

Las ciudades y las identidades: patrimonios, memorias y narrativas sociales *

CARLOS FORTUNA**

CITIES AND IDENTITIES: NARRATIVES, HERITAGE AND MEMORIES. This paper derives from the idea that today's metropolis is an (hiper)space where social trajectories and signs of belongingness are continuously mixing together and redefining themselves. This fast transmutation of social identities —a process called “creative destruction of identities”— is correlated and analyzed in the light of contemporary cultural changes. In a context in which social identities seem to give way to temporary states of social identification, one can argue that even the historical and cultural heritage of the cities, mainly their ruins, monuments and museums, submitted to the rules of aestheticization and commodification, are now facing the question of their own identity. As a matter of fact, the past itself has become a commodity and therefore the historical and cultural praise of the city can hardly distinguish it from the fair.

La destrucción creadora de las identidades

¡Los aires de la ciudad liberan! (*Stadluft macht frei!*). Con este viejo aforismo, originario por lo que se sabe de la Alemania premoderna de más allá del Elba, los campesinos y otros grupos de similar estatura social expresaban el deseo de romper con los vínculos jurídico-comunitarios, religiosos y de trabajo que los ataban al yugo inhumano de los poderosos. Romper con tales vínculos y alcanzar la ciudad, entendida como espacio liberador y promesa de salvación, era una aspiración radical. En ella estaría contenida una ambicionada autonomía individual y la libre afirmación personal. Por ella se garantizaba y se daba forma al deseo de volverse otro. Se anticipaba el tiempo, se cambiaba el lugar; en fin, se construía una nueva identidad.

El carácter radical de tal propuesta es doble. Por un lado, deriva del hecho de presuponer que la fuga hacia

la ciudad rompería por sí misma los rígidos sistemas de construcción de las identidades típicos de la era premoderna, cuando las identidades y las respectivas cosmologías eran predeterminadas e impuestas desde el exterior, a partir de mitos y creencias orientados por principios religiosos, políticos y de los sistemas de parentesco. Por otro lado, la aspiración enunciada se muestra radical porque el ambiente sociopolítico preindustrial no contiene la plasticidad que ha de permitir a la ciudad de la era moderna e industrial volverse un espacio de liberación personal y colectiva, en el sentido de la transfiguración de las identidades de origen de los sujetos. Las ciudades de la era feudal están también reguladas por sistemas de poder y autoridad que envuelven formas codificadas de obligatoriedad, semejantes a las existentes en el mundo rural, en las cuales se esconde un rígido sistema de clasificación sólo aparentemente engañoso.

* Una versión modificada de este trabajo se publicó en portugués (véase Fortuna, 1995).

** Profesor de Sociología e Investigador del Centro de Estudios Sociales de la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra.

Para que los *aires de la ciudad* se hubieran vuelto realmente liberadores fue necesario, como se sabe, que se hubieran alterado profundamente los principios ordenadores de la sociedad arcaica. Sólo el nacimiento de la modernidad y las correspondientes transformaciones de la civilización hicieron posible la transfiguración identitaria. A partir de entonces se crearon las condiciones para que los anteriores sistemas de clasificación y cambio identitarios pudieran ser problematizados y, con ellos, también sus componentes y metamorfosis, su rigidez y plasticidad, su carácter esencial y sustantivo.

Debemos a la contribución de ilustres analistas como Sigmund Freud, Norbert Elias y Michel Foucault la comprensión del modo en el cual los factores externos, de naturaleza socioambiental, que intervienen en la formación de las identidades de los sujetos, tienden a ser interiorizados, haciendo aproximar la identidad a su subjetividad. Gracias a ellas, las identidades comenzaron a ser entendidas como expresiones heterogéneas de intersubjetividades, en las que la frontera entre factores externos e internos se volvió imposible de determinar.

Como resultado de esto, hoy se acepta que en las situaciones sociales de lo cotidiano los sujetos actúan de acuerdo con sus competencias identitarias las cuales, al contrario de lo que sucedía en la premodernidad, dejaron de ser estables y rígidas para volverse transitorias, plurales y autorreflexivas. Se convirtieron en objeto de elección y de posibilidades individuales, de acuerdo con la propia percepción de la estructura de las relaciones sociales y, por consiguiente, desencadenadas en función de los recursos disponibles y de los efectos previsibles. Mediadoras entre la estructura social y la acción de los sujetos, las identidades sociales son *elaboradas* y *reelaboradas* al sabor de los cambios sociales y de las novedades culturales (Kellner, 1992), dejándose orientar por una progresiva interiorización de pulsiones y constreñimientos (Elias, 1989). Eminentemente relacional e interactiva, frente a la creciente complejidad de las

sociedades la identidad moderna se muestra contingente y nos remite a una estructura personal, afectiva y cognoscitiva que es progresiva y continuamente (re)construida por los sujetos.

En esta (re)construcción de las identidades está involucrado un proceso dinámico de constante confrontación de lo viejo con lo nuevo. Este constante fluir me permite utilizar analógicamente el pensamiento de J. Schumpeter y admitir que, tal como en la evolución del sistema capitalista, también las identidades sociales están sujetas a un proceso de *destrucción creadora*.¹ Por *destrucción creadora de las identidades* entiendo la acción de continua reelaboración de los criterios de autovalidación pública de los sujetos, variable de acuerdo con la multiplicidad de situaciones sociales de lo cotidiano y las transformaciones económicas, políticas, científicas y culturales que caracterizan a las sociedades contemporáneas y que proporcionan un continuo reajuste de matrices identitarias de los sujetos.

La variedad y la sobreposición de narrativas y parámetros interpretativos sobre el mundo y la vida y, *mutatis mutandis*, sobre las identidades sociales, revelan como estas últimas van siendo hoy destruidas a cada paso y, de modo acelerado, cediendo de manera creadora a las identificaciones más o menos momentáneas y desordenadas. Tanto el discurso científico como el periodístico de hoy subrayan el fin de nuestras seguridades sociales, políticas, económicas y éticas, ilustrando cómo la sociedad y su interpretación se hicieron más complejas. Se vuelve claro así que las creencias en la seguridad ontológica de los individuos se fragilizaron y se instauró una especie de ficción en la vida colectiva con presumibles efectos sobre el modo en que éstas se ven, se presentan y evalúan a sí mismas e, igualmente, del modo como ven, presentan y evalúan a los otros.²

La *destrucción creadora* de las identidades impone la necesidad de revisión del significado atribuido a los *centros* o matrices primordiales de las identidades típicas de la modernidad: la clase social, el sexo, el grupo

¹ En *Capitalism, Socialism and Democracy*, Joseph Schumpeter caracterizó a la evolución del sistema capitalista como sujeta a una "revolución permanente, hecha desde dentro, de su estructura productivo-organizativa que, incesantemente, destruye a su antecesora y da origen a una nueva" (Schumpeter, 1975 [1942]: 83. Cursivas en el original). A esto corresponde su concepto de *destrucción creadora*, cuyas componentes principales son, como se sabe, la introducción de nuevos productos, la apertura de nuevos mercados, la constitución de nuevos modos de organización y la presencia de un espíritu empresarial de riesgo (Schumpeter, 1975 [1942]: 83.)

² Estoy pensando en una enorme variedad de discursos. Para dar algunos ejemplos, considérense las actuales evaluaciones sobre el lugar de la razón, de los sentimientos y del placer en la vida social; la condición de subalternidad de los sujetos y las narrativas poscoloniales sobre la radicalización de las identidades, las relecturas sobre las geografías y las comunidades imaginadas, sus límites y fronteras; la estetización y dramatización de lo cotidiano y la importancia del elemento visual e imagético sobre el lenguaje escrito y hablado; el debate sobre la realidad y los pseudo-acontecimientos; la sociedad de riesgo y la ambivalencia de nuestros criterios de clasificación.

étnico, el grupo religioso, la condición laboral y el estatuto educativo y familiar. En el plano teórico, como al final de cuentas también en el práctico, se asiste hoy al *descentramiento* de los sujetos y a la problematización de las identidades tanto en sus concepciones esencialistas (del tipo *yo soy yo*) como estructuralistas (del tipo *la vida me hizo así*).

