bibliografía historiográfica sobre el barrio. Dentro de los segundos: Los programas del ciclo radial Encuentros en Red y los capítulos del programa televisivo Universidad Abierta, de los SRT de la Universidad Nacional de Córdoba, en los que se tematiza la actualidad e historia de este barrio. Recurrimos al análisis de materiales audiovisuales por su capacidad de captar los elementos de la interacción humana a la vez en conjunto y en detalle. El registro audiovisual permite analizar la gestualidad y las conductas incorporadas, recogiendo “las expresiones de ciertos mundos culturales y las configuraciones de estilos de vida dentro del contexto en que se sitúan” (Baer y Schenettler, 2009, p.30).

2.3. Procedimiento

Desde una posición epistemológica interpretativa, procuramos acceder al significado que los actores otorgan a sus acciones y a los acontecimientos en los cuales están implicados. Para lo cual entendemos, retomando a Vasilachis de Gialdino (1992), que es necesario participar en las estructuras significativas del mundo de vida de los participantes, para poder recuperar sus perspectivas y el sentido de sus acciones en un marco de relaciones intersubjetivas. En consecuencia, recurriendo a una metodología cualitativa, nuestra investigación se fundamenta en un trabajo de campo con entrevistas, observaciones y la participación en una organización comunitaria de la zona -la Red de Vecinos de San Vicente-. A medida que se incorporan al *corpus* de investigación nuevas entrevistas, observaciones y materiales documentales, procedemos a su análisis de acuerdo a las categorías establecidas en el marco teórico y a otras que puedan emerger del examen del mismo.

3. Resultados

El estudio de los procesos de autonomía, reconocimiento y auto-designación de los habitantes de San Vicente como sus vecinos, nos impele a indagar la construcción significativa de lo común-compartido y los nodos de identificación que les posibilitan equipararse entre sí, en tanto sujetos implicados en la pertenencia/apropiación del mismo barrio, en comparación con otros que no habitan en él. Procuramos especialmente en esta comunicación poner en tensión los conceptos de Comunidad e Identidad, intentando elucidar qué tipo de vínculo intersubjetivo comportan y como se ponen de manifiesto en nuestro campo de estudio. En consecuencia recuperamos el concepto de Memoria Colectiva como la instancia por la cual el espacio simbólico común es preservado/modificado, y de Discursos/Representaciones sociales como la materialidad significativa que compone la misma. Intercalamos a la revisión teórica de las categorías su operacionalización en el análisis del *corpus* delimitado, haciendo foco en las entrevistas preliminares de nuestra investigación.

3.1. *Comunidad e Identidad*

Respecto a la categoría de Comunidad consideramos, en esta ocasión, dos perspectivas para su conceptualización: la psicosocial y la semiótica. En cuanto a la primera retomamos la definición aportada por Mariane Krause Jacob (2001) que contiene en sí misma las claves de un pasaje hacia la comprensión de la dimensión significativa de nuestro objeto. Para la autora el concepto de comunidad incluye 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). En la misma línea, retomamos la introducción histórica al concepto de Comunidad realizada por Axel Honneth (1999) en la que evoca la distinción precisada por Ferdinand Tönnies entre los términos Comunidad y Sociedad. Según el mismo puede denominarse «comunidad» a la forma de socialización en la que los sujetos, debido a su procedencia común, proximidad local o convicciones axiológicas compartidas, han alcanzado un grado de consenso implícito que los inclina a sintonizar en los criterios de apreciación, mientras que con el término «sociedad» puede referirse a las formas de socialización en las que los sujetos, con el objeto de obtener la recíproca maximización de provecho individual, concuerdan en consideraciones ajustadas a fines (Honneth, 1999).

En concordancia, Correa, De la Aldea y Lewkowicz (2003) plantean la compleja topografía donde se sitúan las comunidades como agentes de sus propias prácticas, o como objetos de políticas públicas, diseñadas en exterioridad a las mismas. Particularmente, para entender los procesos de autonomía de los habitantes de un barrio, recuperamos la 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).

Por otra parte, en la perspectiva semiótica, la noción peirceana de comunidad aunque se distingue de las comunidades fácticas limitadas cronotópicamente, incluye componentes que se corresponden con el sentido previamente señalado del término. Carnicier Sospedra (2003) señala entre éstos: 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, y la remisión a la comunidad como referencia de validez de la experiencia; y finalmente, su concepción de la verdad como consenso intersubjetivo. En esta dirección, también dentro de la línea del pensamiento peirciano, Corviello y Sarem (2008) formulan la noción de Comunidades Semióticas, basadas en la de comunidades lingüísticas, colectivos con 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 así condicionados, en su capacidad creativa, por una comunidad que posibilitaría 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” (2008, p.10).

