



Boletín Antropológico

ISSN: 1325-2610

info@saber.ula.ve

Universidad de los Andes
Venezuela

Vargas Arenas, Iraida
Los Bienes Culturales y la Intangibilidad de lo Corporeo
Boletín Antropológico, vol. 20, núm. 56, septiembre-diciembre, 2002, pp. 789-814
Universidad de los Andes
Mérida, Venezuela

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=71220563>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Los Bienes Culturales y la Intangibilidad de lo Corpóreo¹

Iraida Vargas Arenas²
Universidad Central de Venezuela

Resumen

La división hecha por la Antropología tradicional entre cultura material, para referirse a los objetos que produce una sociedad, y la llamada cultura espiritual, para aludir a las creaciones sociales no corpóreas es analizada en este trabajo. Se plantea que esta división es ficticia por cuanto los denominados bienes “tangibles”, reflejan directa o indirectamente el mundo social del cual provienen, y dicho mundo es tanto material como espiritual. Asimismo, que los llamados bienes “intangibles” poseen y se corresponden con una dimensión material, las relaciones sociales, la cual se expresa en bienes tangibles. Debido a que los bienes culturales del pasado y del presente han adquirido en el mundo contemporáneo una clara connotación ideológica, son usados para propiciar la creación de identidades, cuyo contenido responde a los intereses de determinados grupos o sectores. Se analiza el papel de tres tipos de bienes culturales en este sentido: la producción de espacio, los saberes y los conocimientos, y la utilización y percepción del pasado como valor.

Palabras Claves: Bienes culturales, patrimonio histórico, ideología, valores y museos.

Abstract

In this paper we analyze the distinction made in traditional Anthropology between material culture, objects produced by society, and spiritual culture, which refers to the creation of values, ways of life, music, gestures, etc. We propose that this dichotomy is flawed, because tangible and intangible creations have both a material and a spiritual dimension. We argue that cultural goods have acquired a clear ideological connotation in the contemporary world, and consequently they are used to create identities that respond to the political projects of groups with power. In this sense, we analyze the roles played by three types of cultural goods: 1. Production of space, including built spatial forms, 2. Creation of knowledge, and its utilization in the structuring of a nation, and 3. Utilization and perception of the past, as a way for creating values.

Key Words: Cultural goods, historic patrimony, ideology, values, and museums

Introducción

La Antropología tradicional realizó una división de la Cultura: cultura material, para referirse a los objetos que produce una sociedad, y la llamada cultura espiritual, para aludir a las creaciones sociales no corpóreas. Esa división de la Cultura ha tenido su contraparte también en una división del trabajo: los arqueólogos estudian la cultura material de los pueblos del pasado, y los antropólogos sociales estudian tanto la cultura material como la espiritual de los pueblos del presente. Según ese planteamiento, los arqueólogos, puesto que trabajan con sociedades del pasado, con sociedades “no vivas”, deben abocarse a la reconstrucción de los modos de vida pretéritos usando para ello la cultura material, es decir, “los bienes culturales tangibles” que se han preservado, sin poder acceder claramente a la llamada cultura espiritual, mientras que los antropólogos sociales, quienes sí trabajan con “sociedades vivas”, estudian las conductas culturales actuales, todas las tradiciones culturales: orales, culinarias y similares, la música, la danza, en fin lo que se define como los “bienes culturales intangibles” (Jabbour 1982). Ciertamente, unos y otros han estudiado a los objetos, lo tangible, concreción de esa cultura material, desde distintas perspectivas teóricas mediante las cuales han sido vistos como expresiones de la tecnología, o como los instrumentos de mediación entre la sociedad y el mundo físico, o también como la manifestación de modelos mentales de la sociedad, o como elaboraciones simbólicas, así como también como manifestaciones de conductas.

No obstante lo anterior, las luchas libradas por los antropólogos en las distintas Agencias internacionales con el fin de proteger y conservar las manifestaciones culturales de los distintos pueblos del planeta han implicado un cambio importante en la definición misma de Cultura que se maneja en tales Agencias, la cual responde a una visión más integral de los bienes culturales. Un ejemplo de ello es la concepción de Cultura que maneja actualmente la UNESCO:

“...conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o grupo social. Ella engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales al ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias” (PNUD-UNESCO 1982: 33).