Hoy se generan nuevas cosmologías a partir de ideologías renacidas de la cultura y del consumo y de prácticas sociales revaloradas en función de emergentes filosofías de vida. Tanto en el plano simbólico como en el social, resurge/renace un nuevo gusto de vivir. Dicho de otra manera, nos encontramos frente a un proceso de renovación de aquello a lo que R. Williams llamó la “estructura de los sentimientos” de los individuos, lo que implica una dislocación de nuestras metodologías de análisis de las genealogías y de las relaciones sociales fijas y formales para una comprensión del carácter más fluido y movedido de la sociedad (Williams, 1977: 133-134).

La tendencia parece ser la búsqueda narcisista de la autosatisfacción que se hace acompañar de la construcción de personalidades errantes, destituidas de vínculos y compromisos persistentes y aptas para adhesiones fugaces, no poco dramáticas, a nuevos centros en emergencia (Cohen, Nachman y Aviad, 1987) A este *descentramiento del mundo* corresponde un nuevo *recentramiento de los sujetos*, dirigido por la valoración de nuevos signos culturales —entre los cuales se cuentan el consumo, el ocio, el cuerpo, la estética y la continua reinención de las comunidades y las “nuevas tribus”—, que no solamente se equivalen entre sí, sino que también sustituyen a los anteriores en su capacidad de radicación de las identidades de los sujetos. Para algunos teóricos de la posmodernidad, la cuestión de las identidades comenzó a ser un objeto sociológico problemático y de limitado valor heurístico para la comprensión del sentido de los actuales modos y estilos de vida y de la naturaleza de los cambios sociales. Así sucederá, en esta perspectiva, porque vivimos en un tiempo contingente en que las identidades, sujetas a la intensa *destrucción creadora*, parecen no resistir y ceden lugar a procesos de identificación de los sujetos.

Es a partir de esta evaluación que trataré de proceder a una discusión acerca del modo como las relaciones entre el espacio y el tiempo se prefiguran en lo cotidiano de los sujetos en la posmodernidad y cómo, correlativamente, éstos alteran y manipulan los sentidos y los significados del patrimonio histórico y cultural de las ciudades. Trataré, por eso, en primer lugar, de ensayar una breve incursión en el tema de las narrativas sociales y de los modos de percepción de

las relaciones espaciotemporales. Después, y de manera ordenada, ofreceré una interpretación sobre las funciones y los modos de apropiación/percepción de las ruinas, monumentos y museos de las ciudades, para concluir que éstos tienden a ser fundamentalmente percibidos como elementos de la estetización de los ambientes vividos en la ciudad, a través de los que los individuos buscan obtener niveles elevados de satisfacción personal y alcanzar los más altos grados de evasión de sus rutinas.

Espacio, tiempo y narrativas

El entendimiento y el modo de relación que los sujetos establecen con el tiempo y el espacio es parte central de esta nueva problematización de la sociedad. La vastísima literatura que ha sido producida en torno a esta temática a lo largo de las dos últimas décadas pone de relieve una profunda redefinición del lugar, del tiempo y del espacio en los imaginarios y en las prácticas sociales de los sujetos. Una de las líneas de su relectura se encuentra en el modo como, conforme a las corrientes del pensamiento, ora se privilegia el espacio y ora el tiempo como el eje principal a lo largo del cual se procesa la formación identitaria.

Es común encontrar una marcada tendencia teórica hacia la neutralización o la subalternación del tiempo. En autores como Deleuze o Baudrillard, el tiempo cronológico y lineal se muestra como opresivo y sujeto a imperativos instrumentales de productividad, trabajo y control social (Baudrillard, 1987: 67).

Este tiempo institucional, como le llamaría Stephen Kern (1983), es responsable del empobrecimiento del gusto de vivir y, para contrarrestarlo, son varios los autores que sustentan concepciones anarquizantes y desconexas del tiempo, supuestamente más concordes con los modos de acción y el pensamiento contemporáneos: el tiempo y los conceptos de pasado, de presente y de futuro no pueden situarse ni controlarse por medio de nuestros enunciados discursivos, como nada puede estar, alguna vez, totalmente ausente o totalmente presente (Rosenau, 1992: 67-70).

Por otro lado, y de manera paralela a esta exorcización del tiempo, en algunos análisis de cariz posmoderno de la realidad el espacio es el que parece arrastrar consecuencias políticas para los sujetos y los grupos sociales. Es el espacio, no el tiempo, el que impone diferencias, agrega subjetividades y estipula interacciones. Por ende, en sus versiones más radicales de la crítica posmoderna, la geografía y el espacio surgen también asociados a muchas de nuestras desilusiones. Vivimos en un *hiperespacio*, como diría

Frederic Jameson, que “trasciende las capacidades de los individuos para que se sitúen, para que se percipcionen y se organicen sus campos de proximidad y para mapear cognoscitivamente su posición en el mundo exterior” (Jameson, 1984: 83-84). El espacio surge así como un elemento caótico de nuestras representaciones e, *ipso facto*, es él mismo irrepresentable. Es en el espacio y a través de él que se procede a yuxtaposiciones desordenadas y se forjan fronteras paradójicas que vuelven vulnerable a nuestra identidad. Si es en este lado caótico del espacio y del tiempo donde se fundan muchos de nuestros temores y ambivalencias, aun así, en vista de la mutua interdependencia de los órdenes cognoscitivo y espacio-temporal, es fundamental que sepamos construir nuevos “mapas cognoscitivos” que orienten a nuestros trayectos y líneas de acción (Jameson, 1988).

Este desafío había sido enunciado por Walter Benjamin. En su obra *Berlin Childhood* (1922b) señalaba que más importante que conocer una ciudad era saber perderse en ella, sobrevivir en la ausencia de guías, sin orientaciones o trayectos preestablecidos.³ Ya sea temporales o espaciales, los límites de la ciudad se mostrarían cada vez más difíciles de descifrar —la ciudad no tiene exterior— y los mapas cognoscitivos a construir serían poco más que los códigos difusos, pero aun así aptos para traducir la desordenada yuxtaposición de señales que la ciudad emite y representa.

Como diría Georg Simmel, otro reconocido analista de la ciudad moderna, “[La ciudad] estimula los sentidos en su más profunda reactividad hasta el punto en que dejan de tener cualquier reacción” (Simmel, 1971: 329), refugándose los individuos en una “actitud *blasé*”, cuya esencia reside en la “indiferencia frente a las diferencias” (Simmel, 1971: 329). La ciudad produce una cultura de extrañamiento y anonimato que incluso se puede revelar paradójicamente liberadora. Si, por un lado, vuelve lo cotidiano menos previsible, por otro lo hace también más permisivo para las decisiones y opciones individuales. Por lo tanto, contribuye no sólo a excitar los sentidos y las emociones sino, sobre todo, a la teatralización de lo cotidiano, en el escenario magnánimo de la ciudad.⁴

La ciudad es la imagen alegórica de la sociedad. Sin capacidad para ordenar el tiempo o el espacio, la sociedad perdió sus guiones y nos desafía a desaprender

la historia y la geografía para que las aprendamos de nuevo, de modo diferente.

Es en este sentido que leo el llamado de H. Bhabha a la creación de un *tercer espacio* —un espacio de enunciación de las diferencias culturales— capaz de introducir “una fractura entre la tradicional búsqueda culturalista de un modelo (...), un sistema estable de referencia y la indispensable negación de la certeza en la articulación de nuevas necesidades, sentidos y estrategias...” (Bhabha, 1994: 35). Entre la búsqueda de las seguridades de la historia o de la tradición y la incertidumbre del presente, la definición de las necesidades sociales y culturales está contenida en la dimensión enunciativa que puede y —de acuerdo con Bhabha— debe ser subversiva y poner en causa los modos dominantes de imposición/sujeción cultural, generalmente ausentes de nuestra creencia acerca del pasado distante o de la cultura inferior.

La propuesta de Bhabha gana en claridad si se conjuga con aquello que me parece ser central en los llamados estudios subalternos o poscoloniales. Aquí sobresale el nombre de Gayatri C. Spivak, que se asume como cultivadora de las discontinuidades y para quien es necesario instaurar una nueva “mundialización del mundo” basada en un “persistente reconocimiento de la heterogeneidad” (Spivak, 1988: 20). Lo que está en juego, para Spivak, no es una definición continuista de las diferencias sino una “aceptación radical de la vulnerabilidad” y una “política de campo abierto” (*politics of the open end*) (Spivak, 1990: 104), en la cual la propia opción de la marginalidad se encuentra legitimada en cuanto que acto, aunque sea anárquico, de inclusión social.

