

Edición N° 56 - diciembre 2009

Memoria, Política y Turismo: algunas reflexiones en torno al problema de la cosificación

Por Cecilia Palacios

Cecilia Palacios. Licenciada en Ciencias de la Comunicación. Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina. Becaria del Conicet.

*“Cuando las personalidades (...) son llevadas a la eterna negación del sujeto, o, como suele decirse, a la objetividad, nada puede ya surtir efecto sobre ellas»
Friedrich Nietzsche, Segunda Consideración Intempestiva*

*«Cuanto más planificada se encuentra la racionalización, tanto menos tienen que ver los hombres entre sí»
Siegfried Kracauer, Los empleados*

En el presente trabajo se problematizará la tesis de la cosificación en relación con la construcción de la memoria social, en tanto fenómeno complejo y atravesado por múltiples tensiones. Se tomará como caso de estudio la construcción de lugares de memoria **-1-** como atracciones turísticas, específicamente cuando es el Estado quien promueve y posibilita esta construcción, a través del diseño e implementación de diversas «políticas de memoria» **-2-** que rememoran / conmemoran acontecimientos político-institucionales. En este sentido, los trabajos de Marx, Weber, Simmel y Luckács permiten delinear recorridos teórico-metodológicos que posibilitan el abordaje que aquí se propone desde una óptica particular, y haciendo especial énfasis en el problema de la cosificación, sobre todo cuando se refiere a la relación entre turismo y memoria social.

Partiremos de conceptualizar a esta última desde la perspectiva de Pierre Nora, para quien *«la memoria, por naturaleza, es afectiva, emotiva, abierta a todas las transformaciones, inconsciente de sus sucesivas transformaciones, vulnerable a toda manipulación, susceptible de permanecer latente durante largos períodos y de bruscos despertares. La memoria es siempre un fenómeno colectivo, aunque sea psicológicamente vivida como individual»* (Nora, 2006).

La memoria de un pueblo, además, es siempre múltiple y heterodoxa: se encuentra atravesada por la lógica de las contradicciones, las superposiciones, las lagunas de sentido, las luchas de poder en torno a los sentidos que ella suscita. De esta forma, en principio, podría suponerse que toda política que intentara institucionalizarla, encapsularla en museos y memoriales o convertirla en atractivo turístico, iría en contra de su naturaleza inestable, fluctuante.

Por otra parte, no perdemos de vista que resulta casi imposible analizar fenómenos modernos que no se hallen atravesados por la lógica mercantilista, por la *«estructura racional de la Economía»* (Weber, 2003: 121) o estén ajenos al funcionamiento del dinero como principal *«medida de todas las cosas»* (Simmel, 1977: 648), en la época de la *«racionalización basada en la calculabilidad»* (Luckács, 1983: 95). En tiempos en que *«el dinero (...) representa el elemento de la objetividad de las acciones de intercambio en un desprendimiento puro y una materia-*

«*lidad autónoma*» (Simmel, 1977: 546) ya no es posible comprender cómo funciona la sociedad en su conjunto si no prestamos atención al fenómeno de la cosificación descrito por estos autores. En este sentido, el pensamiento de Luckács permitirá intuir de qué modo la reificación abarca «*todas las manifestaciones de la vida social*» (Luckács, 1983: 103), incluso la propia conciencia de los individuos.

En una primera instancia, delinearemos una somera descripción de la Modernidad a partir de las teorías de Marx y Weber, quienes fueron pioneros en vislumbrar muchos de los fenómenos que caracterizan la experiencia moderna y las consecuencias que acarrea para las sociedades y los sujetos contemporáneos. Particularmente, nos detendremos a considerar algunas cuestiones referidas por Marx en *Los debates de la Dieta Renana* relativas a la relación entre el Estado y la sociedad civil.

Luego, trazando algunas líneas de continuidad con el pensamiento de Simmel, nos detendremos en la importancia que este autor confiere a las cuestiones de la religión y la religiosidad, y de la sociabilidad para intentar dar cuenta de algunos aspectos paradójales de la sociedad moderna.

