

# SEGUIREMOS HASTA EL FIN: LA (IN) MUDABLE ESENCIA DEL PATRIMONIO\*

**Luis Gerardo Franco**

*Universidad Nacional de Catamarca.*

*Doctorado en Ciencias Humanas*

## Resumen

La emergencia de sentidos “otros” sobre prácticas culturales que involucran objetos y manifestaciones culturales del tipo que llamaríamos inmaterial, se enfrenta ante la imposibilidad de su legitimación debido a que la lógica de lo patrimonial los convierte en una expresión de la mirada (mismidad) de quien los reconoce. A pesar de lo mudable que resulta ser la concepción del patrimonio, como lo puede ser cualquier construcción discursiva, se plantea que aquél se ha tornado inmutable debido a las estrategias implementadas por las instituciones encargadas de materializar el ideal de un patrimonio nacional compartido y aún homogéneo. En este proceso no ha importado la historización del patrimonio como una construcción de un grupo de interés particular orientado a instalar el

## Abstract

The raising of other meanings about cultural practices that are constituted by objects and intangible manifestations, are faced to the impossibility of its legitimation because the logic of the patrimony transforms these meanings in an expression of the point of view of whose is able to see it. Despite the mutability of patrimony as a political category, I argue that this category, currently, has become immutable as a project of a lot of institutions that works to establish a specify sense to the material heritage. In this process there is not a concern about the way through an interest group fixed some meanings, specifically the meanings that are inside the laws and museums that put as starting point: doesn't care that the king is nude, we will keep the idea with the fictions that

Recibido: 19 de junio de 2011

Aceptado: 30 de julio de 2011

---

\* Este texto hace parte de una reflexión llevada a cabo dentro del marco de la línea de investigación: Arqueología, materialidades y comunidades indígenas que vengo desarrollando desde el 2009.

ideal de ser moderno, el que se reinscribe en las leyes y en los museos con un sutil mensaje: no importa que el rey este desnudo, seguiremos hasta el fin con (la ficción de) el traje que le hemos puesto. En este sentido, este texto intenta discutir sobre la (in) posibilidad, en el estado de cosas actual, de la construcción y posterior legitimación de otros sentidos patrimoniales.

**Palabras clave:** Patrimonio, (in)mudable, intercultural.

supposed that king has the best dress he can. By using this ideas this paper wants to discuss the im-possibilities of other meanings to patrimony as a political category.

**Keywords:** Patrimony, (in)mutability, interculturality.

“E l problema del pueblo es que no tenemos patrimonio, no tenemos una historia”. En esta frase, pronunciada por una mujer del municipio de Piendamó<sup>1</sup>, se encuentra implícita la relación entre patrimonio e historia; relación tal que posibilita articular determinadas manifestaciones artísticas de una cultura (lo inmaterial) o determinados objetos o estructuras (lo material) con la narración, identificación, de un colectivo particular. Al caminar por la calle principal de Piendamó uno se encuentra con la antigua estación y la bodega del ferrocarril. Es una estructura que se impone y que no pasa desapercibida. Durante la mayor parte de mi vida vi como cambiaban, y se mantenían, los usos dados a la estación. Primero, obviamente, el ferrocarril, el comercio después, el abandono luego, lugar de vivienda y juegos, y ahora, en una parte de ella, lugar de oficinas de la Secretaría de Cultura del Municipio, y en otra, lugar de realización de prácticas artísticas. Sin embargo, la movilidad, el paso de personas y de vehículos mantiene el sentido con que fue creada. En pocas palabras, esta estructura se ha transformado debido a intervenciones humanas, pero aún nos recuerda el sentido con que fue construida.

Volviendo a la frase pronunciada por aquella mujer, lo que ésta no sabía (y que de hecho yo sólo supe hasta hace poco) era que la estación del ferrocarril se encontraba dentro de la lista de patrimonio nacional declarada por el Ministerio de Cultura de Colombia, y que por tanto estaba sujeta a toda la jurisdicción que sobre el patrimonio se ha establecido. Entonces, al parecer, el pueblo sí tenía patrimonio. La cuestión era que no lo sabíamos; y, ¿por qué no lo sabíamos? Por simple que pueda parecer la respuesta, se debe a que tal estructura no había sido *nombrada* en el imaginario de este Municipio como parte del patrimonio nacional y municipal. Algo similar sucede en algunos casos cuando un campesino fortuita o intencionalmente, encuentra lo que denominamos una huaca, o bien, puede ser que la huaca lo encuentra a él si pensamos en los agenciamientos no humanos.

Tal encuentro se ubica, está localizado, en una red de relaciones de sentido distintas a aquellas que conciben dicho encuentro como un atentado al

1. Ubicado en el departamento del Cauca, Colombia.

patrimonio nacional. Las dos situaciones, brevemente descritas, no están dentro del nombre de la ley y por tanto pueden ser juzgadas como transgresiones a ésta, sea o no, por su ignorancia. Así, nos ubicamos entre la ley y lo que hay más allá de sus márgenes, las cuales ante la intención totalizadora de aquella deben ser incorporadas. Así mismo, el patrimonio como expresión de la ley no acepta un afuera. Esta última afirmación nos introduce en la discusión acerca de, si en la práctica, el patrimonio es una construcción social o si es algo que se construye en determinados círculos institucionales para luego ser ofrecido como una expresión de la voluntad general de los integrantes de una comunidad.

En el siglo XIV, el nominalismo de Guillermo de Ockham sostenía que la realidad sólo existe en términos particulares y que la existencia de algo dentro de esta realidad está supeditada a su inscripción dentro de la experiencia particular de una persona. De ahí que se haya pensado que las cosas existen en tanto se pueden nombrar. Es claro que la estación del ferrocarril no existía como patrimonio para aquella mujer, así como para la mayoría de los habitantes de Piendamó; es evidente que existía como una estructura física en donde se habían desarrollado determinados tipos de prácticas sociales y económicas. De esta manera, se puede pensar al patrimonio como una abstracción demasiado general, puesto que es un concepto (occidental) que busca captar -esencialmente- aspectos del mundo fenomenológico de grupos particulares (incluidos los no occidentales) y configurarlos dentro de una red de sentido. Debido al proceso de captación que ejerce es aparato estatal, se delinean los contornos de una situación en la cual el patrimonio no es una preocupación de todas las personas que participan en el mundo social, sino solamente de algunas minorías que lo configuran y lo direccionan desde unos lugares de enunciación específicos y desde los cuales lo emanan al resto de la sociedad. Lo anterior, no desconoce los actuales procesos en que diversos grupos sociales se involucran en la configuración, direccionamiento y gestión del patrimonio. Lo que se pretende resaltar es que los contextos donde se enmarcan estos procesos obedecen a las configuraciones de sentido que los preexisten, y a partir de los cuales se fomentan las construcciones sociales del patrimonio. Tales contextos ya han sido dibujados con anterioridad a partir de una lógica (occidental capitalista) que ve en lo patrimonializable una posibilidad de fijar sentidos culturales y mercantiles.