Como hemos anticipado, estimamos conveniente examinar las convergencias y divergencias entre el concepto de comunidad y otro concepto psicosocial asociado, el de identidad. En primer lugar, entendemos pertinente señalar que este último alude a distintos niveles de auto-categorización, pudiendo referir tanto a la identidad personal como a la identidad social. De acuerdo a la Teoría de Categorización del Yo o de la Auto-categorización la identidad personal referiría 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, J.C., Oakes, P.J., Haslam, S. A. y McGarty, C.,1992). En un capítulo del libro “Psychology of Intergroup Relations” escrito en colaboración entre Henri Tajfel y John C. Turner (1986), los autores afirman que en los términos del comportamiento intergrupar 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” (Traducción propia, p.16).

En particular, al procurar examinar los procesos por los cuales los individuos son categorizados como perteneciendo a un espacio barrial, se tornan especialmente pertinentes los planteos introducidos por Sergei Varela y Eric Pol (1994) en cuanto al nivel de auto-categorización por ellos denominado Identidad Social Urbana. Los mismos precisan que la noción de identidad social urbana se relaciona con “procesos de apropiación espacial a nivel grupal o comunitario” (1994, p.13). Para los autores, implica una especificación de la identidad social espacial, que a su vez sería una subestructura de la identidad social. Entienden que existen 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. 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 (Varela y Pol, 1994). Sería

por la mediación de estos procesos que el espacio se convierte en lugar, volviéndose significativo.

En la misma dirección, Vidal Morata y Pol Urrútia (2005) sostienen que mediante la acción sobre el entorno las personas, grupos o colectividades transforman el espacio, dejando en 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. Por su parte, estos autores destacan entre los efectos de la apropiación de espacio, además de la simbolización por la cual deviene lugar y su función en la definición de la identidad, el fomentar 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).

Varela y Pol (1994) distinguen seis dimensiones categoriales relevantes para la constitución de la identidad social urbana: territorial, psicosocial, temporal, conductual, social e ideológica. A su vez, existirían dos elementos simbólicos primordiales que permiten representar ciertas dimensiones como representativas o prototípicas, en términos de Turner, de una categoría social-urbana: en primer lugar los «topónimos» asociados a determinados elementos del entorno urbano, especialmente el nombre con que se conoce al barrio, la zona o la ciudad, y en segundo, determinados «espacios simbólicos urbanos» percibidos como característicos, que facilitan la interacción y ayudan a definir una identidad social. Además de estos elementos, también podrían considerarse determinados acontecimientos culturales (ferias, fiestas, exhibiciones, etc.), particularidades geográficas (ríos, lagos, 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, mediante una escultura-, o desde la comunidad cuando se transforma aquel significado oficial en otro distinto o incluso contrario, mediante procesos de apropiación del espacio.

Reparando en la tensión entre los conceptos de Comunidad e Identidad, especialmente en el nivel social de auto-categorización, entendemos que se dan yuxtaposiciones y desfasajes entre la significación de los mismos. Mientras el concepto de identidad social refiere a los procesos de identificación de un colectivo, el de comunidad entraña un campo semántico más amplio, en el que se incluye, además de la identificación entre sus miembros, como advirtiera Mariane Krause Jacob (2001), su mutua influencia o interdependencia, y la formación de una cultura común, es decir, la existencia de un conjunto de significados compartidos. En tanto el concepto de Identidad a un nivel social de auto-categorización, puede referir a una dimensión categorial, a un significante de particular saliencia, que opera de modo que todo el colectivo se identifica unidireccionalmente con él -como en la masa psicológica de Freud (1921)-, por su parte, el concepto de comunidad refiere a la reciprocidad corpórea efectiva de los sujetos, no solo a una asimilación imaginaria. Por otra parte encontramos yuxtaposiciones entre ambos términos en tanto los dos refieren a procesos socio-psicológicos de interacción social, que tienen como correlato un conjunto de significaciones compartidas. Como señalan John C. Turner y Penelope J. Oakes (1986) la cognición socialmente mediada, experimentada fenomenológicamente como la percepción de un mundo objetivo, público, compartido, es el producto clave de la interacción socio-psicológica: “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).

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. 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” (1992:9). 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” (como se citó en Varela y Pol, 1994, p.10).

Desplazándonos hacia el análisis de nuestro *corpus* de investigación, recuperamos la primera pregunta de nuestra guía de entrevistas: ¿Qué es para usted San Vicente? Miguel Iriarte, actor, productor teatral y escritor cordobés nos respondería 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!”, y el solo hecho de pasar por el mismo le producía “un nudo en la garganta”: “Me lo nombras y me emociono, ahí me desperté, ahí me desperté”. Encontramos en la implicación afectiva con el barrio, un índice del sentimiento de pertenencia, que Krause Jacob (2001) destacara como componente principal de una comunidad. Esta respuesta permite ser analizada en al menos tres direcciones: en primer lugar, destacar la descripción de San Vicente como “un barrio de negros” -clase trabajadora-, en oposición al carácter aristocrático de la Colonia en los años de su fundación; en segundo, la construcción de la identidad de San Vicente en contraste con la de los otros barrios, e incluso del mundo entero, siendo entre todos más valorado, “el más grande”; en tercer lugar, la reacción afectiva ante la mera alusión del barrio, la sola mención de San Vicente “me lo nombrás y me emociono”.