A continuación, procederemos a explicar el fenómeno de la cosificación desde la perspectiva de Luckács, quien retoma cuestiones fundamentales del marxismo y sostiene que no basta con analizar el fenómeno del fetichismo de la mercancía, ya que «*la transformación de la relación mercantil en una cosa de ‘fantasmal objetividad’ (...) imprime su estructura a toda la conciencia del hombre*» (Luckács, 1983: 109).

Finalmente, se discutirán estas cuestiones en torno al problema específico que aquí se plantea, a saber: ¿qué ocurre cuando la memoria social, convertida en producto, en mercancía, se ofrece al interior de un mercado (el turístico, en este caso) como un bien intercambiable, como parte de una estrategia de venta y/o promoción de un destino en particular? ¿Qué tipo de «políticas de memoria» se involucran en esta dinámica? ¿Qué forma de concebir a la memoria permite convertirla en un bien mercantil, ofrecido como cualquier otro en el mercado del turismo? Interesará, por lo tanto, no sólo señalar el carácter fetichista de la memoria transformada plenamente en mercancía, sino también indagar los procesos a partir de los cuales esta memoria se institucionaliza, se oficializa, se construye como atracción turística que ha de ser capaz de promocionar (de vender) determinado destino en función de sus propiedades más «competitivas».

* * *

«*El tema explícito de las investigaciones científicas de Marx y Weber es el capitalismo*» (Löwith, 2006: 33), explica Löwith. La diferencia sustancial entre ambos, indica el autor, consiste en que Weber diagnostica la época moderna, mientras que Marx le ofrece una solución. A pesar de las múltiples discrepancias temáticas, metodológicas y políticas que pudieran hallarse entre ambas teorías, las dos advierten acerca de las consecuencias deshumanizadoras de la época moderna, cuando la humanidad se ve regida por la Economía y esta lógica impregna todas las esferas del universo social, incluso a los propios hombres, modificando las relaciones que éstos entablan con su entorno y entre sí: «*ambos nos legan (...) un análisis crítico del hombre presente de la sociedad burguesa, en el hilo conductor de la economía burguesa-capitalista, sobre la base de la experiencia de que la ‘economía’ se ha vuelto ‘destino’ humano*». (op. cit: 39).

La teoría de Marx realiza un análisis del capitalismo desde una lógica de la dicotomía, de pares que se oponen entre sí y que, en cierta forma, son complementariamente necesarios. Uno

de los temas principales sobre los que Marx elabora su pensamiento tiene que ver con el análisis de las mercancías en el sistema capitalista, dentro del cual adquieren una preeminencia central y sin precedentes históricos. La mercancía, en su doble carácter (de valor de cambio y valor de uso), encierra para sí el trabajo humano que la ha engendrado, que ha posibilitado su aparición. Tiene, para Marx, un «*carácter místico*» (Marx, 1999: 37) que proviene de su forma misma: la mercancía no es un mero objeto sino una relación social, en tanto es ella quien pone en relación los diversos trabajos particulares -3- en el intercambio mercantil. «*Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales, no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres*» (op. cit: 38). Es lo que Marx denomina «fetichismo de la mercancía»: los hombres, que creen controlar los productos que fabrican, en realidad son dominados por el mundo de las cosas, de las mercancías: «*su propio movimiento social cobra a sus ojos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control están, en vez de ser ellos quienes las controlen*» (op. cit: 40). El ejemplo más claro en el que se evidencia el fetichismo, es en el caso del dinero, principal mercancía y medida de todas ellas. Esta centralidad que adquiere la mercancía en el capitalismo se pone de manifiesto no sólo en el mero acto del intercambio, sino que también afecta, influye y modela las relaciones sociales.