La emergencia de sentidos “otros” sobre prácticas culturales que involucran objetos y manifestaciones culturales del tipo que llamaríamos inmaterial, se enfrentan ante la imposibilidad de su legitimación debido a que la lógica de lo patrimonial los convierte en una expresión de la mirada (mismidad) de quien los reconoce. En este sentido, es importante encontrar caminos que permitan salir de un solipsismo estatal.

## LA CONSTRUCCIÓN DEL PATRIMONIO Y EL PATRIMONIO EN CONSTRUCCIÓN

Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas, que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas.

Fredrich Nietzsche ([1873]1998:5)

El patrimonio no es, ni ha sido, algo eterno. Como muchas otras categorías occidentales que denominan un orden de cosas, aparece, por lo menos en su concepción moderna, con el surgimiento de los estados-nación en la Europa del siglo XVIII. “Ningún gobierno gobierna sin patrimonio” sentencia Menezes (2008) para señalar la relación entre el patrimonio y el naciente nacionalismo de los países europeos. Así, la idea de patrimonio esta íntimamente relacionada con la idea de nación y de pertenencia a la misma. La nación, como comunidad imaginada, establece unos vínculos de pertenencia entre las personas y un territorio específico. Para establecer estos lazos de cohesión del sentimiento de comunidad se recurre a diversas estrategias entre las cuales se encontraba la construcción de una base, un pasado, sobre el cual sustentar todo el andamiaje que se proyectaría al futuro. A pesar de lo sobreentendido que pueda estar, ésta manera de concebir la nación obedece a un rechazo a las concepciones que ven el surgimiento de identidades nacionales como el producto de condiciones ontológicas de los seres humanos. El relato nacionalista se condensó en un sentimiento de un “nosotros” con una profundidad histórica, una memoria oficial nacional, que otorgaba el poder de establecer criterios de pertenencia y de exclusión. La construcción del patrimonio fue uno de los dispositivos que permitió realizar tal condensación del sentido buscado por las elites que lideraban los proyectos nacionales. García Canclini ha dicho que los modernizadores:

“...para legitimar su hegemonía necesitan persuadir a sus destinatarios que -al mismo tiempo que renuevan la sociedad- prolongan tradiciones compartidas. Puesto que pretenden abarcar a todos los sectores, los proyectos modernos se apropian de los bienes históricos y las tradiciones populares” (García 1989: 149).

Con esta acción, los diferentes proyectos modernos arrojaron un manto ideológico que consistió en difundir un ideal de la nación narrado a partir de la institucionalización de los referentes materiales del pasado. El pasado común, la patrimonialización homogénea, fue sólo una de las acciones para narrar el ideal de nación, y es a este aspecto al que por intereses de este escrito nos dedicamos.

Actualmente, los procesos en los que se involucra la categoría de “patrimonio” obedecen a una dinámica de ida y vuelta. Es decir, las definiciones y las políticas respecto a él son construidas desde organismos públicos o privados (el Estado a nivel nacional y la UNESCO a nivel internacional serían los organismos más representativos), que dinamizan diferentes dispositivos (académicos, políticos, culturales, entre otros) para configurar una dinámica inicial, la ida, que denomino: la construcción de “patrimonio”. La vuelta es un proceso, quizás más complejo, puesto que implica la recepción y la aceptación de las definiciones provenientes de los procesos de construcción del “patrimonio”. A su vez implica un proceso que integra, en algunos casos, especificidades locales y que pone al “patrimonio”, ya definido, en escena. De ahí que muchas de las propuestas por patrimonializar algún “bien” provengan desde grupos locales, los cuales atienden a políticas institucionales específicas. Aquí podemos empezar a vislumbrar la (in) posibilidad de “otros” sentidos patrimoniales, en tanto que cualquier proceso de “patrimonialización” siempre debe hablar la lengua del poder<sup>2</sup>. Es decir, que un proceso de “patrimonialización” no tiene la posibilidad de sobrevivir si no se adecua a la lógica jurídica, administrativa y política del Estado nacional o de las normas de organismos internacionales. Esto queda más explícito cuando vemos algunos de los procesos de comunidades indígenas donde ni siquiera existe la noción de patrimonio como se

2. Esto puede entenderse a partir de lo que Žižek (2004b) ha señalado en relación a la actitud tolerante liberal de hoy hacia Otros. Uno de los componentes de esta actitud es el respeto de la Otridad, pero a su vez, tal actitud también se compone de un “miedo obsesivo al acoso, a la intrusión - para abreviar, el Otro está bien en la medida en que su presencia no sea intrusa, en la medida en que el Otro no sea realmente Otro”.

concibe en occidente, y en los cuales, para que se reconozca en cierta medida algún valor patrimonial a lo que tales comunidades denominan como propio, sean objetos o costumbres, ha sido necesario encasillarlos dentro de marcos normativos definidos por el Estado.

## **EL PATRIMONIO COMO FICCIÓN NOSTÁLGICA DE LO QUE QUISIMOS SER**

...en tal caso abandonémosle al olvido,  
pues no vale la pena esforzarse en recordar  
un pasado imposible de convertir en presente.  
(Kierkegaard [1843] 2008:45)

La nostalgia es un sentimiento que evoca recuerdos de situaciones vividas, de cosas o personas que hemos perdido y/o que hoy están ausentes. Usualmente está asociada con el pasado, de ahí ese recuerdo nostálgico de que todo pasado fue mejor. Se suele asociar a la ausencia del lugar de origen. Hodge (2009: 492) trae en su artículo una definición de nostalgia del diccionario de Oxford, expresada como un anhelo sentimental por la memoria de un periodo del pasado, especialmente en la vida de un individuo, y también un sentimiento imaginado o evocado sobre un periodo pasado. Con esta definición se liga la nostalgia no solamente al lugar sino que se la liga también al tiempo. Por tal razón, este sentimiento puede emerger tanto por aquella tierra dejada hace mucho tiempo como por aquellos tiempos que muchas veces saben recordar los ancianos como épocas mejores. Sin embargo, la temporalidad con que normalmente suele asociarse a este sentimiento, el pasado, puede difuminarse en otras temporalidades.

Pero Hodge (2009) nos brinda una idea bastante provocadora al decirnos que la nostalgia también se puede concebir como “el anhelo de un ideal inalcanzable de un futuro-pasado, un pasado el cual sólo tiene una realidad ideológica”. En este orden de ideas, no es tan difícil imaginar sentir nostalgia por alguien o por algo que no ha llegado aún. Es así, como podemos encontrar pistas para que tal nostalgia por un futuro sea cierta. Dado que la nostalgia es la sublimación en la indeterminación de un anhelo, como un amar sin ser amado, se hace evidente la existencia de un echar de menos lo que no somos.