Ésta y otras definiciones similares reflejan la aparición dentro de la disciplina, fortalecida sobre todo en las últimas décadas, de una posición que ve a los objetos o bienes materiales producidos por las sociedades como la encarnación de las relaciones sociales, de todas ellas (vg. Little 1988). En este sentido, los objetos materiales implicarían no sólo las actividades y conductas del pasado y presente, sino también y fundamentalmente las relaciones sociales materiales que establecen mujeres y hombres entre sí en su vida social. Esta postura concibe que los objetos materiales, los bienes “tangibles”, la así denominada cultura material, reflejan directa o indirectamente el mundo social del cual provienen, y dicho mundo es tanto material como espiritual. En consecuencia, los antropólogos que estudien la “cultura material”, sean arqueólogos o antropólogos sociales deben esclarecer primordialmente las relaciones sociales que dan origen a los objetos, definiendo, consecuentemente, tanto la función de los mismos como también el significado que le han otorgado y otorgan sus herederos.

La separación que se ha hecho entre bienes culturales tangibles e intangibles no se corresponde con la ontología de tales producciones, ya que los llamados bienes intangibles poseen y se corresponden con una dimensión material, las relaciones sociales, que se expresa en bienes tangibles. Asimismo, a su vez, los bienes tangibles poseen, una dimensión espiritual, simbólica y de significados. Por otra parte, los bienes culturales del pasado y del presente han adquirido en el mundo contemporáneo una clara connotación ideológica. Este trabajo, aunque aludirá a los significados y sistemas de símbolos

contemporáneos, no es un ensayo sobre simbología ni sobre ideología, ni pretende agotar el tema.

Los bienes culturales y la asignación de significado y valor

Todo acto social implica la necesidad de escoger entre varias opciones; esta escogencia se basa en una preferencia. Se elige un tipo de acción ya que se presenta como el comportamiento más valioso. De ahí la palabra valor. Tal como señala Sánchez Vásquez "...sólo lo que tiene significación humana puede ser valorado (...), pero sólo los productos que los hombres pueden reconocer como suyos" (1995: 125). Valor refiere, entonces, a una relación, es un significado, unifica y no puede ser separado de los hechos. Así pues, las valoraciones sobre los bienes se dan en función de los significados y las identidades sociales.

Podemos decir que el proceso para generar significación posee dos aspectos: el subjetivo, a nivel de la conciencia, reflejo cognitivo de la realidad, y el "objetivo", a nivel del ser social; ambos se dan en simultaneidad. Al ser posibles de valoración, los bienes culturales pueden ser usados para propiciar procesos de identificación, en consecuencia para generar conductas. En efecto, los bienes culturales constituyen elementos de mediación que son empleados por los agentes sociales para generar valor. Cuando tal cosa ocurre y cuando se da la identificación, se considera que dicho bien se constituye en recurso cultural, condición que servirá para lograr conductas en la gente en función de los fines y objetivos que poseen los actores sociales. De esa manera, el recurso es aquel o aquellos bienes particulares que poseen o adquieren significación para una sociedad en relación con determinadas metas. Los bienes culturales pueden adquirir valor social, valor económico, valor histórico, valor científico, o un bien cultural o conjunto de ellos puede conjugar en sí varios valores. El tránsito de un bien a recurso, entonces, está determinado por el agente social y

por las metas que éste posee, siempre en determinadas coyunturas históricas. El Bien-Recurso se constituye así en símbolo del significado; pero no se trata de símbolos individuales, sino de sistemas de significación (Vargas y Sanoja 1993).

La fijación de metas y objetivos y el control sobre el acceso a los bienes culturales está condicionado por los grupos de interés, y determinado por el poder que tales grupos posean. Ciertamente, sectores o grupos son los que establecen en cada generación cuál es el conjunto de bienes que devendrá recursos y cuál será en consecuencia el patrimonio que se convertirá en legado histórico, puesto que los bienes culturales son la concreción del patrimonio en cada época histórica (Vargas y Sanoja 1993), de la misma manera que el patrimonio es la concreción del proceso de Herencia Histórica en cada época. Y esto es tremendamente importante ya que la identidad cultural supone una vinculación entre la conciencia, como capacidad para generar valoraciones, y un conjunto de referentes culturales (bienes-recurso=patrimonio) que son asumidos precisamente en la conciencia como elementos de diferenciación y cohesión social (Vargas 1997).

Utilizaremos tres tipos de bienes culturales para ejemplificar lo expresado antes: la producción de espacio, los saberes y los conocimientos y la utilización y percepción del pasado como valor.