Otro de los asuntos centrales de la teoría de Marx es abordado, asimismo, desde la lógica de la dicotomía mencionada con anterioridad. En *Los debates de la Dieta Renana*, el autor introduce la problemática de la inversión entre medios y fines (algo que será recurrentemente retomado, entre otros, por autores como el propio Simmel) a partir de la que desarrollará, más adelante, buena parte de su teoría. La cuestión que aquí se analiza tiene que ver, entre otras cosas, con el conflicto entre los intereses del Estado (que supuestamente ha de salvaguardar el interés general) y los intereses particulares. Ocurre, según Marx, que Estado moderno, en apariencia protector de los intereses del conjunto de la sociedad, en definitiva no es más que un instrumento de los «ricos», de los «propietarios», quienes hacen pasar por generales sus propios intereses que, desde luego, son particulares y que, además, están guiados por el egoísmo y la avaricia. De esta forma, habría que preguntarse si están las leyes en función de las personas, o si es exactamente al revés. Para Marx, está claro que, en virtud de que el Estado ha quedado relegado a los intereses de un grupo de personas, «*el interés ha vencido al derecho*» (Marx, 2006: 75).

El análisis de la política no es ajeno, desde luego, al pensamiento de Weber quien, en su diagnóstico de la modernidad, se refiere a ésta como un «*duro cofre*» (Weber, 2003: 189) que ha desmagificado al mundo, lo ha hecho netamente racional y calculador: «*el capitalismo moderno ha recibido un determinante influjo en su evolución por parte de los adelantos de la técnica; su racionalidad, actualmente, se encuentra, de manera sustancial, condicionada por las posibilidades técnicas de realizar un cálculo con precisión; esto es, por las posibilidades de la ciencia occidental, especialmente de las ciencias naturales precisas y racionales, con fundamento matemático y experimental*» (Weber, 2003: 14).

Este aspecto enajenante de la Modernidad, este desencantamiento del mundo en manos de un *logos* calculador (que ha hecho posible, entre otras cosas, la consagración de la Ciencia como modelo de verdad y certeza), conlleva una «*racionalización metódica de la vida moral*» (op. cit: 113) y un reemplazo de la religión y la magia por la razón del cálculo, que implica la determinación de los medios más eficaces para conseguir fines específicos.

Este *ethos* capitalista se halla tan internalizado que trae aparejada una cierta «comodidad», se ha convertido en un «hábito», una forma de ser y de habitar el mundo. Ha penetrado de tal forma en los hombres, que modifica sus modos de relacionarse, sus acciones, hasta el punto en que todos los vínculos establecidos entre ellos se basan en el principio del cálculo, de cuya

certeza nadie duda. Así, los individuos se han convertido en «*especialistas desprovistos de espiritualidad, gozantes desprovistos de corazón*» (op. cit: 190), en quienes «*el factor ascético-racional tuvo superioridad por sobre el sentimental*» (op. cit: 118). Como también afirma Simmel, «*la importancia del hombre para el hombre cada vez más se reduce a intereses de tipo monetario*» (Simmel, 1977: 602).

Así, podría pensarse que en el planteo propuesto por Simmel se hallan algunas líneas de continuidad con las de estos autores. Uno de los puntos de encuentro más ostensibles podría ser hallado en torno a la preponderancia del dinero en la sociedad capitalista; una preponderancia que conduce, como dice el autor, a una «*objetividad absoluta que se da en las cosas del dinero*» (Simmel, 1977: 547), que provoca que éste se convierta en fin último que «*mide todas las cosas con objetividad despiadada*» (op. cit: 539).

El paralelismo con el fetichismo de la mercancía descrito por Marx se traza sin dificultades. Al respecto, resulta interesante observar que Marx recurre al mundo religioso para explicar el fetichismo de la mercancía: «*si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres*» (Marx, 1999: 38).

A una estrategia similar apela Simmel, quien sostiene que el hombre busca respuestas a sus preguntas trascendentales en la ciencia, y por lo tanto, entabla relaciones «*religiosas*» con objetos no-trascendentes: «*el modo en que se comporta el alma llena de devoción con las tradiciones y los objetos tradicionales, el patriota con su madre patria, o el entusiasta con las ideas de libertad, fraternidad y justicia; todas estas relaciones, a pesar de la infinita diversidad de su contenido, tienen un tono psicológico común que debe caracterizarse como religioso*» (Simmel, 1996: 143).