Echar de menos lo que no somos, pero quizás podamos llegar a ser. Podemos echar de menos algo que nos falta, pero esa falta no se ubica solamente en el pasado, puede estar en el futuro. Sin duda, la nostalgia nos remite a una falta, sea ésta remitida al pasado o al futuro. Debido a esto, se puede pensar en los transcurso de los países latinoamericanos con procesos de modernización como marcados por la nostalgia. La nostalgia sería entonces la búsqueda de algo que se nos ha perdido o que no hemos alcanzado.

En el arte latinoamericano, Jorge Alberto Manrique (1991: 11), destacó dos tendencias que recorrieron América Latina: una, en la década de los años veinte del siglo pasado que sintetizó de la siguiente manera: “se trataba de ser *nosotros mismos* y simultáneamente *modernos*”. Lo anterior se basaba en movimientos artísticos como el muralismo mexicano y la antropofagia brasilera que buscaban alguna clase de continuidad con un pasado nacional anclado en las experiencias indígenas. La otra tendencia, entre los años 1950 y 1960, la sintetizaría de la siguiente forma: “Ahora se trataba de ser *modernos* y quizá *nosotros mismos*”. Esta sentencia estaba relacionada con movimientos artísticos como el geométrico, el arte abstracto y el constructivismo. Posteriormente, Manrique (1991: 12) mencionaría que: “En los 20 y en los 50-60 se trataba de modernidad. Pero en uno se antepone la validez de lo propio, y en el otro la premura de modernidad se imponía a modo de disminuir, por lo menos aparentemente, la preocupación de identidad”.

Con lo anterior se puede pensar en una nostalgia del pasado, en la década de los años veinte, cuando “se trataba de ser modernos y simultáneamente nosotros mismos”, relacionada con el indigenismo que recorrió las artes de los países latinoamericanos por esos años. Asimismo, se podría relacionar con la década de los sesenta, y la nostalgia por el futuro cuando “se trataba de ser modernos y quizá nosotros mismos”, debido a que los ojos miraron al futuro, a Europa.

En Latinoamérica, García Canclini (1989) nos menciona que la tesis más difundida sobre el debate de la modernidad en América Latina corresponde a aquella que señala que hemos vivido un proceso de modernización deficiente y, por tanto, la modernidad es un proyecto inacabado en nuestros países. Esta tesis no es lo suficientemente justa con Latinoamérica según Canclini (1989: 68); el error de este tipo de interpretaciones surge de me-



dir nuestra modernidad con imágenes optimizadas de cómo sucedió ese proceso en los países centrales. En este punto, es donde podemos ubicar la nostalgia referida al futuro. Las elites latinoamericanas al desear la modernidad europea (aquella etapa histórica que incluía una modernización como proceso socioeconómico y los modernismos, proyectos culturales que renuevan las prácticas simbólicas) incurrían en un sentimiento nostálgico que les hacía desear que esos procesos se trasladaran a sus territorios. Es una *nostalgia del futuro* pues desde una perspectiva evolucionista, tan de moda en esos tiempos, la modernidad europea se encontraba en un estadio más adelantado al cual los países latinoamericanos apenas estaban deseando llegar.

## EL REY ESTA DESNUDO

-Muy bien, estoy a punto -dijo el Emperador-. ¿Verdad que me sienta bien? - y volvióse una vez más de cara al espejo, para que todos creyeran que veía el vestido.

Los ayudas de cámara encargados de sostener la cola bajaron las manos al suelo como para levantarla, y avanzaron con ademán de sostener algo en el aire; por nada del mundo hubieran confesado que no veían nada. Y de este modo echó a andar, el Emperador bajo el magnífico palio, mientras el gentío, desde la calle y las ventanas, decía:

-¡Qué preciosos son los vestidos nuevos del Emperador! ¡Qué magnífica cola! ¡Qué hermoso es todo!

Nadie permitía que los demás se diesen cuenta de que nada veía, para no ser tenido por incapaz en su cargo o por estúpido. Ningún traje del Monarca había tenido tanto éxito como aquél.

-¡Pero si no lleva nada! -exclamó de pronto un niño.

-¡Dios bendito, escuchen la voz de la inocencia! -dijo su padre; y todo el mundo se fue repitiendo al oído lo que acababa de decir el pequeño.

-¡No lleva nada; es un chiquillo el que dice que no lleva nada!

-¡Pero si no lleva nada! -gritó, al fin, el pueblo entero.

Aquello inquietó al Emperador, pues barruntaba que el pueblo tenía razón; mas pensó: «Hay que aguantar hasta el fin». Y siguió más altivo que antes; y los ayudas de cámara continuaron sosteniendo la inexistente cola<sup>3</sup>.

A pesar de lo mudable que resulta ser la concepción del patrimonio, como lo puede ser cualquier construcción discursiva, éste se ha tornado inmudable debido a las estrategias implementadas por las instituciones encargadas de materializar el ideal de un patrimonio nacional compartido y aún homogéneo. En este proceso no ha importado la historización del patrimonio como una construcción de un grupo de interés particular orientado a instalar el ideal de ser moderno, el cual se reinscribe en las leyes y en los museos con un sutil mensaje: no importa que el rey este desnudo, seguiremos hasta el fin con (la ficción de) el traje que le hemos puesto. Veamos esto más en detalle.

1991, un año muy recordado por la elaboración de la nueva Constitución colombiana. En el papel, la idea de una nación homogénea y de una identidad nacional monolítica fue reemplazada por un país pluriétnico y multicultural. Obviando todos los procesos políticos y sociales que estuvieron involucrados en este proceso, se puede señalar una cuestión particular que lo engloba. A saber, la nación moderna construyó un relato que totalizo la esfera de lo social. En el pensamiento occidental, el pensamiento metafísico, lo contenido en la esfera se corresponde con el Ser o en menor medida con la potencialidad de Ser. Aquí se ilustra que aunque indígenas y afrodescendientes se encontraban dentro de esta esfera, pero en los márgenes, estaban como potencialidades de convertirse a la categoría de ciudadano liberal (el Ser), promulgado y necesitado por la nación moderna.

En este aspecto, se puede mencionar que el discurso del Ser en el pensamiento occidental ha sido instrumento para la instauración e implementación de la colonialidad en los países colonizados. El efecto de totalización, efecto de cierre, hace parte de una supuesta captación completa del sentido de la vida social. Sin embargo, las últimas tres décadas han demostrado que aquel efecto consistía en una ilusión puesto que no hubo, ni hay, un cierre completo del sentido, ya que siempre hay algo que se escapa, hay un

3. Hans Christian Andersen: El traje nuevo del emperador. Disponible en línea: <http://pacomova.eresmas.net/andersen/trajenue.htm>

exceso propio de lo social y de lo simbólico que no puede ser totalizado (Grosso 2009). La lucha de grupos humanos subordinados, por un lado, y la lógica capitalista, por el otro, contribuyeron al derrocamiento de esa totalización. Lo complejo en este proceso se advierte cuando en el rechazo de la nación moderna, homogénea, se encuentran actores antagónicos (grupos subordinados luchando por un cambio en el sistema y el capital). En ese momento empieza una nueva batalla para aquellos grupos pues deben empezar a desmarcarse de la lógica contemporánea del capital para no terminar siendo anexados y convertirse en excusas funcionales a éste.

