

Conflictividad y disputas en la construcción espacio temporal de los sitios de memoria: La Casa de la Memoria Jorge “Nono” Lizaso.

Mg. Jorge R. Martínez¹

Lic. Alejandro Quiroga²

Resumen

Este ensayo tiene el objetivo de abordar una serie núcleos conceptuales que permitan analizar el dispositivo totalizador neoliberal, su relación con el tiempo y el espacio, el régimen político, el momento de lo político vinculados a la memoria como espacio de disputas y conflictos.

El neoliberalismo no es solo un régimen de acumulación económico basado en el predominio de la valorización financiera. Tampoco es solamente un dispositivo de producción de subjetividades o captura del deseo, ni una variante más agresiva de aquello que caracterizó al *laissez faire* del liberalismo decimonónico, sino un sistema de totalización de la vida.

En esa totalización, el presente es desencanto y el pasado de las sociedades es un tiempo a abolir. El neoliberalismo volatiliza la diacronía y la sociogénesis de los procesos que instrumenta. En esa lógica de la totalización neoliberal las políticas de la memoria se inscriben como hermenéuticas del tiempo social que evitan que el mundo se transforme en un desierto tal como lo denunciara Karl Polanyi.

¹ Sociólogo (UBA) Magister en Políticas Públicas (FLACSO), Pertenencia Institucional: Casa de la Memoria y la Resistencia Jorge “Nono” Lizaso(CIHME). - jorgmart@gmail.com

² Sociólogo, Pertenencia Institucional: Casa de la Memoria y la Resistencia Jorge “Nono” Lizaso(CIHME). - alejandroquiroga1@gmail.com

Conflictividad y disputas en la construcción espacio temporal de los sitios de memoria: La Casa de la Memoria Jorge “Nono” Lizaso.

Introducción

Este trabajo tiene como objeto reflexionar sobre varias categorías vinculadas a la memoria. Nuestro punto de partida es el lugar que representamos: La Casa de la Memoria y la Resistencia Jorge “Nono” Lizaso. En ese sentido partimos de una excepcionalidad: el sitio que es objeto de nuestras reflexiones era la *Unidad Básica Combatientes Peronistas* fundada en 1972 por Jorge y Miguel Lizaso. La familia Lizaso posee un extenso linaje político. El padre de la familia fue intendente de Vicente López. Carlos Lizaso, su hijo, fue fusilado en la conocida “Operación masacre” de 1956 cuando la dictadura de Aramburu y Rojas decidieron aplastar a sangre y fuego la Revolución del General Valle. Sus otros hijos, Miguel y Jorge están desaparecidos por la dictadura genocida de 1976.

La excepcionalidad a la que aludimos se refiere a la Casa como sitio de la memoria. Este lugar no fue centro de detención ni de exterminio. La UB “Combatientes Peronistas” se situó temporalmente en las coordenadas históricas del repliegue de la dictadura de Alejandro Lanusse, el fin de la proscripción del peronismo en 1973, la vuelta del General Perón a la Argentina y su posterior muerte en 1974. Las paredes de la Casa están cargadas de pintadas y afiches hechas por la militancia política peronista en esa etapa. Aparecen los grafitis de los primeros caídos de la represión y los conflictos gremiales de Zona Norte. Las paredes son testimonio de una parte significativa de los trabajadores argentinos, la historia previa al golpe de Estado de 1976. En esas pintadas y afiches quienes habitaron esa casa nos han concedido el privilegio de conocer el universo de sus sueños y deseos. La mayoría de esos autores/as, trabajadores y trabajadoras argentinas cuyas fotos hoy habitan la Casa están desaparecidos o muertos por el Estado terrorista argentino. Esas vidas hoy se resignifican en las marcas históricas legadas y en el testimonio de los sobrevivientes para convertirse en el centro de nuestra reflexión.

Esta singularidad que es La Casa exhibe en sus pintadas y afiches gran parte de la discusión política de esa época. El proyecto político de los trabajadores argentinos peronistas acumulado en años de militancia y resistencia están presentes en esas marcas históricas. Trelew, la vuelta

del General Perón, el 25 de mayo de 1973, Ezeiza el 20 de junio de 1973, el Trasvasamiento Generacional, Socialismo Nacional, los nombres de los caídos. La Casa aloja también las tensiones políticas de su época cuando los trabajadores radicalizaban su triunfo y Montoneros era el brazo armado de los sueños de liberación.