En un tono similar, Ricardo Bustamante, habitante de la Villa la Maternidad, nos respondía: “Y San Vicente es mi barrio, yo nací en San Vicente, es todo para mí”. Para el entrevistado el lugar, la tierra en la que nació, sobre todo la Villa, lo es todo: “San Vicente es para mí lo que yo soy hoy día”. Se pone de manifiesto en este enunciado 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). 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). A su vez, en sentido inverso, los habitantes se apropian del barrio. Ante los intentos gubernamentales en connivencia con empresas desarrollistas de desalojar a los vecinos de Villa la Maternidad, el entrevistado 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 vecinos “los dueños somos los que vivimos acá en las tierras”. 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 ajenos al mismo que ilegítimamente procuran adueñárselo. El derecho de propiedad se basaría en los años que se ha vivido en el lugar, en el vínculo efectivo y afectivo con las tierras. En esta dirección Ricardo 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”. La apropiación del espacio se manifiesta aquí en la tendencia anteriormente mencionada “a lograr y mantener cierto grado de proximidad hacia lo que se siente apego” (Vidal Morata y Pol Urrutía, 2005, p.291). El barrio es todo para el entrevistado: es el pasado, la tierra donde nació -o como declarará Iriarte, donde despertó-, es el presente “lo que yo soy hoy día” y su horizonte exclusivo de vida respecto al futuro.

Más adelante en la entrevista Ricardo sugiere que todos los barrios de la Seccional Quinta son parte de San Vicente. 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”. En correspondencia con los tres niveles formales de inclusión de la identidad social urbana (Valera y Pol, 1994) la Ciudad de Córdoba constituiría la categoría social más amplia, la zona de la Seccional Quinta un nivel intermedio, y los barrios Villa la Maternidad, Kronfuss, Müller, Maldonado, etc., los niveles más específicos de categorización. La peculiaridad de San Vicente sería su posición diferencial entre la categoría social zona y la de barrio. Esta distinción es connotada en su denominación como La República: como el espacio que contiene las regiones, las provincias, los departamentos, del cual son divisiones o distinciones. Por consecuencia, 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 otra entrevista, que realizáramos 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 San Vicente se ubicaría en la avenida San Jerónimo, dos cuadras hacia cada lado de la misma 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. Sería esta, la del eje central, y luego las zonas aledañas”. Según el entrevistado, entre estas zonas se encontrarían los barrios Kronfuss, Villa la Maternidad, Parque San Vicente, la zona del Bajo y Müller, donde empezaría el territorio comenzaría a tener otras características. El mismo 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 entonces, dentro de la multiplicidad de barrios que componen San Vicente una centralidad -un “eje vertebrador”- que según ciertos habitantes sería esencial, imprescindible, un *sine qua non* de la existencia del barrio.

Preguntándole a Julio Castellanos de dónde entendía proviene la designación del barrio como La República, nos remitió directamente a los carnavales sanvicentinos. Según el entrevistado esta nominación había tenido que ver con los carnavales que se hacían en el barrio en los años veinte o treinta, y que en aquel entonces “a alguien se le ocurrió esto de La República como un lugar, digamos, como aparte de Córdoba, como una otra Córdoba distinta”. Paralelamente a la Córdoba «normal», el barrio de San Vicente se presentaría como una Córdoba «distinta», diversa. Retomando la terminología de Bajtín en su análisis sobre “La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento” (1998) podemos decir que se manifestaría en este barrio la Córdoba del revés, cómica, carnalesca, como contracara de la Córdoba seria, “La Docta”. Para la profundización en el conocimiento de los carnavales del barrio y el surgimiento de su denominación como La República, Julio Castellanos aludió a la obra de Pedro Ordoñez Pardal, quien fuera Diputado Nacional por Córdoba, primer presidente de la República de San Vicente, y autor de dos libros de historia sobre el barrio (1981 y 1988). En el número de junio de 1998 del periódico “Todo San Vicente y Zona Sur” se destaca que: “decir Ordoñez Pardal es convocar a la República de aquel carnaval del 32” (citado en la revista el Portal de San Vicente, 2011). Respecto a estas indicaciones sobre el barrio, el sentido de comunidad, en tanto implicaría la existencia de significados compartidos, de una cultura común, en términos de Krause Jacob (2001), se podría inferir en: a) hitos en el espacio -El Centro, la avenida San Jerónimo-, b) denominaciones simbólicas comunes -La República, el gentilicio sanvicentino- y, c) íconos, sean emblemas, insignias, distintivos, como la bandera sanvicentina, o personajes destacados, referentes de la identidad del barrio, como el fundador Agustín Garzón o el presidente Pedro Ordoñez Pardal.