Una “política de campo abierto” es una invitación al descubrimiento, a la aventura, al viaje por nuevas veredas, sin destinos definidos espaciales o temporales, a veces sobrepuestos, a veces separados de los antiguos. Este es un trazo indiscutible de nuestro presente y de nuestra ciudad. Ninguno de esos destinos admite un principio orientador predeterminado, ya que está definido por imágenes y estereotipos tanto del pasado como del futuro, tanto del espacio local como del global.

Iain Chambers, en su notable ensayo sociológico literario sobre las migraciones y la cultura (Chambers, 1994), señala cómo en la era de la información elec-

³ “No conocer bien los recorridos de una ciudad, afirma Benjamin, no tiene mucho que comentársele. Perderse, mientras tanto, en una ciudad, tal como es posible que suceda en un bosque, requiere instrucción” (Benjamin, 1992b: 115).

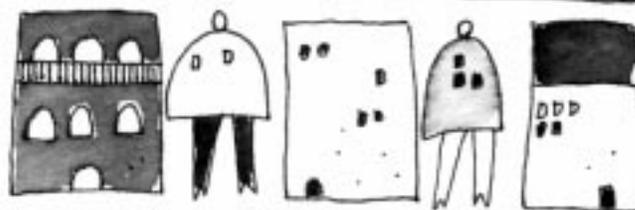
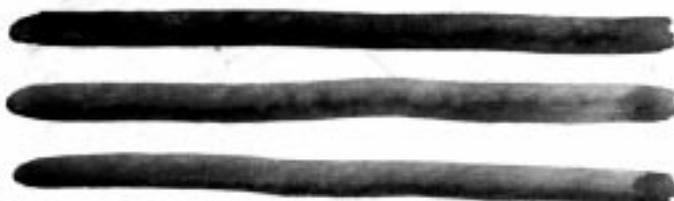
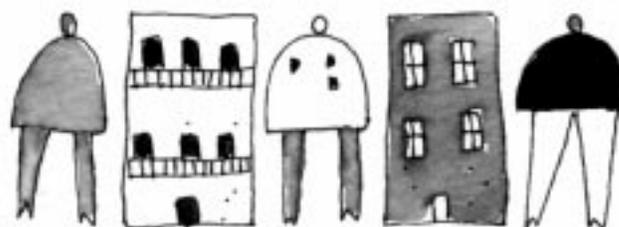
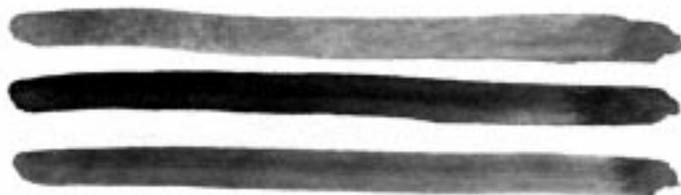
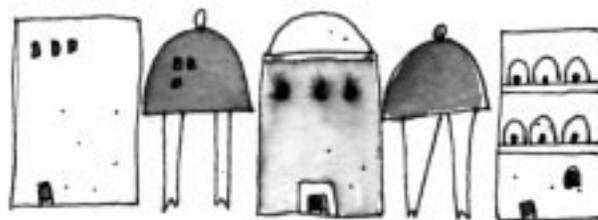
⁴ La imagen de la ciudad como teatro se desarrolla en detalle por David Chaney (1993). En el origen de la espectacularización de la ciudad, el autor destaca un elemento físico (la reconstrucción y recuperación de los centros de las ciudades) al lado de un elemento performativo (la dramatización de las relaciones sociales en que los mismos agentes se vuelven extraños al drama que ellos mismos representan) (Chaney, 1993: 71 y ss.).

trónica no es el sentido del lugar, sino el de la dislocalización el que predomina y orienta a los sujetos. Este nuevo sentido de dislocalización supera la antigua percepción que teníamos de nomadismo, como movilización de individuos entre lugares físicos distintos. En la era del ciberespacio, lo que se disloca son las imágenes, los discursos y las narrativas que pasan veloces sobre los cuerpos físicos y los imaginarios simbólicos de los sujetos que así se mueven sin moverse⁵ en un espacio de fantasía, no por eso menos funcional para la forma de relacionarse del ser humano.

También por esta vía lo cotidiano de los sujetos se volvió errático, marcado por prácticas preliminares y de vértigo, por nuevas concepciones del tiempo y de la memoria, por reconceptualizaciones del espacio, reevaluaciones de la política, de la estética y de la moral. La "aceptación radical de la vulnerabilidad" por la que clama Spivak puede ser entendida como la inversión provisional pero liberadora de las perspectivas, en una exaltante violación de las narrativas universalistas y homogeneizantes de los contenidos y significados del espacio y del tiempo. Estamos frente a los síntomas de una *carnavalización* de lo cotidiano que, aunque situada y basada en el trabajo de Mikhail Bakhtin (1984), parece generalizarse y afirmarse de manera duradera en la sociedad.

Las ruinas de la ciudad y la transfiguración de lo cotidiano

Como vimos, un efecto importante del proceso de *destrucción creadora de las identidades* es el modo como los sujetos se relacionan, por un lado, con el tiempo y más concretamente con sus referencias al pasado y a la memoria personal o colectiva y, por otro, con el espacio, inmediato o representado, en que interactúan. Asociado a la dislocalización de nuestro sentido de *centro*, el proceso de *destrucción creadora* de identidades puede convertirse en un acto radical de búsqueda de la alteridad, lo cual, a su vez, se puede traducir en la voluntad incommovible de vivir en hibridismo, de "estar en medio y entre las cosas", como diría de Certeau, sin identificarse necesariamente con ninguna de ellas, de modo sólido y fijo.⁶



⁵ El hombre y la mujer nómadas son, para Deleuze y Guatari, históricamente estacionarios, ya que se mueven en un ambiente sin fronteras ni direcciones seguras. "El nómada, afirman los autores, se mueven en un espacio maleable; ocupa, habita, domina ese espacio; ese es su principio territorial. Por consiguiente es falso definir al nómada por el movimiento... el nómada es, por el contrario, todo aquel que no se mueve" (Deleuze y Guatari, 1986).

⁶ En esta acción radical de autonegación, son los propios sujetos los que se vuelven extraños a sí mismos, una situación a la que Trinh T. Minh-ha llamó *anarquía de la diferencia*. La autora pretende señalar la resistencia de los sujetos a cualquier definición rígida de su identidad y a las decisiones "territoriales" únicas. Preferimos siempre, argumenta, adoptar una

Analizaré estos aspectos, tratando de detectar algunas líneas de comprensión del modo en el que los individuos se relacionan con los lugares históricos y monumentales de la ciudad para de ahí reunir elementos para dar sentido a su propio lugar en el mundo contemporáneo. Frente al telón de fondo de la ciudad, espacio físico pero también simbólico de interacción, trataré de anclar el resto de mi texto en la cuestión del patrimonio histórico-cultural, dando especial relevancia al significado atribuido a las ruinas, a los monumentos y a los museos.

¿Serán las ruinas, los monumentos y los museos manifestaciones espaciales y artefactos que decoran la ciudad que habitamos o, por el contrario, elementos históricos, artísticos y culturales que actualizan el pasado y le dan vida? ¿Con ellos damos temporalidad al espacio o espacialidad al tiempo? La respuesta tiene que ser forzosamente ambigua, como ambigua es la pregunta. Desde Michel Foucault (1979), se reconoce que los elementos físicos interfieren con las clasificaciones simbólicas de la acción social. O sea, que la cultura material contiene un valor simbólico con consecuencias prácticas en las relaciones sociales. Todavía son necesarias algunas explicaciones sobre este tema. Chandra Mukerji prueba que la división entre los elementos físicos y simbólicos se disipa en los ambientes socialmente construidos, lo que llevaría consigo un efecto atenuante sobre los respectivos sentidos sociales, principalmente los que se refieren a la distinción social: puentes, canales, vías ferroviarias, carreteras y aún las veredas de los bosques; precisamente porque organizan los movimientos humanos, contribuyen todos ellos a la formación o no de lazos sociales (Mukerji, 1994: 145).

Las relaciones así construidas parecen superar los alineamientos temporales y espaciales presentes en los modos de percepción de las identidades. Se desprendería de esto que toda la arquitectura de la ciudad, y desde luego sus ruinas, monumentos y patrimonio histórico y arquitectónico restante, estarían más allá y por encima de las relaciones sociales directas que los sujetos establecen entre sí. Funcionarían como simples depósitos de frías y lejanas memorias, desligadas de cualesquiera contextos socialmente significativos, incapaces de dar sentido cultural a la temporalidad, limitándose a sostener, en el espacio, residuos y manifestaciones de otros modos de vida (Mukerji, 1994: 145).