No obstante, la reconfiguración social del Estado-nación denominada multiculturalismo, la cual Colombia adopta a partir de 1991, trae a colación algunos aspectos de interés para pensar el patrimonio. Debido a la reconfiguración de los mercados laborales, la creación de nuevos mercados de capital, el surgimiento de nuevas subjetividades, y el desdibujamiento de las fronteras, políticas y académicas, aquellas maquinas sobrecodificadoras (Deleuze y Guattari 2004), como el Estado particularmente, sufren un debilitamiento en el control sobre la reproducción de la vida social y sobre la orientación de los colectivos sociales que se agrupan en un territorio. Si bien, no se debe pensar que el Estado en estos tiempos es inoperante, si debemos tener en cuenta que ahora se encuentra en nuevos tipos de relación con un capitalismo que ha devenido más totalizador, más exacerbado y expansivo que ayer, con más poder y con un campo de acción mucho más amplio, hasta el punto de que Žižek (2004a: 15) nos llega a decir que “más que nunca, el capital es el “universal concreto” de nuestra época histórica”.

Esto significa que, aunque se trate de una forma particular, (el capital) en el mundo occidental sobredetermina todas las formaciones alternativas, así como todos los estratos no económicos de la vida social. En este mismo sentido, Harvey (2004: 376) apunta que precisamente porque el capitalismo es expansivo e imperialista, cada vez más áreas de la vida cultural se incluyen en la lógica de circulación del capital y del dinero.

En algún momento pensé que la forma multicultural del Estado-nación en Colombia había sido el final de muchos de los problemas sociales del país, por lo menos en lo concerniente a las minorías étnicas. En esos momentos comenzaba mis estudios de antropología, pero no dejaban de sucederse las noticias sobre el desplazamiento forzado de territorios, los asesinatos, y



demás violaciones contra las diversas comunidades étnicas. Al parecer la cuestión no cambiaba tanto como lo pensaba.

Žižek (1998), trabajando sobre la cuestión del Uno en la filosofía hegeliana, ha señalado algo que puede dar luces para comprender la nación homogénea en su reconfiguración en nación multicultural. En el curso del proceso dialectico, nos dice Žižek (1998:96) que la diferencia no es “dejada atrás”, sino que su existencia misma se cancela retroactivamente. La existencia real corresponde al Uno (la Nación) mientras que las diferencias son ficticias. No obstante, el proceso dialectico hegeliano posee una característica circular en la cual las cosas *se convierten* en lo que *siempre-ya eran*. Con esta última situación (las cosas se convierten en lo que siempre-ya eran) podemos introducir el tema de la nación multicultural. Puesto que: “la proposición –una cosa se convierte en lo que siempre-ya ha sido significa por lo tanto en el curso del proceso dialectico, una cosa alcanza su verdad mediante la superación de su ser inmediato-: un paso hacia la verdad implica por definición una pérdida de ser” (1998:96). Por tanto, aquello que se podría pensar como obstáculo para el proyecto nación no lo es tal si se considera, en esta lógica, que las condiciones de imposibilidad (la diferencia desbordada) de cualquier entidad resultan, en un proceso de inversión, en las condiciones de posibilidad de la realización de su ser.

“La “inversión” clave del proceso dialectico se produce cuando reconocemos en lo que al principio aparecía como una “condición de imposibilidad” (como un obstáculo para nuestra plena identidad, para la realización de nuestro potencial) la *condición de posibilidad* de nuestra consistencia ontológica” (Žižek 1998:100. *Cursivas en el original*).

Aquí, la inmutable esencia del patrimonio se relaciona con el hecho de que a pesar de la reconfiguración multicultural de la nación (la cosa), al patrimonio y en últimas a la nación, se le garantiza su estatuto ontológico. Las concepciones de patrimonio y de nación, a pesar de que el espejo les refleja lo “otro”, de la diferencia, continúan identificándose con el discurso de *lo mismo*, y todo lo traducen a ese discurso. El multiculturalismo garantiza entonces este estatuto ontológico de las dos concepciones en cuestión,

pues el problema de la diferencia ha sido superado quedando nada más que su administración. En él (el multiculturalismo), las diferencias son superadas en cuanto son remitidas y/o articuladas a otra totalidad. En este orden de ideas, es oportuno el análisis que Žižek (1991:110) hace del concepto de superación en Derrida, donde menciona que “un elemento es “superado” (y este término implica que lo superado ha sido también suprimido y conservado) cuando es remarcado por un nuevo marco, incluido en una nueva red simbólica, “elevado” en su elemento”. En este sentido, la lógica de la remarca consiste en remarcar una marca para así abrir y sostener el lugar de su inscripción. Con lo cual garantiza el espacio para la inscripción de otras marcas (las alteridades particulares) sin alterar su consistencia ontológica. Así:

“La cosa sigue siendo exactamente la misma que antes, pero de pronto su significado cambia por completo”; sigue siendo la misma como marca, pero es remarcada de un modo diferente. En este sentido, la inversión dialéctica sigue siempre la lógica de la remarca: la cosa en sí en su inmediatez no cambia; lo que cambia es la modalidad de su inscripción en la red simbólica” (Žižek 1991:110).

Así, la desnudez del rey, usada como metáfora de la desnudez del Estado nación homogéneo, y por ende, de un patrimonio homogéneo y esencial, no se traduce en un cambio en el contenido de la forma sino simplemente en una rearticulación a una red simbólica, la cual, para continuar su hegemonía en el orden social necesita reinscribirse como parte de una red simbólica diferente que ha agregado para su beneficio lo que antes era su punto de cancelación. De tal manera que otro manto ideológico ha sido tendido sobre nosotros.

“Es como si en el capitalismo tardío “las palabras no contaran”, ya no comprometieran: parecen perder cada vez más su poder performativo: todo lo que se dice se ahoga en la indiferencia general; el emperador está desnudo y los medios anuncian este hecho, y sin embargo, a nadie parece importarle realmente, es decir, la gente continua actuando como si el emperador no estuviera desnudo... (Žižek 1991: 27).

## PATRIMONIO E IDEOLOGÍA

El patrimonio material como es exhibido, a pesar de los cambios históricos que hemos vivido en los últimos años, ejerce plenamente esa acción ideológica, pues su apariencia esencial, naturalizada, encubre la proyección simbólica que se deposita en él para sustentar un imaginario de un estado de cosas específico. Es decir, las ideologías hacen que nos olvidemos de que el interés es particular y que creamos que es general. Hacen parte de un gesto totalizador, el cual busca convertir la experiencia común en la experiencia de todas las personas. En este texto, ideología no se concibe como una falsa conciencia sino como elemento que cohesiona una red intersubjetiva determinada pero que, sin embargo, no escapa al carácter de discurso de dominación de unos sobre otros.