Como Espacio de la Memoria La Casa no guarda similitudes con otros sitios donde reinó el horror, la muerte y la tortura de las cárceles del Terrorismo de Estado. En este lugar se forjó el sueño de la liberación, el sueño de una Patria emancipada y de una Latinoamérica guiada por la bandera de la segunda Independencia.

Nos hermana con otros espacios la dolorosa pérdida de muchos de los compañeros y las compañeras que militaron esta UB hoy Casa de la Memoria. Gran parte de nuestras reflexiones estarán guiadas por la excepcionalidad antes mencionada pero algunos rasgos serán compartidos con otros espacios recuperados.

Hemos señalado que el neoliberalismo es un sistema de totalización de la vida, un dispositivo de guerra que aniquila todos los aspectos de la vida adueñándose de cada rincón del planeta y de la subjetividad de cada persona. El neoliberalismo procura totalizar el tiempo señalando que no hay futuro sin él, que el presente es lo que cada habitante puede obtener individualmente y el pasado una categoría a abolir. El neoliberalismo es una máquina de guerra que profana el mundo y presenta sus operaciones militares bajo el piadoso manto del consenso. Al totalizar el tiempo, el neoliberalismo intenta adueñarse del pasado que lo acusa del futuro que lo presenta como inevitable.

Lo político

Resignificar la memoria es restituir lo conculcado. Las identidades políticas de las y los militantes de la Unidad Básica Combatientes Peronistas forman parte de lo que en la época se conoció como la Tendencia Revolucionaria. Esta primera afirmación pone en primer plano el carácter profundamente político del enfrentamiento entre el proyecto de Liberación Nacional hacia el socialismo nacional que una parte del peronismo enarbolaba como bandera y los sectores civiles, militares, eclesiásticos que se oponían. En ese sentido queremos restituir el carácter político del lugar.

Tensiones, oposiciones y desacuerdos guían nuestra reflexión. La Casa de la Memoria es el lugar donde se actualiza el litigio fundante de la Comunidad (Ranciere, 2007). Este conflictopolítico es el que se inscribe en una actualización permanente. La idea de los sitios de la memoria no es el de erigirse solo en “recordatorios” sino en núcleos de los litigios políticos, resistiendo el desplazamiento que impone el neoliberalismo de la política por la ética y la comunidad política originaria de un “conflicto por una población fundada en el consenso” (Ranciere, 2007). La construcción de *consensos* respecto a la memoria equivale a situar la memoria en la noción de recuerdo, suprimiendo de esta manera la dimensión de conflicto y disputa originaria en el proyecto político de los militantes de la UB “Combatientes Peronistas”.

Al analizar la relación entre *política y memoria* Besse, J; Escolar, C, (2012) señalan el rasgo de aporía que eventualmente puede contener este vínculo. ¿Esta mutua exclusión es real?

¿No son los llamados “usos del pasado” en claves del presente los que despojan la dimensión política de la memoria? En ese sentido no podemos dejar de coincidir con Besse y Escolar que son las políticas públicas las que intentan gestionar objetos inasibles en sí. Retomar la discusión sobre las memorias nos sitúa en un objeto político que actualiza en forma perennesu dominio simbólico. Las conservadas pintadas y afiches de la ex Unidad Básica Combatientes Peronistas, no pertenecen al pasado sino que el orden simbólico o campo en el que se inscriben actualiza su voluntad en forma permanente.