3.2. *Memoria Colectiva y Discursos/Representaciones Sociales*

En este punto, tematizando las diferentes representaciones de lo acontecido en el barrio, encontramos el pasaje para movernos desde la revisión de los conceptos de Comunidad e Identidad, a la consideración de la categoría de Memoria. Cierta desfasaje entre los distintos relatos respecto a la vida en San Vicente pone de manifiesto la producción diversa de la memoria de lo acontecido, dependiendo de las posiciones/recorridos singulares de sus habitantes. En esta línea, entendemos con Maurice Halbwachs (2005) “que cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva, que ese punto de vista cambia según el lugar que ocupó, y que el lugar mismo cambia según las relaciones que mantengo con los otros ámbitos” (p.186). Desde la perspectiva que asumimos, la relación entre la posición de los sujetos y sus recuerdos del barrio, solo puede ser elucidada a partir de la materialidad de sus producciones significantes. Por lo cual, luego de hacer una revisión de los desarrollos teóricos sobre el tema memoria, repasando conceptos como el de *lieux de mémoire* de Pierre Nora (2009), la problematización de los usos y abusos de la memoria en Tzvetan Todorov (2008), los vínculos de entre memoria e identidad en Paul Ricoeur (2013), entre otros, hemos hecho especial hincapié en los planteos tendientes a entender los vínculos entre Memoria y Discursos/Representaciones sociales.

Para comenzar el examen de estas categorías, retomaremos una acepción amplia del concepto de Discurso Social, que nos permita dar cuenta de la diversidad de la producción significativa que nos proponemos analizar. De acuerdo a Marc Angenot (2010), el Discurso Social puede definirse en dos direcciones: como “el todo empírico” de lo que se dice y se escribe en un estado de sociedad, incluyendo lo que actualmente se imprime o se representa en los medios electrónicos; o preferentemente, como “los sistemas genéricos”, repertorios tópicos y reglas de encadenamiento que en cada sociedad organizan lo decible -lo narrable y argumentable- asegurando la división del trabajo discursivo. Partiendo de esta definición, estimamos conveniente deslindar, como prefiere Eliseo Verón (1993) al interior del todo de la discursividad social, diferentes discursos acotados, diferenciables y confrontables. Esto en tanto, como advirtiera Halbwachs respecto a la Memoria Colectiva, el Discurso Social en su conjunto contiene una multiplicidad de discursos particulares -que en ocasiones se contraponen, superponen, complementan o deniegan-, generados desde distintos “puntos de vista”, i.e., en distintas condiciones de producción. Es en esta acepción acotada de los discursos sociales que encontramos los puntos de contacto con el concepto de Representaciones Sociales. En esta dirección, entendemos pertinente: “Reconsiderar,

entonces, a la representación social como un concepto intermediario de cierto nivel de abstracción menor que el de constructos tales como ideología, mitos, o imaginarios sociales” (Paulín, 2003, p.164). La especificidad de esta categoría resultaría de sus desarrollos investigativos focalizados en los espacios cotidianos de sujetos y grupos, aportando a la comprensión de los procesos de reproducción y recreación del conocimiento social (Paulín, 2003).

Entendemos que el Discurso Social sería a los discursos sociales que lo componen, lo que el concepto de Imaginario Social a las representaciones sociales: una categoría de mayor complejidad que puede contenerlas, y donde estas se pondrían en relación como conjunto. Hacemos alusión por este último a los “universos de significaciones que instituyen una sociedad” (Fernández, 1993, p.150). Retomando a Cornelius Castoriadis (1994) consideramos que la unidad de la institución total de la sociedad se fundamenta en la unidad y cohesión interna de su Imaginario Social, es decir, en “la urdimbre inmensamente compleja de *significaciones* que empapan, orientan y dirigen toda la vida de la sociedad considerada, y a los individuos concretos que corporalmente la constituyen” (p.68). Esa urdimbre consistiría en “el magma de las significaciones imaginarias sociales” que animan y toman cuerpo en la institución de cada sociedad (Castoriadis, 1994). En la dirección inversa, a nivel de los componentes elementales de los discursos y representaciones sociales, el punto de contacto entre ambos conceptos estaría dado por su condición de composiciones *sígnicas*, independientemente de que se adscriba a una concepción diádica (Saussure, 2012) o tríadica del signo (Peirce, 1999). Nos referimos al signo en su acepción corriente como “algo que se pone en lugar de otra cosa, o por alguna otra cosa” (Eco, 1994, p. 27). Ambos, discursos y representaciones sociales implican una dimensión *sígnica*: en el caso de los discursos sociales en tanto “conglomerados de materias significantes” (Verón, 1993, p.124), y de las representaciones sociales en cuanto conllevan “un carácter simbólico y *significante*”, pues cada representación “siempre significa algo para alguien (para uno mismo o para otra persona) y hace que aparezca algo de quien la formula, su parte de interpretación” (Jodelet, 1983, p.476).