En relación al patrimonio, García Canclini hace dos décadas apuntó de forma bastante lucida que:

Precisamente porque el debate sobre el patrimonio cultural se presenta como ajeno a los debates sobre la modernidad constituye el recurso menos sospechoso para garantizar la complicidad social. Ese conjunto de bienes y prácticas que nos identifican como nación o como pueblo es apreciado como un don, algo que recibimos del pasado con tal prestigio simbólico que no cabe discutirlo. Las únicas operaciones posibles –preservarlo, restaurarlo, difundirlo– son la base más secreta de la simulación social que nos mantiene juntos (García 1989: 150).

Es importante resaltar, que aquellas operaciones posibles respecto al patrimonio que señala García Canclini han sido objeto de numerosas investigaciones y de amplio debate académico e institucional, que han apuntalado, a pesar de no pretender hacerlo, el carácter inamovible del patrimonio en su articulación a la vida social.

“Preservar un sitio histórico, ciertos muebles y costumbres, es una tarea sin otro fin que el de guardar modelos estéticos y simbólicos. Su conservación inalterada atestiguaría que la esencia de ese pasado glorioso sobrevive a los cambios” (García Canclini Ídem: 151).

En una línea similar, Flórez (2003: 88) ha señalado también la cuestión que se refiere a una exterioridad objetual de lo que se comprende como patrimonio. En sus palabras:

“Se entiende patrimonio como un repertorio de esencias y rasgos fijos que deben ser conservados, rescatados, recuperados, ya que por sí mismos ciertos objetos, lugares o actividades encierran un significado histórico importante para la “construcción de la identidad nacional”; lo que importa son los objetos localizados por fuera de las relaciones sociales que le dan existencia”.

Sin embargo, ha sido poco el interés en profundizar en lo que a mi manera de ver es el punto más crucial; a saber: la base secreta de la simulación social que nos mantiene juntos. Como se ha mencionado anteriormente, el patrimonio se ha consistido en una invención devenida en esencia. Ha cumplido el papel de la verdad señalada por Nietzsche (1998) que dice: “¿Qué es entonces la verdad? (¿Qué es entonces el patrimonio?) Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas (relaciones de objetos) que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades (el patrimonio) son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son” (añadidos entre paréntesis son míos). La difusión de la concepción del patrimonio emanada desde las instituciones estatales, como los museos particularmente, y desde la legislación que regula lo que es y no es patrimonio, puede considerarse como una de esas verdades en el sentido señalado por Nietzsche. Desde que Colombia se constituyó como una nación, el discurso sobre el patrimonio ha obedecido a puntos de vista particulares de las elites gobernantes que diseñan las políticas públicas, que en muchos casos desatienden los procesos que se viven al interior del país.

Un ejemplo sobre la naturalización ideológica del patrimonio lo encontramos en el trabajo de Flórez (2003: 92) quien nos dice: “La “defensa y conservación integral del patrimonio cultural de la nación (ICAN-Corantioquia, 1999) parte del presupuesto de que nociones abstractas como la “identidad nacional” o el “patrimonio arqueológico” no son una construc-

ción ideológica del Estado y ciertas clases sociales sino algo evidente y natural que ha de ser aceptado por cualquier “nacional”.

Pese a que actualmente se reconoce la noción de patrimonio como una noción siempre en conflicto, el Estado, sin entenderlo como algo homogéneo, pretende a través de sus políticas sobre el patrimonio mostrar un campo lleno de consenso. Esta acción lo que hace es, por un lado, invisibilizar las luchas semióticas por la legitimidad de la significación de lo material en los distintos niveles y distintos grupos que conforman la vida social del país; y por otro, a través del poder hegemónico del que está investido el Estado, éste domestica los sentidos “otros” que sobre la cultura material se construyen. Una de las maneras más poderosas de domesticarlos, y quizás de vencerlos, es incorporarlos a su lógica, que puede ser expresada en su marco jurídico. Esto de acuerdo con que, en general, al decir de Žižek (1991: 95), se gana una batalla ideológica cuando el adversario *comienza a hablar nuestro lenguaje* sin tener conciencia de ello... *el hecho mismo de que comience es un signo inequívoco de que ya ha concluido* (Cursivas en el original).

58

La constante producción del marco normativo que regula el patrimonio busca captar la totalidad del sentido producido a partir de objetos y costumbres. Pero, al mismo tiempo, esta constante producción de normas delata la imposibilidad de captar esa totalidad, ya que a cada momento ésta es excedida. Son, en sentido lacaniano, movimientos metafóricos, de condensación, y metonímicos, de desplazamiento. Para Lacan, entre el significante y el significado existe una barrera que los separa y que sólo mediante ciertas acciones puede ser reestablecida momentáneamente. Este proceso que estabiliza el significante y el significado se corresponde con la metáfora: “La dimensión de la metáfora debe sernos de acceso menos difícil que a otros, con la sola condición de que reconozcamos cómo la llamamos habitualmente, a saber, identificación”... “La metáfora supone que una significación es el dato que domina y desvía, rige, el uso del significante, de tal manera que todo tipo de conexión preestablecida, diría lexical, queda dasanudada” (Lacan 1985: 313). Sin embargo, la condensación, fijación, de sentido realizado por la metáfora se disipa a consecuencia de la intrusión formal de una serie metonímica causada por otros significantes (Elliot 1995: 179). Así, el patrimonio actúa como una metáfora ya que se convierte en un elemento/concepto de condensación que sostiene por momentos





el significado de algo, identidades, acciones u objetos. Para que se presente una articulación de sentido como lo es el patrimonio, es necesario que ese conjunto de significantes, todos esos objetos frente a nosotros y esparcidos en todo el territorio, pueda ser contextualizado y condensado por un acto *simbólico* (un acto en el orden del lenguaje). En pocas palabras, debe ser significado, nominado, como patrimonio<sup>4</sup>.

Sin embargo, al intentar evidenciar que un concepto dado, en este caso el patrimonio, es una construcción que obedece a los ideales de determinados grupos sociales que hacen pasar un interés particular por uno general, y que a raíz de su triunfo/imposición han dado forma y sustento a un orden social, hay que tener en cuenta que tal acción implicaría una desestabilización de dicho orden. Pero este hecho parece pasar desapercibido por las personas que nos detenemos a pensar la sociedad, académicos o no, y en algunas de las disciplinas sociales que algo tienen que ver, en este caso, con lo patrimonial. Particularmente, podemos referirnos a la arqueología, de la cual se esperaría que, según Gnecco (S. F.): “si no es propositiva por lo menos podríamos esperar que reaccionara, rápidamente, a los cambios que no ha contribuido a poner en marcha pero que dan forma al contexto en el cual opera; sin embargo, eso rara vez ocurre”. Así, se pueden mencionar dos, aunque pueden ser más, posibilidades (actitudes) ante este estado de cosas: dejar que se disuelva la red intersubjetiva construida por dicho orden (y por tanto, involucrarnos en la construcción de uno nuevo) o, hacer como si nada pasara. La última actitud al parecer es la más común en estos tiempos.