Estela Schindel (2009) nos propone la distinción de “procesos de memorialización” y memoria al diferenciar las prácticas que se van dando las sociedades para recordar y elaborar el pasado [...] combinando la necesidad privada e individual de homenajear a las víctimas con la aspiración colectiva de narrar la historia y plasmarla en el espacio público (Schindel, 2009: 3). Destaca que mientras la memoria puede ser un acto privado (el mero recordar) la *memorialización*, como proceso, implica un movimiento activo y voluntad de incidencia política e integra lo que Hannah Arendt denomina el “ámbito de la acción”: iniciativas que como la palabra y el acto permitirán la inserción en el mundo humano como un segundo nacimiento. Lo nuevo se dará siempre en [...] oposición a las abrumadoras desigualdades de las leyes estadísticas y de su probabilidad, que para todos los fines prácticos y cotidianos son certeza; por lo tanto, lo nuevo siempre aparece en forma de milagro. El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable (Arendt, 2008: 202).

Es evidente que no solo la aparición funda lo político. En otras tradiciones políticas el momento

de lo político es el enfrentamiento, el conflicto o en términos de Ranciere, el *litigio*. Para Diego Tatián (2012) la memoria es un campo de batalla porque en esa batalla está en juego la legitimidad fundante del orden social actual.

Tengamos presente esta afirmación. El normativismo, la recurrencia al derecho y a la institucionalidad republicana basada en el acuerdo ocultan el fundamento violento de la nueva institucionalidad. En ese sentido ya Carl Schmitt denunciaba la vaguedad de los argumentos de quienes en nombre del liberalismo [...] han intentado nivelar la política a la ética y sojuzgarla a la economía; [...] ha(n) creado una teoría de la división y del equilibrio de “poderes”, es decir, un sistema de frenos y medidas de control del Estado, a los que no se puede llamar teoría del Estado o principio político constructivo (Schmitt, 2006: 80). Queremos afirmar al releer estos textos que el neoliberalismo intenta ocultar la violencia fundante de su dominación y que esa violencia original intenta ser invisibilizada al presentarse la democracia neoliberal como fundada y guiada por los “grandes consensos”. Los espacios de la memoria impugnan esa afirmación.

Volviendo al carácter político de los espacios de la memoria, como litigios o conflictos, la relectura de Carl Schmitt nos permite recuperar ese núcleo conflictivo al afirmar que [...] la distinción propiamente política es la distinción entre amigo y enemigo (Schmitt, 2006: 31). La conocida frase de Schmitt nos trae una notable distinción sobre la definición de enemigo. Schmitt nos recuerda que los romanos distinguían entre el *inimicus* que podía ser el enemigo privado y el *hostis* el enemigo público que se presentaba como una amenaza existencial. El enemigo privado era un adversario que incluso podía ser perdonado. El neoliberalismo es el *hostis*, el enemigo existencial pues el reino de las finanzas globales se ha convertido en una catástrofe que amenaza la existencia. El neoliberalismo es una amenaza civilizatoria.

El neoliberalismo oculta la violencia primigenia, la violencia mítica –como la llamaba Benjamin (2009) —fundadora de derecho, es una violencia que culpa y expía en primer término. La fundación violenta del orden neoliberal lo hace culpabilizando y expiando pero también ocultando el momento de la sanción. El neoliberalismo oculta el carácter sanguinario de su proyecto. El desplazamiento de la política hacia la ética es la instrumentalización para ocultar el origen de la matriz neoliberal. Su resultado es el vaciamiento de la política, la antipolítica y el negacionismo.

La Memoria

Virginia Dominella (2012) aborda el tema de la memoria no como una capacidad pasiva de evocar eventos pasados, sino como “un proceso activo de elaboración y construcción/reconstrucción de sentidos y representaciones sobre el pasado” (Dominella, 2012: 20). En esta forma la temporalidad de los fenómenos sociales en general permiten vincular el pasado como conflicto por los sentidos y significados de esa temporalidad, el presente que actualiza demandas, junto al futuro como horizonte de expectativas de proyectos colectivos que movilizan a las sociedades (Jelín, 2003). En ese sentido la confrontación por las memorias es un conflicto incesante entre quienes desean actualizar el proyecto político interrumpido y quienes desean ocultar las genealogías que fundaron el orden de dominación político vigente. La memoria no escapa a la dinámica de los conflictos que le dieron origen.