Sin embargo, el autor establece una clara diferencia entre «*religión*» y «*religiosidad*». La primera constituye «*un mundo cognoscitivo que imita de algún modo las formas de la Ciencia*» (op.cit: 154); esto es, remite a lo burocratizado, lo instituido. Ha quedado encapsulada dentro de instituciones, sometida a jerarquías, reglas, dogmas y preceptos, que poco tienen que ver con los impulsos más vitales del hombre. Por el contrario, la religiosidad evoca un mundo ajeno a estos estamentos, se opone a las tendencias fragmentarias de la modernidad -tal como ocurre, también, con el arte⁴, con la vida, con la sociabilidad-. Está más cercana a lo absoluto, es una suerte de categoría central para la individualidad, y goza de autonomía, pues no necesita de la legitimación de otras esferas. Necesita ser volcada en alguna forma, depositada en algún ámbito, ya que «*la naturaleza religiosa es religiosa bajo todas las circunstancias, tanto da si se cree o no en un dios*» (op. cit: 153). Así se comprende cabalmente, entonces, que «*hay un sinnúmero de relaciones afectivas con objetos sumamente terrenales, tanto hombres como cosas, que sólo cabe calificar como religiosas*» (op. cit: 143).

Vemos de qué forma el pensamiento de Simmel orienta el análisis que aquí proponemos. Al comienzo hemos afirmado que la memoria social se ubica en el ámbito de las emociones, de lo que podrían ser llamados impulsos vitales. Se ancla en el terreno del sentimiento, no apela a la razón como forma de verificación. Podríamos suponer, acaso, que la memoria tiene algo de irracional que se le escapa, que es inasible.

Como hemos sugerido con anterioridad, es dable suponer que todo intento por oficializar e institucionalizar la memoria de un pueblo, remitiría a algo similar a lo expuesto recientemente.

La memoria convertida en producto turístico, en objeto integrante de una cadena de *marketing* que promociona y vende destinos para ser consumidos por el turismo, queda presa, desde luego, de los mecanismos reificantes de la modernidad. Si nos situamos desde la perspectiva de Simmel, la memoria sufre (como ocurre con la religión) un proceso de objetivación e institucionalización que irían en contra de sus tendencias más «vivas» (en sentido simmeliano). En tanto la memoria queda oficializada, encerrada sobre sí misma, ocurriría, como anticipa el autor, que «*los objetos y relaciones de nuestro mundo práctico, al construir órdenes cada vez más interdependientes, eliminan la participación del sentimiento*» (Simmel, 1977: 540). ¿Qué sucede entonces si se elimina de la memoria su dimensión sentimental, su faceta constitutiva? ¿Se podría pensar en la posibilidad de una memoria oficial y otra que no lo fuera?

El caso de la transformación de la ex-ESMA en Espacio para la Memoria es un claro ejemplo de cómo el Estado decide, promueve, avala y ejecuta políticas de memoria. Dicho *Espacio* ha sido diseñado para ser «*centro de debate social, cultural y político y de transmisión de la memoria y la promoción de los derechos humanos*»⁵. Tanto su forma de gestión, administración y funcionamiento están previamente delineados y definidos por políticas específicas, orientadas según determinados fines (en este caso: transmitir la memoria, promover los derechos humanos...). Se trata de un lugar de memoria que, si bien aún no se promociona como atractivo turístico de la ciudad, sí es visita obligada para cualquier delegación oficial extranjera que arriba a Buenos Aires. Incluso posee una dirección propia en internet (dependiente de la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación), en la que se pueden solicitar visitas guiadas, realizar consultas, acercar propuestas.

Como ejemplo contrapuesto, podríamos pensar en lo que ocurrió, a partir de 2002, con la estación Avellaneda del ferrocarril Roca. Tras los asesinatos de Maximiliano Kosteki y Darío Santillán en dicho lugar, comenzaron a advertirse una serie de modificaciones paulatinas, hasta que los carteles que antes anunciaban «Estación Avellaneda» han sido reescritos y modificados por «Estación Darío y Maxi». Podríamos hipotetizar que así surge, ajeno a toda planificación y/o regulación estatal, un nuevo lugar de memoria. Sólo cuando se está en la estación, existe constancia del cambio de nombre, ya que en ninguna otra parte ha quedado oficializada la nueva nomenclatura. ¿Qué ocurriría si a alguien que desconoce el lugar o el contexto (un turista sería el ejemplo perfecto) se le sugiriera viajar el tren Roca y bajar en Avellaneda? A juzgar por los carteles, jamás podría advertir que la ahora estación «Darío y Maxi» es el sitio donde debe descender.