Sin embargo, las representaciones sociales mostrarían su especificidad -cotejadas con los discursos sociales- como formaciones intermediarias socio-psicológicas, como procesos/productos cognitivos a la vez individuales y colectivos. Mientras la instancia subjetiva de producción de los discursos ha sido, en general, dejada por fuera de la problemática propiamente semiótica (Eco, 2015), en contraste, la teoría de las

representaciones sociales surge en el campo de la psicología social como una explicación que destaca el posicionamiento de un sujeto individual y colectivo, en relación al objeto de conocimiento [Ego-Alter-Objeto] (Moscovici, 1984). Este carácter socio-cognitivo se pone de manifiesto en la definición elaborada por Denise Jodelet (1983) de las mismas como “una forma de pensamiento social” (p.447). Según la autora el concepto de representación social designa al saber de sentido común, cuyos contenidos manifiestan la operación de procesos sociales cognitivos y funcionales. Las representaciones sociales constituirían modalidades de pensamiento práctico orientado hacia la comprensión, comunicación y dominio del entorno social, material e ideal. Las mismas presentarían características específicas a nivel de la organización de sus contenidos, la lógica y operaciones mentales, aunque en cuanto a la caracterización de estos contenidos o procesos de representación, sería necesario referirse a las condiciones y contextos en los que estas surgen, mediante las que circulan, y a las funciones que responden en la interacción con el mundo y los demás (Jodelet, 1983).

La teoría de las Representaciones Sociales se ocupa de los procesos por los cuales el conocimiento de sentido común toma cuerpo y se arraiga en los sujetos individuales y colectivos. En primer lugar, mediante la objetivación de ciertos pensamientos en símbolos que permiten que cumplan una función en la interacción y comunicación. Dicho proceso de objetivación implica: a) la construcción selectiva de sus componentes, que tiene por función, en palabras de Marco A. Gonzales Pérez, “filtrar todos los rasgos del concepto que sean admisibles a las normas y a la cultura del grupo, apartando al mismo tiempo, a los elementos incómodos y desagradables” (2001, p.138), b) la esquematización estructurante de estos elementos y, c) su naturalización. En segundo término, mediante su anclaje en la red de conocimientos previos, por la clasificación del concepto objetivado incluyéndolo en una categoría previamente establecida, y su nombramiento, dotándolo de una etiqueta o membrete que le confiere un sentido y una genealogía que lo ubica “dentro del fondo común de representaciones al que todos podemos acceder” (Gonzales Pérez, 2001, p.140). En tanto productos de los procesos de objetivación y anclaje, las representaciones sociales pueden estudiarse en cuanto a la actitud positiva o negativa que el grupo productor exhibe respecto al objeto de la representación -su componente valorativo/afectivo-, la cantidad y calidad de información que poseen, y a la integración de sus elementos en un campo de representación que se organiza en posiciones centrales y periféricas (Gonzales Pérez, 2001).

A nuestro entender, las teorizaciones respecto a Discursos y Representaciones Sociales pueden complementarse. Esto en tanto el recurso a las teorías socio-discursivas puede

enriquecer la comprensión del carácter significativo de las Representaciones Sociales, y en cuanto la recuperación de los procesos socio-cognitivos, caracterizados mediante el estudio de estas últimas, puede ayudar a dar cuenta de los mecanismos por los cuales los Discursos Sociales se encarnan en sujetos que los aplican, replican y modifican. Este interés se encuentra presente en las teorías de la discursividad social, siendo explicitado por Marc Angenot (2010) en su conceptualización respecto al funcionamiento de la Hegemonía Discursiva, entendida como “un sistema regulador que predetermina la producción de formas discursivas concretas” (p.30). Angenot afirma que mediante la investigación pueden identificarse dominancias interdiscursivas, maneras de conocer y de significar lo conocido propias de cada sociedad, que dan cuenta de la existencia de un sistema regulador global de las producciones discursivas. Entre los elementos que compondrían este sistema se encontrarían 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. Específicamente, la función de representación de la realidad recaería en el componente gnoseológico: “es decir, un conjunto de reglas que determinan la función cognitiva de los discursos, que modelan los discursos como operaciones cognitivas” (2010, p.41). La “gnoseología” concerniría a los modos en que se puede esquematizar al mundo sobre un soporte de lenguaje, de acuerdo a la “lógica natural”; esquematizaciones que constituirían las precondiciones de cualquier juicio de valor, correspondiendo a lo que puede llamarse “estructuras mentales” de una clase o de una época (Angenot, 2010). Es para la comprensión y descripción de estos procesos cognitivos, de las “estructuras mentales” que condicionan la acción, que estimamos productivo el recurso de la perspectiva sociosemiótica a las teorías socio-psicológicas. En este sentido los discursos pueden considerarse como soportes empíricos que permiten el acceso a las representaciones sociales (De Alba, 2009).