No creo que se pueda despreciar el hecho de que, por haberse vuelto espacio público, la arquitectura histórica y monumental de las ciudades—por ejemplo, edificios monumentales, palacios, museos, jardines o ruinas milenarias— haya dejado, de funcionar como marcador social de distinción. Por reservada que estuviera en otros tiempos a las diferentes élites sociales que le dieron uso como barrera autoprotectora frente al contacto con los estratos sociales inferiores, la arquitectura histórica y monumental de las ciudades no es socialmente neutra. Dejó de estar asociada al gusto excéntrico y socialmente selectivo, para lo que mucho contribuyó la democratización de su acceso, en vista de su nueva configuración como espacio de ocio de la ciudad. La concomitante pérdida de su aura, aunque pueda contribuir a la destitución de este patrimonio construido a partir del efecto de diferenciación social, lo hace solamente de manera parcial y no retira, y eventualmente hasta refuerza, su capacidad de funcionar como instrumento al servicio de estrategias simbólicas de autopromoción y de integración social,⁷ sobre todo por parte de las clases medias, detentadoras de crecientes capitales y competencias culturales.

Este argumento es particularmente aplicable al caso de las ruinas milenarias de las ciudades históricas. Las ruinas de estas ciudades se presentan a los individuos con una doble cualidad: por un lado son depositarias de otros modos de vida, por otro estimulan la construcción imaginada del pasado. Esta construcción reinventada del pasado, hecha a partir del fragmento disperso que es la ruina, tendrá forzosamente que ser una construcción parcial, a la medida de sujetos *descentrados*. Eso mismo deviene del hecho de que, como señaló Maurice Halbwachs (1950), las comunidades no pueden reconstruir su pasado colectivo y hacerlo perdurar sino a través de sus interpretaciones del presente, puesto que se perdió la “materialidad estructurante” de aquel pasado. Por eso mismo, la ruina de la ciudad de hoy está envuelta por una nueva “materialidad”, imaginada a partir del presente, lo que confiere a la memoria colectiva no sólo un carácter parcial, sino sobre todo “irreal”.

Junto con esta doble cualidad, las ruinas pueden interpretarse en dos sentidos como señales del pasado en el presente. En un primer sentido, pesimista, las ruinas ilustran transitoriedad y decrepitud. La sensación de decadencia de los anteriores sistemas de vida y modelos arquitectónicos que las ruinas representan

actitud de mayor flexibilidad cuando se trata de volvernos otros y adherirnos a una multiplicidad de “comunidades de resistencia” y a combinaciones de subjetividades radicales, en lugar de continuar siendo nosotros mismos (Minh-ha, 1991).

⁷ Más adelante, al abordar el lugar de los monumentos en la cultura urbana, regresaré a esta cuestión de la pérdida del aura que, como se sabe, fue desarrollada originalmente por Walter Benjamin (1992a).

se viene a juntar a la pérdida de confianza y a la incredulidad en el conocimiento contemporáneo (Van Reijen, 1992). En este sentido todo es, como las ruinas lo muestran, transitorio y contingente: las ruinas no representan el pasado, ilustran más bien un presente sin futuro, a ser vivido aquí y ahora, al sabor de la satisfacción personal de los sujetos.

En un segundo sentido, optimista, las ruinas son realmente fragmentos y señales del pasado. Aunque se trate de un pasado imaginado, y por eso mismo, ellas nos reconfortan tanto personal como colectivamente. De acuerdo con David Lowenthal, el consuelo del pasado, en oposición al presente y al futuro, reside en cuatro ingredientes específicos que, por analogía, pueden ser adaptados a los sentidos positivos que las ruinas pueden transmitir. Así, y siguiendo a Lowenthal (1975: 52-67), en primer lugar el pasado es sinónimo de *antigüedad*, o sea, de proximidad con una comunidad en la que la tecnología y el arte, la cultura y la naturaleza se equilibran. La ruina antigua contiene este sentimiento de equilibrio. En segundo lugar, el pasado es *continuidad*. Tal como él, también la ruina nos habla de un proceso de creación acumulativa del cual descendemos y somos herederos, lo que transmite seguridad personal y social. En tercer lugar, el *finalismo* del pasado está también contenido en el fragmento que es la ruina. Ella es una señal de estabilidad, de obra acabada, que nos llena de confianza frente a la incomprensión y el desorden del presente. Por fin, el pasado es una *secuencia*, un lazo de unión entre dos momentos temporales, con un aspecto que somos incapaces de atribuir al presente. Por eso la ruina nos conforta porque nos ayuda a ordenar y a volver inteligible el pasado.

En un pequeño e intrigante texto, Georg Simmel (1959) atribuyó a las ruinas esta capacidad de apaciguamiento de las conciencias de los seres humanos. Siendo una expresión del enfrentamiento entre la intención humana y la contingencia, para Simmel la ruina es principalmente una señal del conflicto entre la naturaleza y el espíritu. En ella se plasma la “venganza” de la primera a la violación que le infligió el segundo. Hay aquí un ordenamiento cósmico que la ruina parece reponer, restableciendo un equilibrio nostálgico entre los elementos: la Razón y la naturaleza por encima del espíritu y de la cultura de los seres humanos.

De esta armonía reestablecida exhala una intensa sensación de paz que Simmel sintetiza de la siguiente manera: “el pasado, con sus destinos y transformaciones se dejó captar, *estéticamente*, por este instante perceptible del presente” (Simmel, 1959: 265, cursivas mías). Se trata de una paz conseguida por la estetización

del lugar, lo que naturalmente equivale a decir que no todas las ruinas son apaciguadoras:

[Los] restos de las columnas esparcidas por el suelo del Foro Romano [dice Simmel], son simplemente feos y nada más; mientras que una columna [...erguida, aunque...] quebrada —digamos partida por la mitad— puede revestirse del máximo encanto (Simmel, 1959: 265).

“Las columnas esparcidas por el suelo” son señales de sucesos trágicos, no de un pasado glorioso sino de una decadencia política y de la negligencia de los individuos. La ciudad descuidada, los edificios, las calles y los barrios degradados, los monumentos y el restante patrimonio abandonado señalan, para Simmel, no la ciudad en ruinas sino más bien la cultura arruinada. Cuando el pasado es un destrozo, el presente queda hipotecado y además, siguiendo el pensamiento de Simmel y para hacerle la merecida justicia, se puede decir que, para salvar el pasado y respetar el presente, será necesaria una política capaz de mantener y preservar nuestro patrimonio y, persistentemente, *revestirlo del máximo encanto*.

Reconociendo aún algún romanticismo en el pensamiento de Simmel, lo que importa recordar es que la paz y la armonía que emanan de la ruina se constituyen en indispensable evasión del presente. Pueden proyectarnos hacia afuera de nosotros mismos, hacia un lugar y un tiempo fantásticos, sin límites, a través de nuestra “pasividad positiva, por la cual el hombre se vuelve cómplice de la naturaleza” (Simmel, 1959: 261).

En este orden de ideas, Chris Rojek da voz a Pierre de Coubertain, el padre de los Juegos Olímpicos modernos, que en 1896 escribía en su diario las “supremas sensaciones” que las ruinas de Olimpia le habían transmitido:

Me quedé a ver nacer el sol, y tan pronto como los primeros rayos de luz invadieron el valle, me apresuré a llegar a las ruinas. Su pequeñez... no me sorprendió ni me decepcionó. Era una arquitectura moral aquella donde yo iba a buscar enseñanzas; y he ahí que ella se amplió en todas sus dimensiones. Mi meditación duró toda la mañana (...) Toda la mañana me puse a caminar, a vagar entre las ruinas (Coubertain, citado en Rojek, 1993: 113).

Retengamos, por un instante, las dos dimensiones a las que acabamos de hacer referencia. Por un lado, la esteticización del espacio que las ruinas traducen y por la cual nos provocan sensación de paz. Por otro, y articulada con ésta, su capacidad para suspender nuestro presente y hacernos divagar.