¿Una forma distinta de memoria? ¿Están ambas memorias igualmente atrapadas por los mecanismos objetivantes de la modernidad? ¿Se puede pensar que los diversos modos de memoria se correspondan con diversas posibilidades de verse afectados por la cosificación?

Si nos posicionamos desde la perspectiva de Luckács, habremos de observar que para el autor (de forma similar a lo que Weber describe como un *ethos* capitalista que se ha hecho hábito) todos los ámbitos de la vida se hallan cosificados, puesto que «*penetra en el curso del desarrollo del capitalismo la estructura cosificadora, cada vez más profundamente fatal y constitutivamente, en la conciencia de los hombres*» (Luckács, 1983: 101). Si la propia conciencia de los hombres es la que ya está reificada... ¿resulta posible escapar a esta cosificación, incluso cuando la conciencia misma se encuentra envuelta por una «*cáscara cósmica*»? (Luckács, 1983: 92).

El racionalismo moderno, para Luckács, tiene pretensiones de ser universal (si bien se mira, en este sentido, es también la pretensión del propio pensamiento de Marx, quien intuye que su

teoría puede ser aplicada en cualquier sociedad capitalista, y confía en la universalidad de sus categorías). Acaso esta demanda universalizadora de la razón sugiera la posibilidad de una dilución de las diferencias, de los conflictos, las disparidades. Algo similar sostiene Simmel cuando afirma que la tendencia a la conciliación «*surge de la indiferencia frente a las cuestiones fundamentales de la vida interior*» (Simmel, 1977: 541).

¿Podríamos imaginarnos la posibilidad de una memoria única, pulida de conflictos, limada de asperezas, ajena a las luchas de poder por sus múltiples (e infinitos) sentidos? El pensamiento único, como también supuso Marcuse, implica una «unidimensionalidad» (Marcuse, 1984) que esconde el conflicto, mengua la crítica, se torna funcional al sistema: «*la cultura, la política y la economía se unen en un sistema omnipresente que devora o rechaza todas las alternativas*» (Marcuse, 1984: 25). De esta forma, la unicidad de alternativas (en lo político, lo cultural, lo económico) «*gravita sobre las posibilidades de cambio social*» (op. cit: 43), reduce el poder emancipador de las sociedades, convierte en a-políticos a los individuos. Cuando «*el dinero equilibra uniformemente todas las diversidades de las cosas*» (Simmel, 1996: 252), ocurre que «*la sociedad entera está sometida (...) a un proceso económico unitario, de que el destino de todos los miembros de la sociedad está regido por leyes unitarias*» (Luckács, 1983: 99).

Según Luckács, el principio de racionalización (que se deriva de la división del trabajo, de la especialización, de la técnica) se basa en la calculabilidad: así, lo propiamente humano se presenta como «error» frente al funcionamiento racional de las máquinas. Lo irracional es dejado de lado y la modernidad (la ciencia, más particularmente) erige un sistema cerrado y a-problemático en el que todo elemento irracional que escape a la lógica del cálculo y la razón, es aislado, atomizado.

Esta forma de concebir la totalidad de lo social limita lo cognoscible a sólo aquello que se amolda a ciertos patrones lógico-rationales que son los de la ciencia moderna. Asimismo, «*el intento de eliminar todo lo irracional y de contenido se dirige ahora no ya sólo al objeto, sino también, y en creciente medida, al sujeto*» (Luckács, 1983: 140). Esta eliminación de lo irracional, tanto en el plano objetivo como en el subjetivo (que podría coincidir con la idea de «desmagificación del mundo» weberiana) conduce, fatalmente, a una sociedad cada vez más racionalmente calculadora, más cosificada. En este sentido, Luckács ve a este proceso como algo concluido, cristalizado, cerrado. De esta forma, amplía el círculo de la cosificación que Marx había previamente esbozado, y lo conduce hasta sus límites más remotos: la conciencia de los hombres, a la vez que se halla cosificada, también es, ella misma, cosificante.