Moviéndonos nuevamente hacia el análisis de nuestro *corpus* investigativo, en cuanto a la memoria del barrio, en esta ponencia nos enfocaremos en el análisis de los enunciados que en las mencionadas entrevistas refieren a los festejos carnavalescos. Conocemos entre tantas otras referencias por el libro “Historia de mi barrio” de Ordoñez Pardo (1988), de la gravitación que estos tenían en la vida de San Vicente, la fuerte participación de la comunidad en su organización, y su resonancia a nivel provincial/nacional. Entendemos que el recuerdo de los carnavales formaría parte del núcleo estructurante o central (Paulín, 1999; Gonzales Pérez, 2001) del campo de representación de los vecinos sobre San Vicente. Miguel Iriarte, quién los recordaba con notoria alegría, relataba que él mismo se disfrazaba para participar de

los corsos. En la misma tonalidad, aunque respecto a décadas posteriores, Ricardo Bustamante refería acordarse de que cuando era niño iba a los corsos, y que para la gente del barrio era una gran fiesta “eran unos días muy lindos ir al carnaval, a ver los indios, a ver los disfrazados, como niño a jugar, hasta que duró y desapareció, pero se extraña. Sí, tengo ese lindo recuerdo de haber disfrutado esos corsos”; especialmente resaltaba el valor afectivo de que esos reconocidos festejos se realizaran en el barrio: “Y sentir que se hizo en San Vicente, en La República”. Se destaca en este fragmento el pathos alegre con el que se recuerdan los carnavales, la participación en los mismos, y cierto orgullo o mejor, en términos spinozistas, autoestima o “contento de sí mismo” que emerge cuando “se considera al hombre en sus virtudes, o sea, su potencia de obrar” (2004, p.186). La comunidad de San Vicente era capaz de organizar un evento de grandes dimensiones, reconocido en todo el país.

La evaluación positiva como componente actitudinal de la representación social de los carnavales (Paulín, 1999) se reitera en los relatos de los entrevistados. Incluso Julio Castellanos, aunque no gustara participar de los mismos, reconocía su valor en cuanto formas de expresión de las mayorías. En especial, se manifestaba críticamente respecto a las intervenciones militares sobre la vida del carnaval. En la entrevista que con él mantuviéramos, pusimos en común los edictos de la Policía de Córdoba que reglamentaran -en la época de última dictadura- la realización de los festejos carnavalescos, estableciendo la necesidad de portar permiso de disfraz otorgado por comisarias, prohibiendo el uso de vestimentas oficiales, militares, policiales o sacerdotales, proferir insultos o palabras soeces, y los cantos, danzas o discursos indecentes. Respecto a la interdicción militar, Castellanos la calificaba como una “reivindicación fascista”, similar a la de los años treinta cuando se diera “el primer atentado” contra los carnavales del barrio, sosteniendo que ese pensamiento de la “Derecha Católica” sería atemporal, replicándose en distintos momentos históricos del país, y siendo susceptible de volver a ocupar una posición hegemónica. Intercalamos una observación a propósito del significante “reivindicación fascista”: advertimos en su aparición una retoma interdiscursiva, una réplica en el discurso -memoria discursiva- que muestra que las situaciones varían más rápidamente que las “Rejillas de Especificación”, diría Foucault (2002), o los esquemas gnoseológicos más amplios por los que se las interpreta y adjudica sentido. Por más que para el entrevistado la interdicción militar de los festejos carnavalescos habría sido un gesto vano, porque en los años setenta los carnavales habrían ya estado en una crisis profunda, advertía el sentido claramente antipopular de la misma: “O sea, estaban

prohibiendo en realidad la libertad ¿no?, porque era una forma de expresar la libertad de la gente y de las mayorías”.

La memoria de los carnavales en el barrio adopta distintas tonalidades dependiendo de las trayectorias de los entrevistados, de sus *habitus*, de sus disposiciones, inclinaciones o preferencias personales; pero se les reconoce, más allá de las diferencias en las apreciaciones subjetivas, un valor como modos de expresión de la cultura popular. En este punto se plantea el interrogante ético-político de cuáles son los recuerdos que ameritan ser recordados, y cuáles son los que se consideran cargados del valor suficiente como para pasar el plano de la memoria íntima, subjetiva, a la conmemoración, a la rememoración colectiva. De este modo, cuestionarse que recuerdos merecen ser recordados implica necesariamente interpelar que función cumple la memoria en la vida en común, sobre sus usos y posibles abusos (Todorov, 2008), y sobre la memoria requerida, es decir, aquella que estimamos sería conveniente actualizar. En esta línea, a la par de la necesidad de la memoria “universal” ligada a los Derechos Humanos, Julio Castellanos destacaba la relevancia de la memoria singular, de la vida cotidiana, de lo local, “la otra memoria, la memoria digamos así paisajística, la memoria amable”, de la gente paseando los fines de semana por las plazas del barrio, “haciendo nada”. Para el entrevistado es importante rescatar esta memoria, porque nos permite registrar los cambios en nuestras condiciones de vida. Conocer lo que hubo serviría para reconocer lo que ya no está, por ejemplo las plazas del barrio tal como eran hace unos años, en tanto “no hay nada que desaparezca que no deje un espacio, o sea, el espacio ese vacío se llena de otras cosas, y esas otras cosas que se llenan están porque ese espacio está vacío, y estaba vacío porque desapareció algo”. Recuerdos de los espacios de encuentro del barrio, que se transforman a medida que se modifican los modos de interacción en la comunidad, pero que dejan huellas que perduran en la memoria de los habitantes del barrio (Pérez-Castellano y Rodríguez Amieva, 2012).