## **SOBRE EL PATRIMONIO ARQUEOLÓGICO: NO TOCAR**

La concepción del patrimonio arqueológico ha estado encausada en una dirección: la construcción del Estado nación moderno. En la década de los años treinta del siglo XX, en Colombia, dentro del marco de la llamada República Liberal, coinciden dos sucesos importantes en cuanto a la orien-

4. Desde otra perspectiva, se podría entender al patrimonio como una institución política y jurídica de los aparatos ideológicos de Estado señalados por Althusser (1974). Esto podría ayudarnos a tener otra mirada acerca del papel de los referentes materiales del pasado y su institucionalización y articulación con el ideal de nación que las elites modernizadoras quisieron establecer durante principios del siglo XX, y los modos como continúan siendo proyectados hoy. En Colombia, algunos de los trabajos que reflexionan sobre el tema del patrimonio y los procesos de patrimonialización, así, como el lugar que estas categorías ocupan en la construcción de la nación, están contenidos en los libros compilados por Patiño (2001) y Gnecco y Piazzini (2003).



tación del sentido histórico del país. El primero es que por primera vez se legisla sobre los denominados monumentos arqueológicos y se fomenta la conservación de estos (ley 103 de 1931). Si bien, esta ley sólo cobijaba los monumentos arqueológicos de San Agustín, inauguró la producción legislativa acerca de lo que sería el patrimonio arqueológico de la nación. El segundo suceso de esta época que quiero señalar, es el incipiente proceso de institucionalización de la arqueología, el cual se consolidaría una década más tarde. Tal como ha argumentado Langebaek (1994: 124), el desarrollo de la arqueología en Colombia no se puede entender como el resultado de una ideología de Estado homogénea, sino como consecuencia del conflicto de intereses entre los sectores que comparten, en diversos momentos, el control del Estado. Sin embargo, se puede decir que la orientación modernizadora de los gobiernos liberales de esa década, y de la visión de la historia que ellos tenían sobre la generación del nacionalismo, fue un factor fundamental en la consolidación de la arqueología en nuestro país.

Los dos sucesos mencionados brevemente inauguran y constituyen el sentido ontológico impuesto a los objetos fabricados por culturas (desaparecidas) provenientes del pasado. A pesar de la existencia de diferentes grupos culturales en el país, no importó que todo lo que empezaba a entrar en la categoría de patrimonio cultural, y más específicamente de patrimonio arqueológico, fuera depositado en una sola historia. Como ya es bien conocido por todos, las historias y los sentidos de los “otros” fueron excluidos de ese relato. Posteriormente se han expedido nuevas leyes y decretos concernientes a los restos materiales del pasado, entiéndase, patrimonio nacional, pero conservando una perspectiva monolítica que privilegia una visión nacionalista.

La discusión jurídica sobre el patrimonio, la mayoría de las veces sino todas, se ha planteado en torno a la protección y conservación, mientras que las discusiones referentes a los diferentes sentidos o significados otorgados a los restos materiales no se han dado a profundidad, o apenas se empiezan a esbozar intenciones en esta dirección. Tanto el campo del discurso jurídico, como el del discurso arqueológico, se han encargado a lo largo del

tiempo de apuntalar y legitimar la imposición de un sentido para los restos materiales. En este sentido, Gnecco (2004:45-46) ha señalado que:

“Las jurisdicciones nacionales establecen la legalidad política del Estado frente a la formulación de leyes sobre el patrimonio que, en realidad, son leyes que regulan la enunciación de la narrativa histórica y que otorgan a un saber experto, el de los arqueólogos, la potestad para establecer y legitimar los aparatos de censura que disciplinan la producción y reproducción del discurso histórico basado en objetos”.

Habría sido posible pensar que la declaratoria constitucional de 1991 constituyera un punto de inflexión en la concepción del patrimonio nacional; sin embargo, la declarada multiculturalidad y pluriétnicidad del Estado colombiano no llevó a una reevaluación crítica y necesaria de la concepción del patrimonio en relación con las condiciones, tanto históricas como contemporáneas del país.

Esta acción y forma de pensar que concibe al patrimonio (patrimonio arqueológico) como algo inmutable, representante de una identidad nacional, a pesar de todo homogénea que se debe preservar y consumir, es direccionada por una fuerza que Michael Taussig denomina como fetichismo de Estado, la cual “forma parte de una manera virtualmente inconsciente de constituir una esencia, un punto originario en el tiempo sagrado del Estado-nación y, con eso, una noción particularmente perdurable de América, definida y perpetuada en el legado de una masiva monumetalización de las ruinas de los indios”<sup>5</sup> (Taussig 1995: 58).

---

5. En este fragmento citado de Michael Taussig él hace referencia particularmente a las ruinas de Machu Pichu en el Perú. En esta parte del texto me he tomado la licencia de descontextualizar las palabras de Taussig en relación al sitio en cuestión y usarlo en un marco más general. La cita en extenso dice así: “Comencé a comprender que esta constante confusión de las voces autorizadas de la sociedad sobre los secretos de las vastas y monumentales construcciones incaicas era una especie de ritual en sí misma, una obsesión, una manera de definir un sentimiento de misterio sobre el significado del pasado indio preeuropeo para, de esta manera, controlar mejor el presente. La fuerza de este definido sentimiento de misterio radica en que forma parte de una manera virtualmente inconsciente de constituir una esencia, un punto originario en el tiempo sagrado del Estado-nación y, con eso, una noción particularmente perdurable de América, definida y perpetuada en el legado de masiva monumetalización de las ruinas de los indios y, en espacial, en la iconicidad de Machu Pichu mismo (Taussig 1995:58).

En este momento, podemos empezar a dilucidar, opacamente quizás, las estrategias que a partir del objeto y su representación se configuran para definir marcos de sentido que son construidos para actuar como constituyentes de sujetos individuales y colectivos. De acuerdo con Taussig se puede decir que “existe algún espacio entre el significado y su objeto, y que realmente el signo es arbitrario, en un sentido decididamente político, y por motivos políticos, en donde la particularidad arbitraria del signo es empalmada con lo arbitrario del poder de Estado” (Taussig 1995: 77). Éste, el Estado, en una forma reducida, puede ser entendido como una entidad capaz de producir y moldear tipos de subjetividades que respondan a sus intereses. Es cierto que a lo largo de la historia moderna han existido y existen colectivos y subjetividades que no han sido moldeadas por una ideología de Estado. Estos, por lo general, han sido la piedra en el zapato y han sido invisibilizadas, subalternizadas, reprimidas y/o eliminadas como también han sido resaltadas y promovidas.