Como contrapartida, el planteo de Simmel parece dejar la puerta abierta hacia otro tipo de alternativa. Según este autor, en la modernidad, caracterizada por una «*esencia exactamente medible, pesable y calculable*» (Simmel, 1977: 557) es posible, sin embargo, encontrar zonas de la experiencia humana aún no atrapadas por la objetivación. Como se anticipara, dichas zonas podrían hallarse en los terrenos del arte y la religión. La experiencia dentro del «duro cofre» weberiano tiene algunas vías de escape, ciertas grietas por donde se cuele «algo» que no está confinado aún al reino del cálculo y la razón. Estas grietas permiten, para Simmel, que se produzca «sociabilidad» entre los hombres, esto es: que se puedan establecer relaciones humanas sin que medie el cálculo, el dinero, los propósitos arreglados en torno a fines.

Para Simmel, la cosificación siempre es incompleta; nunca termina de plasmarse: esto se da, por caso, en la sociabilidad, en tanto «*no tiene una finalidad material*» (Simmel, 1996: 84), y remite a una forma estética o lúdica, cuyo fin es la propia relación en sí, el estar con otros. Siempre hay posibilidad, según el autor, de unir las partes, de alcanzar, de alguna forma, lo

absoluto (aquí se incluirían el arte, la religión y la vida, entendida como fluir constante), de trascender lo fragmentario de las formas cosificadas.

Si bien Luckács enfrenta explícitamente cierta postura de Simmel cuando critica a quienes «*separan las formas vacías aparienciales de su suelo natural capitalista, las independizan y las eternizan como tipo atemporal de posibilidades de relaciones humanas en general*» (Luckács, 1983: 103), podríamos aventurarnos a conjeturar que las visiones de ambos pensadores no están, por momentos, tan antagónicamente situadas. Es el propio Luckács quien afirma que «*todos los presupuestos económico-sociales de la génesis del capitalismo moderno actúan en ese sentido: en el sentido de poner relaciones racionalmente cosificadas en el lugar de las situaciones espontáneas que muestran sin rebozo las verdaderas relaciones humanas*» (Luckács, 1983: 99).

Así, podría suponerse que también el autor sospecha, presente, anhela la existencia de «verdaderas relaciones humanas». Si es que existen unas relaciones cosificadas, queda aún la posibilidad de que aparezcan algunas otras «verdaderas», entabladas desde otro ámbito. ¿Por qué no pensar en algo similar a lo que ocurriría con la sociabilidad? ¿Cómo serían, pues, unas «verdaderas» relaciones entre los hombres? ¿Es que existe, entonces, la posibilidad de escapar a la conciencia cosificada y cosificante? ¿A qué podría remitir esa «*esencia humana del hombre*» (Luckács, 1983: 107) que ha quedado presa de los mecanismos reificantes del capitalismo, de la división del trabajo, de la técnica moderna?

Todo lo expuesto hasta el momento puede resultar motivador de ciertos interrogantes a la hora de pensar la relación entre políticas de memoria y turismo. En primer lugar, por ejemplo, partiendo de retomar la dicotomía planteada por Marx entre intereses particulares y Estado. Desde luego que cualquier intento por utilizar el mismo esquema propuesto por Marx para analizar una coyuntura actual, específica y contingente, puede traer aparejado más de un inconveniente. Sin embargo, el planteo teórico no pierde por ello su validez.

Desde Marx se hace imposible pensar la política (las políticas) sin considerar los intereses de clase a los que responde. Por lo tanto, no resulta vano preguntarse qué ocurre en el caso de las políticas de memoria y los diversos intereses (partidarios, de clase, estatales...) que intervienen en su diseño y posterior implementación. ¿Qué fines persiguen, qué propósitos las hacen posibles? ¿Cómo se corresponden estos lineamientos con los diversos intereses puestos en juego? ¿Quiénes se ven favorecidos con la implementación de tal o cual resolución? ¿Cuál es el lugar que, en su elaboración y puesta en marcha, se le otorga al disenso, la confrontación, la pugna por la institución de sentidos?