Estos locales históricos, en particular las ruinas pero también, como veremos en seguida, los monumentos, son lugares especiales que, como las *heterotopias* de Foucault (1986), deslocalizan los sujetos al mismo tiempo que los fijan en un determinado espacio. Funcionan como una especie de espacialización de la utopía al poder convertir nuestra identidad en nuestra alteridad. El paisaje espacial posmoderno de nuestras ciudades está cargado de estos lugares. Al lado de los monumentos y ruinas, también los museos, los santuarios, los cementerios, los estadios o los supermercados funcionan, en diferentes grados, como lugares de deslocalización de la personalidad de los sujetos.⁸

Por la vía de su dimensión estética y artística, de su materialidad arquitectónica o de su simbolismo, estos lugares no se limitan tan sólo a parecer templos, sino que funcionan como tales. Implican estados de transitoriedad de la condición social y, sobre todo, de los estados de espíritu y de las emociones de los sujetos. El arte, como la ciencia moderna, reconoce que entre el observador y lo observado se establecen relaciones complejas. Observar cualquier cosa y volverla objeto de nuestros sentidos ejerce una influencia sobre ella, la transforma y la consume. Más aún, dado que la transformación del objeto es siempre también la transformación del sujeto, es éste el que, en último análisis, se transfigura en el acto de la observación del mundo exterior. De esto mismo da testimonio Carol Duncan cuando concluye que los visitantes de estos lugares “traen consigo el deseo y la capacidad de transferirse hacia otro estado de receptividad (...) y un cierto tipo de contemplación y de aprendizaje” (Duncan, 1991: 91. *Cursivas mías*).

Las ruinas y el restante patrimonio histórico son, por lo tanto, espacios rituales, que soportan la transformación de la identidad de los sujetos a través de procesos sociales de preliminaridad, como los rituales de paso estudiados por Victor Turner (1969). Así, es posible sustentar que la visita a las ciudades históricas y a los lugares del pasado representa y puede significar un pasaje, una transición. Pero un pasaje y una transición especiales, ya que en su transcurso los individuos se ven a sí mismos y a los ojos de los otros

como que no tienen nada de suyo, sobre todo no teniendo obligaciones. Se ven y se dejan ver o se insinúan como seres sin estatuto, sin propiedad y sin distintivos sociales y, simultáneamente, con todo eso. Nuestras ciudades históricas y del pasado, por la ambivalencia interpretativa a que están sujetas, son lugares privilegiados para que nos permitamos divagar por entre su patrimonio, dando paso a nuestra imaginación, esto es, actuando en el sentido de la *destrucción creadora* de nuestras identidades.

Esto no equivale a decir que la visita al lugar histórico, como la ruina de la ciudad, cumpla integralmente, como el ritual de pasaje, un radical y completo cambio de condición o estatuto del visitante. La investigación que he venido desarrollando sobre el turismo cultural en las ciudades históricas,⁹ revela una muy débil incorporación del mensaje histórico de las ruinas y monumentos visitados, en los discursos de los visitantes que permiten quedarse con una vaga conciencia de su presencia y de su papel. Muchos de ellos estarían incluso dispuestos a ver alterados el arreglo ambiental y toda la estética circundante de aquellos ejemplares del patrimonio, en beneficio de su comodidad personal.

Lo que pretendo subrayar con esto es que la “estimulación de los sentidos” de que hablaba Simmel, la fuga del presente y el refugio en el pasado proporcionados por la ruina, son profundamente temporales y se basan en criterios estéticos, no sustantivos. Terminado el ritual de la visita y la contemplación, se regresa al presente *descentrado* de lo cotidiano. El visitante se comporta así como el *flaneur*, vagando sin destino por los espacios fantasmagóricos de la ciudad y de las ruinas, observando y, simultáneamente, cultivando el gusto narcisista de ser observado.

Por efímera y superficial que esta actitud pareciera, sería algo totalmente equivocado que la despreciáramos sin atribuirle un significado. Por mi parte, creo que esta situación revela desde luego una indiferencia frente a la historia, el tiempo y la memoria como constituyentes de las formaciones identitarias en la posmodernidad. En segundo lugar, creo que es sintomática de la tendencia hacia una generalizada estetización de

⁸ En otro lugar tuve ya oportunidad de analizar el modo como el mismo acto peregrínico puede ejercer estas mismas funciones de deslocalización de las identidades de modo prolongado. A lo largo del trayecto los sujetos suspenden temporalmente el sistema de relaciones sociales y respectivas vinculaciones y valores (*societas*) y establecen otros nuevos, transgresivos y opuestos a los primeros (*communitas*) sobre los cuales ejercen un control personal más directo (Fortuna y Ferreira, 1992)

⁹ Se trata de un estudio sobre el impacto turístico y los modos de relación de los visitantes con el patrimonio histórico de las ciudades de Evora y Coimbra, integrado en una investigación colectiva sobre “Turismo y cultura en Portugal: cuatro estudios sobre mentalidades, prácticas e impactos sociales”, patrocinado por la JNICT y llevado a cabo en el Centro de Estudios Sociales. Parte de esta investigación fue ya hecha pública y en ella se señalan los mecanismos de comercialización del tiempo y del espacio al que los visitantes se entregan, principalmente a través de la manipulación del sentido de los ambientes históricos y monumentales que visitan (Fortuna, 1994).

lo cotidiano y hacia la comercialización del propio tiempo y de la propia memoria (Featherstone, 1991). Finalmente, juzgo que puede ser interpretada como una forma de resistencia al orden cultural dominante en la modernidad, y hoy puesta en duda, la cual pretendía investir ciertos espacios, como las ruinas, los monumentos, o los museos, de una cualidad “aurática” particular y socialmente segregadora, exigiendo de los individuos una gestualidad sobria, recatada y respetuosa (Rojek, 1993: 170), a la par que una aceptación del mensaje oficial implícito, generadora de su propia segregación.

Una vez más sin pretender desarrollar aquí ninguna de estas razones, no quiero dejar pasar la oportunidad para subrayar que la actitud *flâneur* del visitante de las ruinas, su preferencia por los contenidos estéticos por encima de cualesquiera otros, la libre manipulación que hace del significado histórico de la ruina, porque la hace radicar en su presente y en la búsqueda temporal de su satisfacción personal, la que aumentaría la gestualidad no comprometida, me parecen sustentar la hipótesis de que la simple visita a la ruina de la ciudad es un acto parcial de *carnavalización* posmoderna de lo cotidiano, semejante a la que Mikhail Bakhtin (1984) detectó en los mercados y fiestas medievales de Europa occidental.

La transgresión de los sentidos es la palabra de orden, sobre todo la transgresión de la autoridad, de la gestualidad y de las narrativas social y simbólicamente segregadoras. El paisaje urbano posmoderno es sintomático de este sentido transgresor. Estoy pensando en la misma configuración arquitectónica de nuestras ciudades donde se revela una simbiosis, no siempre feliz, de estilos y de tiempos diversos si no es que hasta antagónicos (Giedion, 1978). El estilo que predomina en la arquitectura urbana de hoy es la mezcla de los estilos, en una inusitada demostración de variedad estética y de sensibilidad arqueológica. La naturaleza del paisaje urbano se diversifica y las ruinas y otros conjuntos arquitectónicos antiguos y más amplios, creados con finalidades bien definidas y por clases sociales también claramente identificadas, se muestran adaptables a épocas distintas, con otras funcionalidades y exigencias y al servicio de otras clases sociales. La búsqueda de estas yuxtaposiciones y por lo tanto la constatación de un orden estético y arquitectónico único propio de la modernidad, sólo se comprende porque el mundo necesita hoy, a medida que aumenta el “reconocimiento de su heterogeneidad” como diría Spivak (1988), de certificar y hacer visible su propia universalidad.

Si vivimos en una sociedad y en un tiempo contingentes y de prueba, es peligroso darle una importancia

excesiva a nuestros propios gustos y a nuestra propia época. En lo que se refiere a los arreglos arquitectónicos y al paisaje, aquello que parece más recomendable es, por lo tanto, combinar y coordinar entre sí nuevas posibilidades y viejos estilos. El pasado se vuelve de este modo tan accesible como el presente, lo que demuestra que hemos perdido algún criterio universal de la cultura y hemos abrazado la “política de campo abierto” que mencioné antes.