La memoria social o colectiva como la define Maurice Halbwachs (2011: 127) se distingue de la historia porque constituye [...] una corriente de pensamiento continuo, de una continuidad que no tiene nada de artificial, porque sólo retiene del pasado aquello que está todavía vivo, o que es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la conserva en oposición a lo [...] que se entiende por memoria histórica la serie de acontecimientos de los que la historia nacional mantiene el recuerdo, ni ella ni sus marcos representan lo esencial de lo que llamamos memoria colectiva (Halbwachs, 2011: 129). La definición de Halbwachs evidencia el carácter político de la empresa historiográfica como campo de fuerzas en disputa entre categorías que no tienen equivalencia. En ese sentido la memoria renueva y actualiza en forma perenne sentidos, representaciones y pasiones que el neoliberalismo intenta abolir.

La memoria instala el recuerdo en lo sagrado y la historia lo desaloja (Nora, 1984) ¿Por qué la memoria instala el recuerdo en lo sagrado? ¿Qué es lo sagrado de los espacios de la memoria? Mircea Eliade en *Lo sagrado y lo profano* afirma que [...] lo sagrado se manifiesta en una *hierofanía*³ cualquiera no solo se da una ruptura en la homogeneidad del espacio, sino también la revelación de una realidad absoluta, que se opone a la no realidad de la inmensa extensión circundante. La manifestación de lo sagrado fundamenta ontológicamente el mundo. En la extensión homogénea e infinita, donde no hay posibilidad de hallar demarcación alguna, en la que

³ Hierofanía es definida como lo sagrado que se manifiesta. Lo sagrado equivale a potencia y en definitiva a la realidad por excelencia. Potencia sagrada quiere decir a la vez realidad, perennidad y eficacia. (Eliade, 1998: 15)

no se puede efectuar ninguna orientación, la hierofanía revela “un punto fijo” absoluto, un “centro”. [...] La revelación de un espacio sagrado permite obtener un punto fijo, orientarse en la homogeneidad caótica, fundar el mundo y vivir realmente. (Eliade, 1998: 22)

¿No es acaso precisamente homogeneizar lo que el neoliberalismo ha hecho con el mundo? Las ciudades cada vez más son *no lugares* sin identidad que pueden ser reconocidos en su similitud en cualquier parte del mundo ¿no son la manifestación fehaciente de la totalización del mundo? ¿En esa homogeneidad asfixiante acaso los espacios de memoria no son los lugares que interrumpen esa totalización?

Las experiencias de los espacios de la memoria “fundan el mundo” porque nos devuelve al centro histórico de hechos que no deben ser olvidados ni desplazados por la Historia. Antes que oposición entre Historia y Memoria existe conculcación de ambas. Espacios sin memoria ni historia es el deseo del orden dominante neoliberal. La historia, nos dice Walter Benjamin, [...] es objeto de una construcción, cuyo lugar no lo conforma un tiempo homogéneo y vacío, sino uno pleno de tiempo actual (2009:152), el *Jetztzeit* ⁴.

Como primera aclaración debe señalarse que el significado del término religión en latín remite a *religio* como conciencia escrupulosa que comparte su raíz con *religatio* como acción de ligar y con *religamen* como atadura. En ese sentido la experiencia religiosa debe entenderse como “el lazo social que mantiene cohesionada a la sociedad al más puro estilo de la República Romana” (Rossi, 2005). Está claro que lo religioso debe interpretarse como una forma de construcción del lazo social. Aquello que nos une en una comunidad política debe observarse en términos de vínculo con otro pero además sostenerse en el tiempo. ¿Qué ocurre con la comunidad cuando es agredida y algunos de esos otros que formaban parte no están? ¿Cómo entender el lazo social? Es evidente que la comunidad extiende el lazo social y lo sostiene en el tiempo.