Las políticas de memoria, en este sentido (y paradójicamente), pueden ser percibidas como separadas de la memoria a la que refieren. ¿Es que la política vacía de contenido a la memoria? El caso del Espacio para la Memoria puede resultar significativo: ¿qué resignificaciones surgen con la transformación de la ex-ESMA en Espacio para la Memoria? ¿Qué nuevos sentidos suscita el emplazamiento de dicho Espacio en el mismo lugar donde funcionó el centro clandestino de detención? ¿Cómo opera, en el presente, la memoria oficializada, encerrada en el nuevo *Espacio*? ¿De qué forma(s) se apropia el conjunto de la sociedad de este nuevo lugar de memoria? Desde la perspectiva de Simmel, podría argumentarse que «*igual que con el Estado sucede con todas las construcciones del espíritu objetivo, que (...) aparecen ante nosotros como meros mecanismos, a los que falta el espíritu*» (Simmel, 1977: 587).

Algo distinto, como vimos, puede evidenciarse en el caso de la nueva estación «Darío y Maxi», donde el Estado no ha promovido su creación / transformación, sino que este nuevo

lugar de memoria ha surgido y se ha consolidado con el correr de los años.⁶ ¿De qué tipo de memoria estaríamos hablando en este caso? ¿Tiene este nuevo lugar una finalidad material explícita, un propósito establecido y regulado?

Desde el momento en que la memoria social se convierte en mercancía «turística» para ser ofrecida, intercambiada y vendida al mercado, cualquier análisis que intente dar cuenta de la relación entre turismo y políticas de memoria, debe tener como punto de partida esta consideración, que no atañe únicamente a la memoria, sino que, como hemos visto, impregna todas las facetas de la vida capitalista, en la que las mercancías (y el dinero como principal de todas ellas) adquieren una relevancia de envergadura, se ubican en el centro del análisis, y es imposible pensar cualquier fenómeno moderno que se halle exento de estar atravesado por la lógica mercantil.

¿Es posible pensar en la posibilidad de políticas de memoria que se hallen ajenas a la cosificación? Si pensáramos, de la mano de Luckács, que «*las modernas costumbres de pensamiento [se hallan] ya cosificadas bajo la influencia de la forma dominante de la mercancía*» (Luckács, 1983: 90), esto es, que la propia conciencia de los hombres es, a la vez, cosificada y cosificante, se hace difícil responder a la anterior pregunta de forma afirmativa. Unas políticas de memoria que también fueran cosificadas y cosificantes no dejarían lugar para la alternativa; se verían atrapadas por una suerte de mecanismo impersonal del que no se conoce ni la entrada ni la salida.

Cuando, por el contrario, abordamos el interrogante desde el pensamiento de Simmel, quizás hallamos una respuesta distinta. ¿Por qué no pensar que la memoria social, que es del orden de lo disruptivo, lo afectivo, lo espontáneo, pueda acaso ser remotamente relacionada con la idea de totalidad que Simmel encuentra en el arte, en la vida, en la religión? ¿Debe necesariamente tener una finalidad la memoria? Si pudiéramos imaginar alguna forma de memoria social que irrumpiera por los márgenes de la máquina racionalizadora, que se rigiera bajo unos parámetros que no fueran los del cálculo y la certeza, quizás convendría ubicarla, acaso, dentro del ámbito de lo irracional, de lo afectivo, de lo que no necesita de los mecanismos científicos para justificarse.

Este componente irracional, que no se amolda a los patrones lógico-matemáticos propios del funcionamiento mercantil, tal vez sea su punto de fuga. ¿Podemos aventurar la posibilidad de ubicar a la memoria social en un plano similar al de otros fenómenos descriptos por Simmel, tales como el de la sociabilidad, donde lo material queda excluido? ¿Podríamos entonces pensar en una memoria social autónoma, más unida al concepto de totalidad, de absoluto, de vida?