Los monumentos y el pasado indeterminado

Los monumentos históricos comparten una serie de características con otros lugares como las ruinas, los barrios antiguos o los trayectos literario-culturales de las ciudades. Su llamado se dirige a la conciencia histórica y contribuyen, así a la “memorialización” del pasado (Rojek, 1993: 194). Por ende, los monumentos revelan una relación indeterminada con la historia. En cuanto que un “paseo por la historia”, la visita a un parque antiguo o la entrada en la vieja casa de una celebridad política o literaria o en un viejo castillo son invitaciones a la historia vivida donde determinados acontecimientos tuvieron lugar, los monumentos son tan sólo representaciones de ese pasado. En el primer caso, el pasado se vuelve presente de modo directo; en el segundo, los monumentos no identifican exactamente el sitio donde determinado suceso habría ocurrido y la relación con el pasado y la historia es indeterminada.

Esta indeterminación vuelve atemporales a los monumentos. Como sucede con la memoria colectiva, que reconstruye el pasado a partir del presente, la relación indeterminada de los monumentos con la historia no disminuye en nada su dramatismo. El significado social de los monumentos, con un origen fuera de los mismos edificios y construcciones monumentales, está inscrito en las narrativas que les son colocadas, pudiendo o no ser aceptados o recreados por los visitantes consumidores. Por no existir una relación directa entre el significado histórico que se supone que transmiten y aquello que significan, los monumentos son, como las ruinas, una invitación a la imaginación del pasado y, en algunos casos, del presente. Sin ser el pasado, se vuelven una representación del mismo. Este es el principio fundador de la capacidad de seducción de los monumentos. Como representación, por lo tanto sujetos a significados plurales y ambiguos, los monumentos funcionan como *textos visuales* que, como atributo estético de la ciudad moderna, no dejan de “estimular nuestros sentidos”, como lo señaló Simmel.

El sentido del tiempo y de la historia que los monumentos transmiten, siendo intrínsecamente ambiguo, lo es todavía más cuando se trata de los monumentos de las ciudades capitales. Entonces el monumento se globaliza, por así decirlo, y se vuelve un símbolo comunitario de nacionalidad o, más aún, de civilización. A partir del particularismo de su expresión, el monumento puede convertirse en un símbolo agregador de un pasado colectivo, aunque sujeto a ser desigualmente compartido. Siendo la globalización, por encima de todo, un reconocimiento colectivo de particularismos (Santos, 1993), el sentido ambiguo de la historia total que el monumento contiene se ve simultáneamente ampliado y fragmentado en las sociedades democráticas.

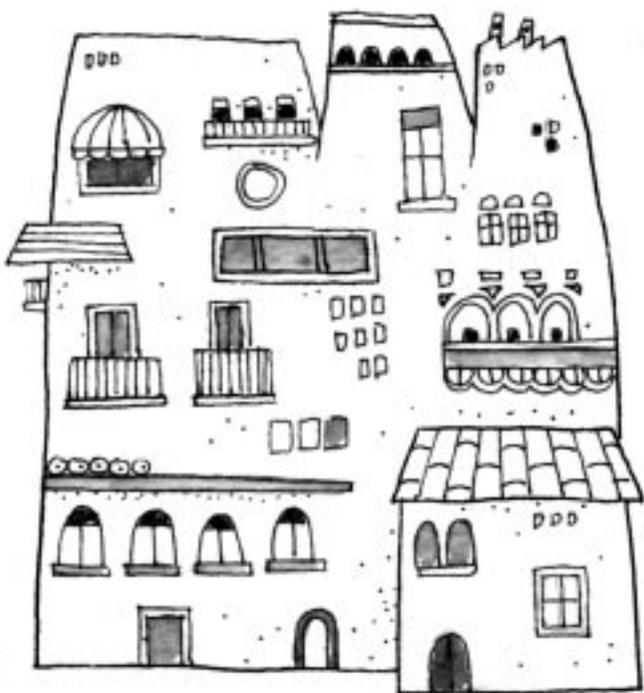
Este es un corolario del hecho de que el sentido compartido de la globalidad o de la nacionalidad sea siempre un sentido múltiple. No sólo porque la comunidad nacional, o para este efecto la *comunidad global*, sea una comunidad imaginada (Anderson, 1983), sino principalmente por la “persistente heterogeneidad” social que ésta encierra (Spivak, 1988). De ahí que, en contextos sociales democráticos, se vuelva particularmente difícil decidir sobre la iconografía legítima de los monumentos nacionales (Martinius, 1986).

La ambigüedad de los monumentos difunde, por lo tanto, la propia identidad política de la sociedad democrática. En realidad, al ser construidos para siempre

como señales duraderas de eternidad, los monumentos mezclan una creación artística del pasado con su “memorialización” simbólica en el presente y el deseo de un testimonio para el futuro. El espíritu democrático, por naturaleza un espíritu de riesgo y de contingencia, se relaciona con dificultad con este sentido de eternidad que los monumentos pretenden simbolizar.

Por consiguiente los monumentos, y a final de cuentas todo el conjunto del patrimonio histórico y cultural de una nación, tienen una función agregadora. Los monumentos no pueden, por sí mismos, fomentar relaciones sociales directas, cara a cara, entre los sujetos. Cuando lo hacen es a través de su capacidad de seducción y de excitación de los sentidos de los que los visitan o veneran. Como sustenta Harvie Ferguson (1992: 246), la principal característica de la excitación reside en el hecho de que su significado pudiera ser canalizado entre los individuos, sin necesidad de relaciones sociales preestablecidas o de interconocimiento. Por eso, el esfuerzo de atribuirle un sentido único no tiene éxito. Como cualquier objeto mercantil en una sociedad de consumo, la búsqueda de la autenticidad y del exclusivismo de los monumentos se ve subvertida, a cada instante, por el mercado de la autenticidad (textos científicos, guías, folletos explicativos, que le son colocados por una serie de agentes promocionales públicos o privados), por las tradiciones e historias imaginadas por sujetos *descenrados* y por la misma comercialización de la cultura.

Agréguese a esto el proceso de comercialización al que los monumentos, como otros ejemplares del patrimonio histórico, están hoy sujetos. Su reproducción en postales, guías turísticas, cine o reportajes televisivos, aunque los vuelven objetos de consumo de acceso masificado, no se traduce directamente en síntoma de la pérdida de su aura. Se puede problematizar aquí el conocido argumento de Walter Benjamin (1992a), de acuerdo con el cual la reproducción masiva del objeto artístico elimina su valor “aurático”. Creo que la seducción que cualquier monumento encierra, resultante de una simbiosis de elementos físicos y representacionales, por surgir de factores atemporales, como lo simbólico y el dramatismo de la historia que pretende revelar, escapa a la situación de anticlímax que la reproducción podría ocasionar en otras situaciones. La reproducción de la imagen del monumento es la reproducción de su elemento físico, no de su elemento simbólico y representacional. En su imagen directa, el monumento conserva un valor de seducción y un atractivo más elevados de lo que abogan los defensores de la tesis de la pérdida del aura, admitiéndose que pocas personas escapan a una estimulación más o menos fuerte de los sentidos. Divagamos cuando vemos



el monumento y, como espectadores, somos puestos frente a un instante dramático singular que nosotros mismos nos encargamos de generar y administrar. No es raro que podamos dejarnos transportar a un universo fantástico de imaginación personal, tanto histórico como estético o político.

Aun cuando pudiéramos admitir que el monumento no escapa al “sentido de la igualdad universal de las cosas”, que Walter Benjamin achacaba a la pérdida de aura del objeto artístico, a mi entender, éste conserva un profundo sentido de encantamiento, en todo semejante a la generalidad de los artefactos consumidos en nuestra sociedad. Todo ocurre, al final, como en el caso del sonido, de la imagen o del texto que, reproducidos o citados con frecuencia, continúan siendo por eso mismo objetos de deseo de los respectivos consumidores y sujetos a una indiscutible pluralidad de formas de percepción y apropiación.

Museos y autenticidad

Existe otra dimensión de nuestro patrimonio cultural e histórico que merece una referencia breve en este contexto. Se trata del lugar de los museos modernos, tanto los de arte como los histórico-etnográficos y los arqueológicos. Los museos tienen una historia reciente que comienza con la Ilustración y que se acelera, dada su multiplicación y variedad, a mediados del siglo XIX. Esta historia se puede contar en términos de las relaciones complejas entre el poder político de las instituciones, la influencia de sus ricos promotores y los detentadores del saber y del arte, tanto sagrada como profanamente (Pomian, 1990).