Producción de Espacio

El espacio es un bien cultural y como todo bien es producido, consumido (usado) y percibido (conceptualizado) socialmente. Es, asimismo, un bien cultural en la medida que es el espacio de la práctica social, porque, como bien dice Lefebvre "...cuando evocamos 'espacio', debemos indicar inmediatamente qué ocupa ese espacio y cómo lo hace (...), el espacio considerado aisladamente es una abstracción vacía" (1995:12).

El espacio es producido socialmente no sólo porque la sociedad existe en él, sino fundamentalmente porque la vida social lo crea y lo modifica gracias a las acciones de mujeres y hombres quienes viven en el marco de determinadas relaciones sociales; como tal, el espacio es siempre resultado de una conducta social precedente. Así, entonces, concebimos que el espacio es producido en la práctica social y no a la inversa: no es un recipiente que contiene a las prácticas.

Asimismo, *el espacio es conceptualizado*, porque durante y en la vida social se generan significaciones con sus símbolos en las distintas localizaciones espaciales de esa vida. De esa manera, el espacio contiene elementos subjetivos, vale decir las representaciones locacionales que hacen los agentes sociales que expresan significados (valoraciones), lo cual implica una simbolización del mundo físico y de las relaciones sociales (Lefebvre 1995, Vargas y Vivas 1998, 2000).

El espacio es consumido o usado por cuanto es siempre un espacio vivido, no existen espacios “prístinos”. El espacio físico es ordenado por la sociedad y ésta ordena en el espacio sus propias formas culturales y a los hombres y mujeres mismos (Vargas y Vivas 1998, 2000).

Las edificaciones también son bienes culturales. El espacio social se constituye en las relaciones sociales, lo cual quiere decir que las edificaciones, el espacio construido son formas culturales espaciales que son producidas, distribuidas y consumidas de una manera que refleja la estructura social. Las formas culturales, cualquiera de ellas, son las manifestaciones fenoménicas de lo fundamental, es decir, de las relaciones sociales. El espacio construido, así definido, se inserta en la sociedad actual como mercancía en el intercambio de bienes materiales de la sociedad (Vivas 1998, 2000) ya que, como bien señala Paynter, “...el capital toma (...) la forma de objetos materiales” (1988: 413). Las edificaciones, para ser definidas como bienes culturales, no tienen necesariamente que ser valoradas estéticamente de forma positiva; su creación responde fundamentalmente a necesidades muy concretas de cobijo y protección, así como de

intimidad. De esa manera es tan bien cultural un “rancho” como lo es un “monumento”.

Las formas espaciales se definen unas con respecto a las otras, ya que no existen espacios “vacíos” o absolutos. Unas y otras se implican mutuamente y esa relación adquiere, como sucede con todos los demás elementos sociales en el espacio, significaciones que dependen de las percepciones sociales. Y es en las rutinas de vida en la cotidianidad donde y cuando se crea el espacio con sus significados culturales. Las percepciones, y en consecuencia las significaciones, a su vez, dependen entonces de las prácticas sociales, reguladas por las relaciones sociales (Lefebvre 1995).

El trazado urbano es un bien cultural. La organización del espacio físico, así como las estructuras construidas mismas ofrecen y constituyen un refuerzo visual de la organización social. Antes la gente buscaba (y todavía busca) moldear el paisaje para que sirviese a sus propósitos, pero sin destruir totalmente lo que había existido antes y reemplazarlo con su propia visión. Cada nuevo elemento agregado al paisaje entablaba entonces un diálogo con el pasado, el cual lo reinterpretaba en términos del nuevo ideal (McGuire 1991: 108). Ahora, sin embargo, lo característico es la ruptura constante y definitiva de las “claves históricas espaciales”, es decir, la desaparición de los referentes simbólicos en el espacio para que se den las significaciones, valoraciones e identificaciones (Vargas 1999). Como dice Lefebvre (1978):

“La urbanización, cuya importancia crece sin cesar, transforma cuanto existía anteriormente. En estas torres metálicas (...) hay un desafío y un interrogante. Desafío al pasado, interrogante al futuro (...) El proceso desde el principio no fue una enmienda al texto social anterior: algo nuevo y distinto se anunció, declaró, significó: lo urbano.” (p. 11).