Mario Tronti (2017) propone explorar vías que permitan encontrar formas alternativas de ser humano a la figura del *homo economicus*. Para Tronti el *homo religiosus* es connatural a la fragilidad mortal de la imperfecta condición humana (Tronti, 2017) y por lo tanto un muro para la desacralización del mundo. [...] Una sociedad/civilización hecha de finanza, técnica, consumo y comunicación, no se limita a la explotación de la persona que trabaja, y cuando trabaja, sino

⁴ Indica tiempo ahora (traducción de los autores)

también de la persona que vive, y cuando vive. La forma de vida burguesa del capitalismo ocupa en la actualidad el fuero interno. La dimensión religiosa, no en tanto pertenencia a una institución, iglesia, o un fundamentalismo de fe, sino como libre cuidado inquieto de la propia interioridad, puede constituir, y de hecho constituye, un muro sobre el que choca la agresión del mundo externo, hoy toda en manos de quien gobierna. En un mundo íntegramente *desacralizado* y siempre por medio de progresos exteriores, una plegaria íntima parece una forma de lucha (Tronti, 2017:99).

Tanto el *homo religiosus* como el *economicus* comparten la soledad como modos de ser de cada sujeto. Tal vez sea pertinente pensar en formas de ser que permitan afrontar al dispositivo totalizador del neoliberalismo que no impliquen la reflexión en soledad del *homo religiosus*, ni la libertad estéril de mercado del sujeto monádico que concibe el *homo economicus*, sino *un ser en comunidad*. Comunidad de los excluidos, de los incontables, entérminos de Ranciere o una “Comunidad de los sin comunidad (Tatián, 2019: 69). Sin anularla dimensión subjetiva una forma de ser en y con otros. El *homo comunitario* permitiría asumir la subjetividad desde la comunidad y potenciar la libertad. Se postula que la libertad contemporánea es limitada por la libertad de los otros. Invertir esta figura implica pensar la potencialidad de la libertad entre muchos fundada en la dimensión política.

El Tiempo

Javier Lifschitz (2012) sostiene que el [...] El campo de la memoria política moviliza espectros y todo espectro supone una presencia paradójica: es la aparición de algo que no tiene cuerpo pero que trae un mensaje. Es algo que ya no se puede ver pero que se escucha. Hace a la política escuchar.

[...] La memoria política instala el pasado en el presente, produce una disyunción, una anacronía radical, que hace que todo lo que parece ser opuesto al presente político, como la ausencia, lo que ya pasó, lo inactual, se torne contemporáneo. Y así, al instalar el pasado en el presente, hace que la política se supedita a un volver que coloca siempre el por-venir en la dirección del pasado. Es esta disyunción de la memoria la que impide que la política continúe su marcha para el futuro. Más aun, hace notorio para la política que la oportunidad de un por-venir depende de la memoria (Lifschitz, 2012).

Hay algo de una incómoda tensión presente en la afirmación precedente que merece ser analizada

¿la memoria política instala el pasado en el presente? Tal vez puede abordarse desde la circularidad temporal como una operación en la que la memoria colectiva desestabiliza el presente y retoma su potencia política como posible futuro. Es este *arkhé* el que permite fundar la comunidad política que proyecta su futuro y reafirma su absoluta vigencia en un presente que pretende abolirlo.

Hemos iniciado esta ponencia afirmando que entre las pretensiones del neoliberalismo está la de totalizar el tiempo. Esta idea la hemos explicado señalando el intento del neoliberalismo de abolir el pasado y absolutizar el presente. También indicamos que ese retorno del *arkhé* asume la condición de un presente que se actualiza deviniendo contemporáneo. En un breve texto leído por Giorgio Agamben en el curso de filosofía teórica de Venecia se preguntaba

¿Qué es lo contemporáneo? Conviene reproducir en su totalidad ese párrafo. [...] Puede decirse contemporáneo sólo aquel que no se deja cegar por las luces del siglo y que logra distinguir en ellas la parte de la sombra, su íntima oscuridad. Sin embargo, con todo ello, no hemos logrado todavía responder a nuestra pregunta. ¿Por qué el lograr percibir las tinieblas que provienen de la época tendría que interesarnos? ¿No es quizá la oscuridad una experiencia anónima y por definición impenetrable, algo que no está dirigido a nosotros y que no puede, por eso mismo, correspondernos? Al contrario, el contemporáneo es aquel que percibe la oscuridad de su tiempo como algo que le corresponde y no deja de interpelarlo, algo que, más que otra luz se dirige directa y especialmente a él. Contemporáneo es aquel que recibe en pleno rostro el haz de tinieblas que proviene de su tiempo (Agamben, 2008)

La pregunta a la que remite este párrafo es ¿cuál es la oscuridad de nuestro tiempo que nos hace contemporáneos? La banalización, el olvido, la negación y la justificación de la barbarie son nuestras tinieblas. Los sitios de la memoria no solo preservan lo sagrado frente al impulso profano del olvido sino que se alzan como conjuros ante la oscuridad de nuestro tiempo dominado por las finanzas y la libertad de los mercados que esclavizan a sus sociedades.