Si memoria y vida van de la mano, si las hacemos entrar dentro de un mismo ámbito, debemos pensar en políticas de memoria que estén, ellas también, orientadas hacia una ética de la vida (Escolar y Palacios, 2008). Sin aliento de vida no hay pasado en el presente, no hay pasado que permanezca vivo. Nietzsche nos lo advirtió: «*el arte se da a la fuga en el instante en que cubrís vuestros actos con el tapiz de la Historia.*»

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ESCOLAR, Cora y PALACIOS, Cecilia (2008). «Memoria y Vida. Algunas reflexiones epistemológicas sobre la 'gestión' de la memoria» en *Revista Electrónica Polis. Investigación y análisis sociopolítico y psicosocial*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Itzapalapa. División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Sociología, México. (Enviado para su publicación)

- LÖWITH , KARL (2006). *Max Weber y Karl Marx*, Gedisa, Barcelona.
- LUCKÁCS, GEORG (1983). «El fenómeno de la cosificación» en *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México.
- MARCUSE, HERBERT (1984). *El hombre unidimensional*, Ediciones Orbis, Buenos Aires.
- MARX, KARL (2006). *Los debates de la dieta renana*, Gedisa, Barcelona.
- MARX, KARL (1999). «La mercancía» en *El capital. Crítica de la economía política. T. I*, FCE, México.
- MILÁ, NATALIA (2006). «Las relaciones intelectuales entre Karl Marx y Georg Simmel: un diálogo sobre la naturaleza humana y la teoría del valor» en *En torno a Georg Simmel*. México, *Acta sociológica* N° 37, Universidad Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Centro de Estudios Sociológicos.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (2006). *Segunda Consideración Intempestiva*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- NORA, PIERRE; «No hay que confundir memoria con historia» en *Diario La Nación*, 15/03/2006.
- NORA, PIERRE (Ed.) (1992). *Les lieux de mémoire*. Varios tomos, Gallimard, París.
- NORA, PIERRE (1998). «La aventura de *Les lieux de mémoire*» en Cuesta Bustillo, Josefina (ed.) *Memoria e Historia*, Marcial Pons, Madrid.
- RABOTNIKOF, NORA (2007). «Memoria y Política: el juego del tiempo en las transiciones». Ponencia presentada en el *Seminario de Estudios Avanzados*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM/Fundación Friedrich Ebert «Izquierda, sociedad y democracia. ¿Hay un futuro democrático para América Latina?»
- SIMMEL, GEORGE (1996). *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Península, Barcelona.
- SIMMEL, GEORGE (1977). «El estilo de vida» en *Filosofía del dinero*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- WEBER, MAX (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Prometeo, Buenos Aires.

NOTAS

-I- Los lugares de memoria refieren a «topos» o núcleos que condensan diferentes representaciones sobre la memoria; es decir, «una realidad completamente simbólica» (Nora, 1998: 19). Por ende, su estudio y análisis supone la tarea de «desentrañar su verdad simbólica más allá de su realidad histórica» (idem). De esta forma, podemos considerar como «lugares de memoria» tanto a monumentos, edificios o memoriales, como a emblemas, aniversarios, divisas... En pa-

labras del propio Nora: «la gama de objetos posibles es, de hecho, infinita» (op. cit: 20).

-2- Entendidas no sólo como formas de gestionar o lidiar con el pasado, sino también como «narrativas más generales que ofrecen interpretaciones globales sobre ese pasado dentro de ciertos marcos institucionales» (Rabotnikoff, 2007: 14).

-3- Debemos aclarar, asimismo, que esta relación social presupone, desde luego, «hacer forzosamente abstracción de su desigualdad real, reducirlos al carácter común a todos ellos como desgaste de fuerza humana de trabajo, como trabajo humano abstracto» (Marx, 1999: 39).

-4- «El sentido del arte consiste en configurar una totalidad autónoma, un microcosmos que no precisa nada del mundo exterior a partir de un fragmento casual de la realidad que, por razón de su falta de autonomía, se encuentra unida con ésta por mil hilos» (Simmel, 1977: 626).

-5- <http://www.derhuman.jus.gov.ar/espacioparalamemoria>

-6- No perdemos de vista que el cambio de nombre de la estación se ha visto alentado y favorecido no sólo por sujetos particulares, sino por organizaciones de la sociedad civil, principalmente por el MTD Aníbal Verón.