Esta memoria no sería un simple evocar el pasado, sino un reconocimiento de su función fundante en cuanto a nuestra actualidad: “sin memoria no tenemos presente”. La memoria sería “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”; en la presencia del ser estaría el ser que fue presente, que ya no está, pero que sigue estando en tanto es nuestra presencia, en tanto “el presente no existe sino con una carga de lo que ya, por ejemplo, no está, o lo que sigue estando”. La memoria nos permite contrastar el presente, cuestionar su aparente naturalidad, poner nuestras representaciones actuales en una línea de

sucesión, oponer nuestra lectura de realidad a 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 este conserva (De Alba, 2009). De este modo las presencias pasadas nos compelen a pensar en las ausencias presentes. Más cuando esa ausencia es significada como una pérdida dolorosa (Freud, 1993), como una falta, como signo de una destrucción, como remanente de algo que ha sido sustraído a nuestra propia identidad. Este es el caso, para Julio Castellano, de barrio Kronfuss, un núcleo de casas para obreros al estilo inglés situado “a la entrada” de San Vicente, viniendo desde el centro de la ciudad. El entrevistado estimaba que de haberse conservado ameritaría ser considerado patrimonio nacional “un barrio maravilloso, destruido; bueno, es un símbolo, es una señal de otras destrucciones ¿no?”. La ausencia de ese barrio, de esas casas se haría presente como una pérdida, como una herida: “es algo que está presente, porque es algo que nos han roto a nosotros; o sea, esa ausencia la tenemos presente. O sea, sin memoria no somos nada creo, nada, nada, absolutamente nada”.

4. Discusión

Desde el planteo de nuestra investigación incluimos la referencia a dos dimensiones interdependientes de la actividad humana. Nuestro propósito ha sido exponer por la vía del análisis de los productos significantes de una comunidad, los procesos cognitivos y afectivos que constituyen sus condiciones de posibilidad, y por la vía inversa, la necesidad de ciertas referencias significantes comunes-compartidas para la construcción del sentido de comunidad. Para entender el desempeño de la memoria en la producción de este sentido de comunidad, nos ha sido necesario comprenderla como una instancia subjetiva, cognitiva y afectiva, individual y colectiva de recuperación, resignificación de enunciados previamente emitidos, a la vez que entender la composición misma de la discursividad social como una memoria discursiva, es decir, una retoma interdiscursiva que fundamenta los enunciados actuales en el recuerdo de un estado discursivo anterior.

Por una parte, hemos estimado adecuado poner en tensión los procesos de construcción de un Sentido de Comunidad con los de definición de una Identidad Social Urbana. Aunque encontramos puntos de encuentro entre ambas categorías, hemos sostenido la necesidad de no forzar su homogenización. Esto en tanto el concepto de comunidad supone además de procesos identificatorios convergentes entre sus miembros, su mutua influencia o interdependencia, y la formación de una cultura común, es decir, la existencia de un conjunto

de significados compartidos. Por otra parte, hemos propuesto un modo posible en que las teorizaciones respecto a Discursos y Representaciones Sociales podrían complementarse. Esto en la medida en que los aportes de las teorías sociosemióticas pueden facilitar la comprensión del carácter signifiante de las Representaciones Sociales, mientras que la recuperación de las investigaciones sobre mismas en cuanto a los procesos sociales cognitivos y afectivos, puede allanar el conocimiento de los mecanismos por los cuales los Discursos Sociales se encarnan en sujetos que los aplican, replican y modifican.

Interpolamos con la problematización teórica material proveniente de entrevistas que pudiera dar cuenta del modo en que hemos operado su análisis. Principalmente hemos buscado exponer los procesos de autonomía, reconocimiento y auto-designación de los habitantes de San Vicente como sus vecinos. A lo largo de esta exposición hemos sostenido que el estudio de estos procesos supone indagar la construcción signifiante de lo común-compartido y los nodos de identificación que posibilitan que los habitantes se equiparen mutuamente, en tanto sujetos implicados en la pertenencia y apropiación de un mismo barrio.