Hemos señalado también que el neoliberalismo totaliza el tiempo en un movimiento que intenta anular el pasado. Walter Benjamin lo había adelantado en su Tesis de filosofía de la historia “Articular históricamente el pasado [...] significa adueñarse de un recuerdo tal como este relampaguea en un instante de peligro. Para el materialismo histórico se trata de fijar la imagen del pasado tal como ésta se presenta de improviso al sujeto histórico en el momento de peligro. El

peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a aquellos que reciben tal patrimonio. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de ser convertidos en instrumento de la clase dominante. En cada época es preciso esforzarse por arrancar la tradición al conformismo que está a punto de avasallarla. El Mesías viene no solo como Redentor, sino también como vencedor del Anticristo. Solo tiene derecho a encender en el pasado la chispade la esperanza aquel historiador traspasado por la idea de que ni siquiera los muertos estarána salvo del enemigo, si este vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer.” (Benjamin, 2010:62)

Una posible línea de interpretación de este extraordinario párrafo es la recuperación del carácter liberador que posee la figura del Mesías que vence al Anticristo. Benjamin acude a su propia teología política y expresa en esas categorías el principio de la esperanza de la clase oprimida junto a la lucha mesiánica para derrotar al Anticristo. Reeditar el pasado no es un anacronismo y merece ser pensado no desde la tradición que corre peligro de convertirse en instrumento de la dominación sino como el tiempo que reinicia la esperanza de los dominados. Si se puede pensar al Pueblo como Mesías está claro que la Memoria, los sitios de la memoria, son las hierofanías que anticipan ese momento. Pero no es un mero esperar sino una activa confrontación desde el interior de la subjetividad que se propaga a la comunidad. Tampoco debería confundirse la esperanza como una ilusión optimista sino como una certeza que se convierta en fuerza redentora. No es el futuro lo que moviliza sino la furia del pasado que vuelve e ilumina la oscuridad del presente señalando que podrá haber derrota pero nunca capitulación.

Los espacios de memoria como reserva popular

La abrumadora certeza de que el futuro ya no puede invocarse como fundamento de la esperanza de los pueblos, inviste al pasado de esa responsabilidad. Hemos sostenido que la esperanza es una falsa ilusión si su estatuto solo habilita el mero esperar en su forma más providencial, pero si enciende el conflicto original se podrá recuperar el poder necesario que convierta esa furia en fuerza redentora del presente. La persistencia de los procesos de memorialización y los sitios que alojan esos procesos son, además, organizadores de la identidad de la comunidad política. Es evidente que la memorialización debe confrontar con el modelo conmemorativo tributario del poder económico-empresarial emergente de la dictadura de 1976. La plena vigencia del modelo

económico fundado en ese período y las consecuencias sociales derivadas de ese poder actualizan el simbolismo de los sitios de la memoria y los procesos de memorialización. Cuando afirmamos que los sitios de la memoria operan como reservas populares se debe precisamente a la asunción de esos lugares como hierofanías. Lugares sagrados en los que la liturgia cronológica actualiza, no como puentes intergeneracionales sino, como fuentes primeras desde dónde asumir el presente en todos sus desafíos.

Comentarios finales

Nuestras reflexiones sobre el espacio de la memoria que representamos, nos permiten ahora intentar responder algunas de las preguntas que la mesa formuló en la convocatoria. Es evidente que el comportamiento del neoliberalismo tiende a autonomizarse de lo social tal como lo anunciara Karl Polanyi con su noción de *arraigo* de la economía en la sociedad. Polanyi sostiene en La Gran Transformación que la economía siempre estuvo arraigada en las sociedades humanas como parte de lo social, es decir que está subordinada a la política, la religión y las relaciones sociales. La idea de mercados equilibrados que se autorregulan requiere [...] que los seres humanos y el ambiente natural se conviertan en simples mercancías, lo que asegura la destrucción tanto de la sociedad como del ambiente (Polanyi, 2006). La destrucción del mundo implica también la destrucción de lo sagrado y la abolición del tiempo.