De un modo general, los museos están hoy, todos ellos, frente a una crisis de identidad, que se relaciona directamente con su gradual transformación de espacios reservados y elitistas en espacios públicos de ocio. En esta metamorfosis está contenida la pérdida del sentido paternalista originario con que las clases altas y medias “educadas” ofrecían el museo a sus congéneres más desfavorecidos e iletrados. Pero en esta crisis de identidad de los museos está también contenida la historia de la desvalorización cultural del objeto y de la correspondiente valorización del discurso y de la narrativa.

De acuerdo con estudios recientes, la búsqueda de solución para esta crisis ha forzado la revisión de los objetivos y las funciones de los museos. La pretensión de que sirven a la comunidad —local o nacional— y al pasado ha sido puesta en duda y sustituida por otra perspectiva más individualista y presentista, de acuerdo con la cual los museos sirven al individuo y al pre-

sente (MacDonald y Silverstone, 1990). Esta dislocación de objetivos de la colectividad hacia el individuo y del pasado hacia el presente es testimonio de la ofuscación del ciudadano y del surgimiento del consumidor. La crisis de los museos tiene por eso contornos económicos, ya que éstos no pueden mantenerse vacíos de público/consumidores, y culturales, ya que es necesario saber cómo definir primero y atraer después a un visitante que, siendo un consumidor, está tan diversificado tanto en lo social como en lo tocante a sus intereses y motivaciones culturales.

Como dije anteriormente a propósito de las ruinas y de los monumentos, también los museos se enfrentan con la tensión entre la individualidad y la universalidad de sus narrativas y discursos. Dar respuesta a minorías sociales y periferias culturales es, sin duda, uno de los principales motivos de preocupación de los conservadores de los museos. Parte del problema radica en la incertidumbre y en la ambivalencia de nuestros criterios clasificatorios, ya que se llegó a un punto en el que, para utilizar las palabras de Umberto Eco, “conceptos como Verdad y Falsedad, Auténtico y Falso, Identidad y Diferencia se definen circularmente unos a los otros” (Eco, 1992: 217). La cuestión central de la crisis actual de los museos es, por lo tanto, parte integrante del esfuerzo que la sociedad ha venido haciendo en la flexibilización de los criterios utilizados para determinar aquello que es estéticamente valioso, históricamente significativo o arqueológicamente íntegro para públicos que son social, política y culturalmente diversos (Merriman, 1991).

La preferencia de los sentidos y significados es hoy individual y negociable de acuerdo con las disposiciones de los sujetos *descentrados*. Mediante tal “exceso de sentidos”, y porque los museos son siempre una colección, el desafío es saber cómo ordenar y dar sentido a sus contenidos y funciones. Frente a la ambivalencia de los criterios todo se volvió hoy “museológico”, tanto las imágenes como el sonido, tanto la ciencia como la memoria.

Desde hace mucho que se centró en esta descontextualización de los objetos museológicos la crítica hacia los museos (Negrin, 1993).

A los museos, a menudo vistos en algunas críticas radicales como “sepulcros del arte” o “mausoleos de la creación”, se les responsabiliza por la “petrificación” de la historia o de la cultura. Esta crítica es una denuncia de la sobreposición de los tiempos o de los criterios estéticos que deben presidir la ordenación de aquello que es expuesto. Lo que está en debate es su autenticidad: “los museos pueden exponer ‘objetos reales’, pero una función de la epistemología relativista es demostrar que la autenticidad constituye un

trazo no sólo del objeto en sí, sino de la experiencia del propio sujeto” (MacDonald y Silverstone, 1990:181).

Otros modos de exposición de la “realidad”, como la televisión, constituyen un desafío a la autenticidad del objeto expuesto y a la propia verdad del museo. No estamos nunca seguros, porque los significados son individualmente negociables, sobre aquello que es más o menos “auténtico”: el objeto expuesto en un conjunto taxonómicamente ordenado o el objeto mostrado en su contexto práctico de uso, tal como lo puede presentar la televisión.

El objeto expuesto en el museo está lejos de ser solamente un artefacto material. Es también por encima de todo una narrativa, o sea una historia contada sobre nosotros mismos o sobre los otros, lo que, como sustenté anteriormente, se transformó en el contexto radical de *descentramiento* de los sujetos, una y la misma cosa. Precisamente porque la narrativa es una descripción, no disminuye la complejidad del mundo sino que más bien la amplía. Las narrativas contenidas en nuestros museos son actos culturales de la posible conversión de la vida de los otros en nuestra propia vida, sean ellos los otros físicamente distantes o los históricamente apartados. Por esta sobreposición de tiempo, espacio y alteridad, la visita a los museos, hoy públicos y accesibles a todos, es un acto generalizado de no diferenciación social. Como los objetos expuestos, también los sujetos se descontextualizan. Por un momento se juzgan dominados tan sólo por el paisaje estilizado del ambiente y por su narrativa siempre manipulable en la que el pasado y el presente se mezclan y el futuro no se vislumbra. Este ambiente estilizado, de modo semejante al espacio de la ruina o al del monumento histórico, es potencialmente liberador de las necesidades y es equivalente a un mundo sin límites ni constreñimientos. A este mundo le guía el paradigma de la promesa.

Si admitimos que en el capitalismo la promesa es fundamentalmente la promesa económica y que ésta sólo se materializa en la experiencia del consumo, no nos costará aceptar las razones de la crisis de identidad de los museos de hoy. Se volvieron un espacio de visita y de contemplación especiales, en los que el público se volvió privado, el colectivo en individual. En nuestros museos de hoy los visitantes no se limitan a observar. Se apropian, placenteramente, de las señales, las narrativas y la estilización del ambiente que el museo encierra. Dicho de otra manera, no creo que sea justa la apreciación de que los museos sólo tienen una función menor, porque no es auténtica, en el panorama patrimonial de las comunidades. Como las ruinas o los monumentos de las ciudades, son modos particulares de expresión cultural en una sociedad de

sujetos descentrados en búsqueda permanente y creadora de sus identidades. Para este efecto, los museos valen tanto como los otros potenciales centros identitarios. Además de eso, sería del todo incorrecto que, por detrás del reconocimiento de la dificultad en definir lo que es la autenticidad de los objetos y de los museos, se escondiera veladamente la intención de desprestigiar el lugar del ocio, de la cultura de consumo y de la estetización de lo cotidiano que permean hoy a nuestras ciudades. Incluso podemos decir que, con sus reconocidas dificultades taxonómicas, de selección y atribución de sentido a los objetos representados, el museo ve revalorada su función por estar en más estrecha consonancia con el universo sociocultural y político contemporáneo, donde destacan la fragmentación, la transitoriedad y la ambivalencia.

Así, no parece adecuarse la comprensión de la “crisis de los museos” al análisis hecho con base en el criterio de la autenticidad de los objetos que en ellos se exponen. La “realidad” y la “autenticidad” del museo fructifican tan sólo si son entendidas en el cuadro de una realidad superlativa, inmediatista y presentista, en todo semejante a lo que Umberto Eco caracterizó como “hiperrealidad”. En ésta no hay salida ni regreso y su contexto es el de la total descontextualización. La identidad de los museos, como la identidad de los sujetos, se hace aquí y ahora, en el presente y en la experiencia. El museo es un mundo fantástico de sensaciones, como lo es el patrimonio, la ciudad y la cultura. En él se entra hoy, para *tocar* las cosas, *ver* los objetos, *oír* los sonidos, *oler* las atmósferas, en fin, para *construir y dar sentido a la realidad*, a través de la propia experiencia sensorial y cognoscitiva.