5. Referencias

- Angenot, M. (2010). *El discurso social: los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Baer, A. y Schenettler, B. (2009). Hacia una metodología cualitativa audiovisual. El video como instrumento de investigación social. En Merlino, A. (Coord.). *Investigación cualitativa en Ciencias Sociales. Temas, problemas y aplicaciones*. (pp. 17-39). Buenos Aires, Argentina: Cengage Learning.
- Bajtín, M. M. (1993). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. México: Alianza Editorial.
- Baldo, A., Maffini, G., Samoluk, G. y Tabera M. N. (2007). *La Historia que nos parió. Memorias del terrorismo de estado en el barrio*. Trabajo colectivo en el C.E.N.M.A. Córdoba: Argentina.
- Bischoff, E. (1986). *Historia de los barrios de Córdoba. Sus leyendas, instituciones y gente*. Córdoba, Argentina: B Editores S.R.L.
- Castoriadis, C. (1994). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, España: Gedisa.
- De Alba, M. (2009). *Representaciones sociales y el estudio del territorio: aportaciones desde el campo de la psicología social*. Distrito Federal, México. Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa.
- Eco, U. (1994). *Signo*. Colombia: Grupo Editor Quinto Centenario.
- Fernández, A. (1989). *El campo grupal. Notas para una genealogía*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Freud, S. (1921/1992). *Psicología de las masas y análisis del yo*. Obras completas. Vol.18. (pp. 63-136). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1915/2006). *Duelo y Melancolía*. En Obras completas. Vol. 14. (pp. 241 - 255) Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
- Garbero, V., Liponetzky, T., Córdoba, G. y Romero, C. (2012). Las memorias se hacen sonido en el Campo de la Ribera. *Revista Question*, 1(36), 176-190.
- González Pérez, M. (2001). La teoría de las representaciones sociales. En González Pérez, M. y Mendoza, J. (Coord.). *Significados colectivos y reflexiones teóricas*. México. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Campus Estado de México. CIIACSO.
- Halbwachs, M. (2005). Memoria individual y memoria colectiva. *Revista Estudios*, (16). Córdoba, Argentina. Centro de Estudios Avanzados.
- Honneth, A. (1999): Comunidad. Esbozo de una historia conceptual. (Trad. de Roberto R. Aramayo y Juna Carlos Velasco). *Revista Isegoría*. 5-15.
- Jodelet, D. (1983). La representación social: fenómenos, conceptos y teoría. En Moscovici, S. *Manual de Psicología Social Vol. 2*. (pp. 469-494). Barcelona, España: Paidós.

- Jost, J. T. y Sidanius, J. (Ed). (2004). *Political psychology: Key readings*. (pp. 276-293). New York, NY, US: Psychology Press, xiii, 497 pp.
- Krause Jacob, M. (2001): *Hacia una redefinición del concepto de comunidad*. En *Revista de Psicología*, 10(2). Universidad de Chile.
- Moscovici, S. (1984). *Introducción al Campo de la Psicología Social Volumen 2*. Paidós.
- Nora, P. (2009). *Les lieux de mémoire*. Laura Masello (Trad.). Santiago, Chile: LOM Ediciones.
- 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.
- Ordóñez Pardal, P. (1988). *Historia de mi barrio. La República de San Vicente*. Córdoba, Argentina: Establecimiento gráfico La Docta.
- Ordóñez Pardal, P. (1981). *Mi viejo San Vicente: costumbres, gente, hechos y anécdotas de mi barrio*. Córdoba, Argentina: N. Arévalo.
- Paulín H.L (2003). De las actitudes a las representaciones sociales. Relecturas y reflexiones. En Correa A. M. (Comp.). *Notas para una Psicología Social...como crítica a la vida cotidiana*. (pp. 155-164). Córdoba, Argentina: Brujas.
- Paulín, H. L. (1999). La teoría de las representaciones sociales: un recorrido de los aportes centrales, en Correa A. M. (Comp.). *Notas para una Psicología Social...como crítica a la vida cotidiana*. (pp. 147-155). Córdoba, Argentina: Brujas.
- Pérez Castellano M.J. y Rodríguez Amieva, J.M. (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, Argentina.
- Red de Vecinos de San Vicente (2011, Diciembre). Pedro Ordoñez Pardal, por siempre Presidente. *El Portal de San Vicente. Periodismo Comunitario*. Recuperado de http://elportaldesanvicente.blogspot.com.ar/2011/12/personajes-del-barrio_27.html
- Ricoeur, P. (2013). *La memoria, la historia, el olvido*. Agustín Neira (Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Saussure, F. (1916/2012). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires, Argentina: Losada.
- Spinoza, B. (2004). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid, España: Biblioteca de Filosofía. 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)
- Todorov, T. (2008). *Los abusos de la memoria*. Miguel Salazar (Trad.). Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica S.A.
- 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 de 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>
- Varela, G. (2011). Procedimientos autenticantes en programas televisivos veristas. En Zavala, L. (Coord.) *Reflexiones teóricas sobre el cine contemporáneo*. Recuperado de <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/delcoto/textos/Autenticantes.doc>
- Verón, E. (1993). *La semiosis Social: Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Barcelona, España: Editorial 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.