Los sitios de la memoria son singularidades que irrumpen en el presente desestabilizando la totalización que impone el neoliberalismo de una historia sin pasado y con un futuro ineluctable.

Los espacios de la memoria son sitios sagrados, *hierofanías*, que fundan el mundo, dando un origen, reiniciando una y otra vez, la disputa política que lo fundó. Estas hierofanías interrumpen la homogeneización del espacio y proporcionan el muro sobre el que choca la agresión del mundo externo como sostiene Mario Tronti. Debemos subrayar que la connotación de sagrado refiere a un espacio de confrontación y lucha. Es el arkhé de un presente que se lee desde el origen y una búsqueda por los límites del sistema de dominación.

La radicalización del discurso autoritario del neoliberalismo expresa sin ambigüedades lo que en su momento Margareth Thatcher señaló cuando afirmó “la economía es el método el objetivo es el alma de las personas”. Está claro que el neoliberalismo logró imponer su hegemonía global

pero encuentra resistencias en el Sur de América que con avances y retrocesos cuestionó y cuestiona la totalización del neoliberalismo. Sin embargo el alma de las personas es el escenario donde se libra la batalla. Hemos afirmado que no se ha podido encontrar formas alternativas de ser humano a la figura del *homo economicus* que exalta los atributos del individuo haciendo de la libertad el reino monádico del sujeto. El neoliberalismo destruye la libertad de las personas y es necesario también recuperar la figura de la libertad cuyos heraldos la utilizan para atacar a las experiencias populares. La imperiosa necesidad de debatir como dogma central la libertad en un sistema de dominación nos lleva directo a uno de los problemas centrales de la filosofía política: la “servidumbre” de la humanidad. Preguntarse por qué el hombre [...] que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor” (Spinoza, 2012: 181) nos lleva a analizar el postulado de la libertad desde otra perspectiva.

Spinoza en el prefacio del capítulo V de *Ética* afirma [...] que trata de la manera de alcanzarla libertad, es decir, del camino para llegar a ella (2012: 253). Spinoza postula que la libertad es un camino y no un atributo ya dado e innato que obtiene cada persona al nacer. La radicalidad de esta inversión permite pensar la libertad como una construcción no personal sino como una empresa colectiva. En ese sentido Diego Tatián sostiene que el spinozismo no es tanto una filosofía de la libertad como una filosofía de la liberación [...] consistente en la producción de un conjunto material de condiciones necesarias para que los cuerpos y las inteligencias se vuelvan activos y desarrollen su impredecible potencia de obrar y de pensar (2019: 21). En este sentido la libertad no es tanto un límite excluyente del individuo sino un construir con otros para escapar a la jurisdicción que impone el reino de la fortuna.

Desde la Casa de la Memoria y Resistencia hemos podido: caracterizar al neoliberalismo como el *hostis* de nuestra época afirmación que por sí misma debería convocar a la militancia política a afrontar el desafío de abolirlo junto a toda su axiomática. Derrocar el neoliberalismo implica fundar el mundo desde las hierofanías que nos convocan para encender la esperanza de la fuerza mesiánica, en términos de Walter Benjamin, que derrote al Anticristo que aloja el neoliberalismo es su seno.

Para finalizar la mesa propuso entre varias de sus preguntas una que nos interpela especialmente

porque nuestro lugar, el que representamos y por el cual tantas compañeras y compañeros combatieron estaba el de alcanzar la Liberación Nacional. La liberación en ese sentido era una empresa comunitaria, un construir con otros. Ese profundo sentido de la libertad como Pueblo, como comunidad política ⁵ es el que rescatamos y actualizamos con las coordenadas de este nuevo siglo. Recuperamos así el sentido spinoziano de una libertad radicalmente diferente de la que propone el neoliberalismo basado en una falsa libertad que solo esclaviza a quienes la agitan como atributo irreductible del individuo y que en su práctica la destruye como tal.