Lo anterior se debe a que la forma del Estado no ha sido para nada homogénea. Particularmente puedo señalar dos momentos, quizás los más significativos: uno en el cual el Estado es el que garantiza la construcción y regulación de la vida social y el otro cuando el mismo Estado es desbordado por la creciente influencia del capitalismo internacional y pierde parte de su poder para estructurar la vida social. En este sentido, podemos ver que el Estado moderno en su forma inicial intenta concentrar, no sólo el monopolio de la violencia, sino la voluntad de arrogarse la capacidad para realizar una síntesis de los intereses de toda una población reunida en un territorio. Así, no es sólo la máquina administrativa sino toda una máquina de producir cuerpos pensantes y deseantes que luego conformarían aquella comunidad imaginaria que denominan nación.

Para no dejar a la arqueología de lado, es necesario comentar el papel de las ciencias sociales en este proceso. En tal sentido, Castro-Gómez (2001) ha señalado que: “Sin el concurso de la ciencia, y en particular de las ciencias sociales y culturales, el Estado moderno no se hallaría en capacidad de ejercer control sobre la vida de las personas, de definir metas colectivas a largo y a corto plazo, de asignar a los ciudadanos una “identidad” cultural”.

Con la reconfiguración del Estado-nación y de la modernidad como proyecto durante las últimas décadas del siglo XX, lo social empieza a ser configurado por instancias que escapan al control del Estado nacional perdiendo la capacidad de organizar la vida social y material de las personas (Castro-Gómez 2001: 87). En este momento la despersonalización de las relaciones sociales se profundiza, las identidades individuales y colectivas son intervenidas y constituidas desde espacios que no dependen exclusivamente del Estado nación pero que si son filtradas en el ámbito nacional a través de él. En este sentido, a partir de entender al Estado como una entidad que necesita producir cierto tipo de subjetividad que responda a sus objetivos y como una entidad que borra sus rastros inmanentes para presentarse como algo trascendente (movimiento fetichista), se me hace pertinente pensar en la producción de sujetos para el patrimonio. La cultura material, concebida como patrimonio y como patrimonio arqueológico, demuestra la arbitrariedad del signo en el sentido ya mencionado, es decir, una arbitrariedad política.

Vimos cómo los elementos componentes del patrimonio, particularmente el patrimonio arqueológico, son anudados en una cadena de sentido que obedece a un horizonte político nacional. Ahora me gustaría sugerir algunas ideas básicas sobre cómo se da la producción de sujetos para el patrimonio. En este orden de ideas, el fetichismo de Estado (Cf. Taussig 1995)<sup>6</sup>, aquel que lo concibe como una entidad animada con voluntad y entendimiento propio, transfiere ese poder mágico que lo ha des-historizado a sus instituciones desde donde se construyen y se regula cierto orden social. El patrimonio arqueológico está investido de ese poder mágico emanado por el Estado, en el sentido en que los objetos que hacen parte de él son objetos sagrados que forman parte de un culto secular hacia el Estado y la nación. La mistificación del culto a estos objetos es tal, que se trata de garantizar que cualquier tipo de acceso a ellos éste mediada por personas iniciadas que mantengan el misterio y el sentido (patrimonio arqueológico) impuesto al objeto. Es importante mencionar que una interacción no mediada es muy difícil de que ocurra, o mejor, es muy difícil de que se acepte, ya que se requiere algún tipo de proceso, una iniciación, para que la interacción

6. “la constitución cultural del Estado moderno, con E mayúscula, cuya cualidad de fetiche sagrado puede hacerse evidente al demostrar no sólo la manera causal en la que habitualmente nos referimos a la entidad “el Estado” como si fuera un ser en sí mismo, animado con voluntad y entendimiento propio, sino también al demostrar los frecuentes indicios de exasperación provocados por el aura de la E mayúscula...” (Taussig 1995: 145).

provoque el objetivo deseado, es decir, para que el sentido de sentir aquellos objetos como parte de una historia colectiva, la historia nacional, sea transmitida<sup>7</sup> (Piénsese en la labor de los guías de los museos)<sup>8</sup>.

De ahí que aquella frase, “NO TOCAR”, que encontramos frecuentemente en los museos tenga algunas implicaciones que van más allá de las labores de conservación física de los objetos. Es cierto, que hoy en día el patrimonio arqueológico no está reducido a los objetos únicamente sino que abarca aquello que se ha denominado como contexto arqueológico, el cual está incluido en la categoría más amplia de patrimonio cultural. Sin embargo, también es cierto que los objetos continúan siendo valorados.

## **BREVES CONSIDERACIONES PARA UNA CONCEPCIÓN INTERCULTURAL DEL PATRIMONIO**

Son importantes las labores encaminadas a la protección y conservación del “patrimonio arqueológico”, y la difusión del marco legislativo desarrollado en torno a éste, llevadas a cabo por distintas instituciones en el país, entre ellas se debe resaltar la labor del Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Es claro que estas acciones son de vital importancia en la construcción de cualquier colectivo.

Sin embargo, ante el hecho de que la sociedad colombiana no es un conjunto homogéneo, y así ha sido reconocido constitucionalmente y en la práctica sea un hecho vivido, resulta inoperante para una sociedad que se debe pensar como pluriétnica y pluricultural, fijar e imponer determinados sentidos socio-culturales al llamado patrimonio. Resulta también perjudicial para el reconocimiento de las especificidades de aquellos “otros” sen-

7. Michael Taussig nos ofrece un sugerente análisis del trabajo de Durkheim acerca del totemismo y los objetos totémicos y de su relación con la sociedad. Aquí, los objetos poseen un poder sagrado, y al decir de Taussig “Parece que su poder sagrado deriva de la manera peculiar en que estos objetos expresan y borran esa expresión de la sociedad” (Tausig 1995:158). Así, el poder sagrado si bien es percibido como inherente al objeto no lo es así, ya que la marca totémica –aquella mediante la cual el objeto se convierte en sagrado, en tótem- es la que confiere el carácter sagrado del objeto y esta marca es conferida por la sociedad. Para nuestro caso, la marca patrimonial la confiere el Estado la cual es reconocida por la sociedad al ya ser sujetos del patrimonio, es decir al ya ser interpelados, en el sentido que Althusser le da al término, por la ideología del patrimonio. Sin embargo, a diferencia de la inevitabilidad del proceso de interpelación en Althusser, es posible que alguna parte de la sociedad no atienda la interpelación.