Conclusión

¿Estas señales serán de crisis o de renovación de nuestros museos? Y, en consecuencia, ¿estarán nuestros monumentos y ruinas en situación paralela? ¿Y qué decir de la cultura?, ¿y del patrimonio de la ciudad?, ¿y de las identidades? La respuesta debe ser evaluada por el entendimiento que tengamos del tiempo y del espacio en nuestra sociedad. Lo que se puede decir es que ambos están sumergidos en un mundo de imágenes y representaciones múltiples que interfieren con nuestras percepciones de la realidad. Muchas de estas percepciones son construcciones fantásticas y, dado que la fantasía fue siempre un objeto obscuro o desdénado por la racionalidad del pensamiento social, la crisis, si existe, es de este último. Opuesta a las categorías de *real* o de *racional*, la percepción imaginativa o fantástica del pasado no alcanzó nunca el estatuto

ontológicamente más auténtico que atribuimos al “presente”, en el cual somos invitados a vivir, o al “futuro”, en el cual se nos aconseja tener fe. Marginados, el pasado y la memoria se volvieron un riesgo. Por eso pensar el pasado es un riesgo. El recordar nos transporta a otro tiempo y, de este modo, a otro lugar. Es en esto en lo que reside el peligro de la memoria. Si el tiempo es un lugar, el pasado es una tierra distante y nuestro miedo a él una fuga a enfrentarnos con el otro. Ésta es, a su vez, una fuga al encuentro con nosotros mismos. Así, nuestras ruinas, nuestros monumentos y nuestros museos, en fin nuestro patrimonio, son retirados a la historia y transformados en paisaje estetizado. Todo lo que es estético es hoy comercializable y consumible. De esta transfiguración los individuos retiran suprema satisfacción, se dejan estimular en sus sentidos y se dejan que les causen vértigos. El pasado y los lugares de nuestras ciudades se volvieron mercancías y la exaltación de su consumo difícilmente nos permite distinguirlos de una feria. En nuestras ciudades sin límites, en las que para sobrevivir es necesario dejarse perder, no hay salida ni regreso. No podemos siquiera anticipar el futuro como pretendían los campesinos alemanes que buscaban su liberación en los “aires de la ciudad”. Podemos cuando mucho tener que resignarnos a vivir en este presente, revisitiéndolo siempre y de modo persistente del “máximo encanto” posible.

Bibliografía

- ANDERSON, BENEDICT
1983 *Imagined Communities*, Londres y Nueva York, Verso.
- BAKHTIN, MIKHAIL
1984 *Rabelais and his World*, Bloomington, Indiana University Press.
- BAUDRILLARD, JEAN
1987 “Modernity”, en *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 11, núm. 3, pp. 63-72.
- BENJAMIN, WALTER
1992a “A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica”, en *Sobre arte, técnica, linguagem e política*, Lisboa, Relógio d' Água [1973].
1992b “Infância em Berlim por volta de 1900”, en *Rua de sentido único e infância em Berlim por volta de 1900*, Lisboa, Relógio d' Água [1932-38].
- BHABHA, HOMI
1994 *The Location of Culture*, Londres y Nueva York, Routledge.
- CHAMBERS, IAIN
1994 *Migrancy, Culture, Identity*, Londres y Nueva York, Routledge.
- CHANEY, DAVID
1993 *Fictions of Collective Life: Public drama in late modern culture*, Londres y Nueva York, Routledge.
- COHEN, NACHMAN Y AVIAD
1987 “Recentering the World: the quest for ‘elective’ centers in a secularized universe”, en *The Sociological Review*, vol. 35, núm. 2, pp. 320-346.
- DELEUZE, G. Y GUATARI, F.
1986 *Nomadology: The War Machine*, Nueva York, Semiotext (e).
- DUNCAN, CAROL
1991 “Art Museums and the Ritual of Citizenship”, en Ivan Karp y Steven D. Lavine (eds.), *Exhibiting Cultures: The poetics and politics of museum display*, Washington, Smithsonian Institution, pp. 88-103.
- ECO, UMBERTO
1992 *Os Limites da Interpretação*, Lisboa, Difel.
- ELIAS, NORBERT
1989 *O Processo Civilizacional* Lisboa, D. Quixote (vol. 1).
- FEATHERSTONE, MIKE
1991 *Consumer Culture and Post-Modernity*, Londres, Sage.
- FERGUSON, HARVIE
1992 *The Science of Pleasure: Cosmos and psyche in the burgeois world view*, Londres y Nueva York, Routledge.
- FORTUNA, CARLOS
1994 “City Culture, Tourism and Historical Monuments: Tourism and the representation of the past in two Portuguese historical cities”, en Bielefeld, XIII World Congress of Sociology, Grupo de Trabajo 05 (mecanoscrito).
1995 “As Cidades e as Identidades: Patrimónios, Memórias e Narrativas Sociais”, en Santos, Maria de Lourdes Lima dos (coord.), *Cultura & Economia*, Lisboa, ICS, Estudos e Investigações, núm. 4, pp. 209-230.
- FORTUNA, CARLOS Y CLAUDINO FERREIRA
1992 “Estradas e Santuários: Percurso sócio-religioso e motivações dos peregrinos-caminhantes a Fátima”, en *Revista Crítica de Ciências Sociais*, núm. 36, pp. 55-79.
- FOUCAULT, MICHEL
1979 *Discipline and Punish*, Nueva York, Vintage.
1986 “Other Spaces: The principles of heterotopia”, en *Lotus International*, núms. 48-49, pp. 9-17.
- GIEDION, SIEGFRIED
1978 *Espace, Temps, Architecture*, París, Denöel.
- HALBWACHS, MAURICE
1950 *La Mémoire Collective*, París, Presses Universitaires de France.
- JAMESON, FREDERIC
1984 “Post-Modernism or the cultural logic of late capitalism”, en *New Left Review*, núm. 146, pp. 53-93.
1988 “Cognitive Mapping”, en C. Nelson y L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Houndmills y Londres, Macmillan, pp. 347-3357.
- KELLNER, DOUGLAS
1992 “Popular Culture and the Construction of Post-modern Identities”, en S. Lash y J. Friedman (eds.), *Modernity and Identity*, Oxford y Cambridge (Mass.), Blackwell, pp. 141-177.
- KERN, STEPHEN
1983 *The Culture of Time and Space, 1880-1918*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- LOWENTHAL, DAVID
1975 *The Past is a Foreign Country*, Cambridge, Cambridge University Press.

- MACDONALD, SHARON Y SILVERSTON, ROGER
1990 "Re-writing the Museum's Fictions: Taxonomies, stories and readers", en *Cultural Studies*, vol. 4, núm. 2, pp. 176-191.
- MARTINIUS, W. OOSTERBAAN
1986 "Questions of Style and Taste: Art, Museums and the National Monuments", en *The Netherlands' Journal of Sociology*, vol. 22, núm. 1, pp. 18-35.
- MERRIMAN, NICK
1991 *Beyond the Glass Case: The Past, the Heritage and the Public in Britain*, Leicester, Leicester University Press.
- MINH-HA, TRINH T.
1991 *When the Moon Waxes Red: Representation, Gender and Cultural Politics*, Londres y Nueva York, Routledge.
- MUKERJI, CHANDRA
1994 "Toward a Sociology of Material Culture: Science studies, cultural studies and the meaning of things", en Diana Craine (ed.), *The Sociology of Culture: Emerging theoretical perspectives*, Cambridge (Mass.), Blackwell, pp. 143-162.
- NEGRIN, LLEWELLYN
1993 "On the Museum's Ruins: A critical appraisal", en *Theory, Culture and Society*, núm. 10, pp. 97-125.
- POMIAN, KRZYSZTOF
1990 "Musée et Patrimoine", en Henri Pierre Jeudy (ed.), *Patrimoines en Folie*, París, Maison des Sciences de l'Homme.
- ROJEK, CHRIS
1993 *Ways of Escape: Modern transformations in leisure and travel*, Houndmills y Londres, Macmillan.
- ROSENAU, PAULINE M.
1992 *Post-Modernism and the Social Sciences: Insights, inroads, and intrusions*, Princeton, Princeton University Press.
- SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA
1993 *Pela Mão de Alice: O social e o político na pós-modernidade*, Oporto, Afrontamento.
- SCHUMPETER, JOSEPH
1975 *Capitalism, Socialism and Democracy*, Nueva York, Harper Torchbooks [1942].
- SIMMEL, GEORG
1959 "The Ruin", en Kurt Wolff, *Georg Simmel: 1858-1918*, Columbus (Ohio), pp. 259-266.
1971 *On Individuality and Social Forms*, Chicago, Chicago University Press.
- SPIVAK, GAYATRI C.
1988 "Subaltern Studies: deconstructing Historiography", en R. Guha y C. G. Spivak (eds.) *Selected Subaltern Studies*, Nueva York, Oxford University Press.
- SPIVAK, GAYATRI C.
1990 *The Post-Colonial Critic: Interviews, strategies dialogues*, Londres y Nueva York, Routledge.
- TURNER, VICTOR
1969 *The Ritual Process*, Harmondsworth, Penguin.
- VAN REIJEN, WILHELM
1992 "Labyrinth and Ruin: The return of the baroque in the postmodernity", en *Theory, Culture and Society*, núm. 9, pp. 1-26.
- WILLIAMS, RAYMOND
1977 *Marxism and Literature*, Nueva York, Oxford University Press.