Recuperar el sentido de una libertad con otros como proyecto colectivo nos devuelve la certeza de una potencia de conjunto que pueda iluminar la oscuridad de nuestro tiempo y derrocar en forma definitiva el proyecto instaurado en 1976 vigente hoy en la concentración de poder y en la obscena desigualdad que abruma a nuestro Pueblo.

⁵ Para ver las características generales de la Comunidad política organizada véase *La Comunidad Organizada* presentada en el Primer Congreso Nacional de Filosofía (Cuyo) de 1949 por el General Perón

<https://bcn.gob.ar/uploads/Comunid-org2da-edicion.pdf>

Bibliografía

- Arendt, H. (2008) *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Benjamin, W. (2009). *Estética y Política*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Benjamin, W. (2010). *Ensayos escogidos*. Buenos Aires: el cuenco de plata.
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Buenos Aires: Paidós.
- Halbwachs, M. (2011). *La memoria colectiva*. Buenos Aires: Miño y Dávila ediciones.
- Polanyi, K. (2006). *La gran transformación*. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ranciére, J. (2007). *El desacuerdo*. Política y Filosofía. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Schmitt, C. (2006) *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Ediciones Struhart & Cía.
- Spinoza, B. (2012). *Ética*. Demostrada según el orden geométrico. Buenos Aires: Agebe.
- Tatián, D. (2012). *Lo Impropio*. Buenos Aires: Editorial Excursiones.
- Tatián, D. (2019). *Spinoza disidente*. Buenos Aires: Tinta limón.
- Tronti, M. (2017). *El enano y el autómeta*. La teología como lengua de la política. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Vox (2018). Diccionario latín. Barcelona: Larousse.

Bibliografía en Internet

- Agamben, G. (2008). *¿Qué es lo contemporáneo?*
<https://etsamdoctorado.files.wordpress.com/2012/12/agamben-que-es-lo-contemporaneo.pdf>
- Besse, J.; Escolar, C. (2012) *Política y memoria, semblanzas de una relación indócil*. *Diálogos* - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História, vol. 16, núm. 3, septiembre-diciembre, 2012, pp. 897-924 Universidade Estadual de Maringá. Maringá, Brasil <https://www.redalyc.org/pdf/3055/305526887004.pdf>
- Dominella, V. (2012). Memorias de la militancia y la violencia política de integrantes de la Juventud Universitaria Católica en Bahía Blanca (1968-1975). *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, vol. XXII, núm. 37, 2012,

pp. 12-54 Centro de Estudios e Investigaciones Laborales Buenos Aires, Argentina
<https://www.redalyc.org/pdf/3872/387239042002.pdf>

Jelín, E. (2003). Los derechos humanos y la memoria de la violencia política y la represión: la construcción de un campo nuevo en las ciencias sociales.
http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/ar/ar-025/index/assoc/D4331.dir/cuaderno2_Jelin.pdf

Lifschitz, J. (2012). *La memoria social y la memoria política*.
https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5442/pr.5442.pdf

Nora,P. (1984). *Entre memoria e historia: la problemática de los lugares*.
https://www.comisionporlamemoria.org/archivos/jovenesymemoria/bibliografia_web/historia/Pierre.pdf

Rossi, M.A. (2005). *Cicerón y Agustín: Contrafiguras para pensar la política*.
<https://www.redalyc.org/pdf/774/77430203.pdf>

Schindel, E. (2009). Inscribir el pasado en el presente: memoria y espacio urbano.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-77422009000100005

Nora,P. (1984). *Entre memoria e historia: la problemática de los lugares*.
https://www.comisionporlamemoria.org/archivos/jovenesymemoria/bibliografia_web/historia/Pierre.pdf

Rossi, M.A. (2005). *Cicerón y Agustín: Contrafiguras para pensar la política*.
<https://www.redalyc.org/pdf/774/77430203.pdf>

Schindel, E. (2009). Inscribir el pasado en el presente: memoria y espacio urbano.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-77422009000100005