8. La primera acepción de la palabra guía en el diccionario de la Real Academia se refiere a: Aquello que dirige o encamina.

tidos que no se piensan en términos de lo “arqueológico” o del “patrimonio” pero que sí constituyen campos de significación que producen efectos de trasmisión y cohesión cultural. Por tanto, es importante que la noción de patrimonio arqueológico, y en general la de patrimonio, tal y como lo vemos hoy, debe ser replanteada atendiendo a las condiciones culturales y políticas de la actualidad. Pero, no en un sentido de un reacomodamiento del poder sobre los grupos que reclaman otras formas de apropiarse y relacionarse con lo que denominamos patrimonio, sino en una forma que posibilite a las distintas expresiones de sentir y concebir los contextos significativos (incluidos objetos y paisajes naturales), manifestarse sin cooptaciones ni sin la necesidad de acomodarse a un lenguaje universal. Esto implica que las instituciones deben perder un poco de control sobre la esfera de definir los significados, que a la postre, moldearán comportamientos sociales. Implica que la autonomía de los grupos étnicos, principales implicados en cuestiones “patrimoniales” pero también otros tipos de grupos interesados en ellas, sea respetada y reconocida. Que todo no marche según, ni se adecue a la Ley, no es algo que deba considerarse perjudicial. El ejemplo de la señora con que empecé este escrito es una muestra de ello. Pese a que dentro de su imaginario no existía una ley particular sobre esa construcción, ésta sí hacía parte de una red significativa, mucho más local, que le daba coherencia y sentido a su existencia.

Pasa lo mismo con las concepciones indígenas sobre lo material, las cuales se encuentran involucradas en marcos de sentido que establecen formas de relacionalidad que no se circunscriben a las formas como debe ser tratado el llamado “patrimonio arqueológico”. Una concepción intercultural del patrimonio empezaría entonces por respetar esas redes de relacionalidad (sensu Haber 2007) que se entretajan entre las personas, los colectivos, los seres, el mundo y los seres diferentes a los seres humanos que lo habitan. Seguiría por no pretender elevar a un nivel nacional algo que está anclado en la localidad, anclado en lugares específicos. Elevarlo a un nivel Nacional, o global, implicaría arrancar los hilos que conectan las prácticas con su suelo. Implica meterlos en otra lógica. Una concepción intercultural del patrimonio implica que los sentidos (significaciones) se construyen en, y con relación, al suelo que pisamos y por donde nos movemos, con quienes interactuamos, con quienes extrañamos y con quienes imaginamos, con las ausencias y con las presencias, con lo que somos y con lo que dejamos de ser, con quienes nos ven y no.



## Referencias Bibliográficas

- Althusser, Louis (1974). Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires. Disponible en línea: [http://www.4shared.com/file/59573298/a047cc9a/Althusser\\_-\\_Ideologa\\_y\\_aparatos\\_ideologicos\\_de\\_Estado.html](http://www.4shared.com/file/59573298/a047cc9a/Althusser_-_Ideologa_y_aparatos_ideologicos_de_Estado.html).
- Castro-Gómez, Santiago (2001). Fin de la modernidad y transformaciones de la cultura en tiempos de la globalización. *Rev. Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 7, nº 1 (ene.-abr.), pp. 65-79.
- Deleuze, Gill y Felix Guattari (2004). Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Pre-textos.
- Elliot, Anthony (1995). Teoría social y psicoanálisis en transición. Sujeto y sociedad de Freud a Kristeva, Buenos Aires, Amorrortu.
- Flórez, Flanz (2003). Boceto para una minga arqueológica en el Chocó costeño: entre Recuerdos del Nexus 6 y cuentos del tío Ñeque. En *Arqueología al desnudo. Reflexiones sobre la Práctica Disciplinaria*. C. Gnecco y E. Piazzini (Editores). Pág. 71-108. Editorial Universidad del Cauca, Serie Estudios Sociales. Popayán-Colombia.
- García Canclini, Néstor (1989). Cultura híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Grijalbo. México.
- Gnecco, Cristóbal (2004). Ampliación del campo de Batalla. En *Antropacifico*. Volumen 2, numero 2. Pág. 44-53.
- Gnecco, Cristóbal (2008). Modernity and politics in Colombian archaeology. En *Handbook of south american archaeology*. Edited by H. Silverman and W. Isbell. Pp. 1099-1109. Springer, New York.
- Gnecco, Cristóbal (S. F. Arqueología y Estado multicultural en América Latina). En prensa en *Práctica arqueológica como intervención política*, editado por Danto Angelo.
- Gnecco, Cristóbal y Emilio Piazzini (Editores) (2003). **Arqueología al desnudo. Reflexiones sobre la práctica disciplinaria. Universidad del Cauca. Popayán.**
- Grosso, José Luis (2009). Símbolo, cuerpos y emociones. Conversaciones antropológicas en el revés escritural de las ciencias sociales. En J. Mejía Navarrete (comp.) *Sociedad, Cultura y Cambio en América Latina. Memorias del I Foro Internacional y Encuentro Pre-ALAS, Lima, 4 al 6 de Mayo de 2009*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Haber, Alejandro (2007). Arqueología de Uywaña: un ensayo rizomático. En *Producción y circulación prehispánicas de bienes en el sur andino*, editado por Axel Nielsen, M. Clara Rivolta, Verónica Seldes, María Vázquez y Pablo Mercolli. 13-34. Córdoba: Editorial Brujas.
- Harvey, David (2004). La condición de la Posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural. Amorrortu. Argentina.



- Hodge, Christina (2009). Materialities of Nostalgia at the Old Homestead. *Archaeologies*, Volume 5, Number 3, 488-510.
- Kierkegaard, Søren (2008). [1843] Temor y temblor. JCE ediciones. Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (1985). El seminario de Jacques Lacan. Libro 3. Las psicosis 1955-1956. Ediciones Paidós. Barcelona. Buenos Aires-México.
- Langebaek, Carl (1994). La élite no siempre piensa lo mismo. *Indígenas, estado, arqueología y etnohistoria en Colombia*. Revista colombiana de antropología. Pp. 121-144.
- Menezes, Lucio (2008). Patrimonio, pos-colonialismo e repatriacao arqueológica. Ponta de Lanca. Revista electrónica de Historia, Memoria y Cultura. Año 1, N. 2. Abril-octubre. Pág. 37-62.
- Manrique, Jorge Alberto (1991). Edgar Negret, Maquina, Magia, sensualidad. En Negret. De la maquina al mito. 1957-1991. Editor José María Salvador. Pp. 11-54. Centro de Arte CRISOL. Editorial Edisigma. Caracas.
- Nietzsche, Frederick (1998 [1873]). Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Tecnos, Madrid.
- Patiño, Diógenes (Editor) (2001). Arqueología, patrimonio y sociedad. Universidad del Cauca - Sociedad colombiana de arqueología. Popayán.
- Taussig, Michael (1995). *Un gigante en convulsiones*. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente. Gedisa, Barcelona.
- Žižek, Slavoj (1991). Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político. Paidós. Argentina.
- Žižek, Slavoj (2004a). La revolución Blanda. ATUEL/Parusia. Buenos Aires.
- Žižek, Slavoj (2004b). La Pasión en la era de la creencia descafeinada. Versión en internet disponible en: <http://pensamientodelvacio.blogspot.com/2010/05/la-pasion-en-la-era-de-la-creencia.html>. Consultado el 28 de mayo de 2010. Título Original: Passion In the Era of Decaffeinated Belief. Extraído de: The Symptom. Issue 5 Winter 2004 <http://www.lacan.com/passionf.htm>.