Los psicólogos sociales que trabajan la interacción urbana enfatizan que las representaciones del nosotros tienen su campo de

acción en las calles. Éstas, entonces, son algo más que espacios creados para la circulación y comunicación; son también fuentes para la gestación de procesos de identificación y espacios cotidianos para la resistencia. Lo anterior se expresa en el manejo de dos discursos simbólicos (Scott 1990) por parte de los colectivos: uno conservador, que refiere al espacio doméstico, y otro agresivo, contestatario y hasta violento, que refiere a los espacios públicos. En el primer caso, el discurso refleja la identificación positiva que se establece, dado que se trata de un espacio considerado como propio, ya que es controlado plenamente por su propietario /a. En el segundo, el discurso muestra formas de vindicación, de protesta y agresión, las cuales reflejan una identificación negativa, por tratarse de espacios que se considera “pertenecen” al “otro”, pertenencia que les ha supuesto un despojo o, en todo caso, se trata de un “otro” al cual se identifica con el opresor (generalmente el Estado) (Vargas 1999). De esta forma, el sentido de pertenencia, condicionado por la identificación, está también ligado a las relaciones de poder; cuando existen desigualdades sociales, la producción social del espacio las refleja.

La vida social en la ciudad incluye a la sociedad considerada como totalidad: su cultura, sus instituciones, su ética, sus valores, su tiempo social, su economía y sus relaciones sociales (Lefebvre 1978: 140 y sgts.). Es cierto, entonces que el estudio del espacio social debe ser integral: estudiar las relaciones y organización social para poder interpretar los contextos, que es donde están localizados los significados (Beaudry *et al.* 1991), conjuntamente con las edificaciones, las valoraciones hacia el entorno, hacia el “otro”, etc.

Para concluir, diremos que todo proceso de lucha social, de lucha por reivindicaciones sociales, por la justicia hacia las grandes mayorías debe, entonces, tomar en cuenta de manera fundamental dos aspectos: a) el espacio vivido (conceptualizado), repositorio de claves históricas simbólicas que propician la producción y reproducción de ciertas identidades. y b) la producción del espacio

social, incluyendo la producción de las formas culturales edificadas, la cual está condicionada y determinada por la propiedad objetiva sobre el territorio donde las formas culturales se objetivan. Ello está, a su vez, determinado por la estructura social y la existencia del poder, lo que influye en la dominación de una determinada ideología. Toda lucha por reivindicaciones sociales pasa necesariamente por estos dos aspectos; de no hacerlo, enfrentará oposiciones y contradicciones en los colectivos que pretende vindicar.

Saberes y conocimientos

Los conocimientos y los saberes, así como los oficios para ejercerlos con propiedad constituyen bienes culturales que se basan en las experiencias y prácticas sociales de los colectivos, generando valores sustanciales de la cultura. Así pues, los valores culturales aunque están inspirados en una praxis original, se encuentran anclados en la cultura tradicional, la cual no siempre es evocadora, sino que constituye una dimensión de lo social donde se pueden generar nuevas pautas que reten las costumbres relacionadas con la alienación de la desigualdad. La tradición cultural y los saberes que ella porta no debe ser vista como reliquia, ni de manera anquilosada, pues el conocimiento popular, como bien cultural, sirve fundamentalmente para fortalecer los valores comunitarios y propiciar la solidaridad, y ello tiende a limitar los abusos del poder (Fals Borda 1986, Thompson 1995).

Los conocimientos y los saberes abarcan y han abarcado una gama infinita de temas. Reflejan las variadas interrelaciones de los sujetos sociales con la Naturaleza y con sus semejantes. Suponen un patrimonio en sí mismo que es legado de generación a generación. Sin ellos, cada generación hubiera tenido que reinvertir lo conocido. Ello no implica que neguemos que cada generación usa dicho legado redefiniéndolo, enriqueciéndolo y resemantizándolo, es decir, transformándolo.

Ni los conocimientos ni los saberes son observables a primera vista, no obstante que refieren a las una y mil formas de creatividad popular y se concretan en bienes culturales “tangibles” e “intangibles”. Conocimiento y saber no constituyen un cuerpo de fenómenos claramente reconocible y empíricamente experimentables. Sin embargo, se transmiten de una generación a otra a través de la praxis y de la tradición oral, la cual incluye cuentos y narraciones populares infinitos y siempre nuevos, porque no hay una versión igual a otra aunque el tema sea el mismo. Como señala Fals Borda, la tradición oral ni se anquilosa ni cristaliza en esquemas finales (Fals Borda 1986).

Las actitudes y los ademanes, que incluyen las formas de apretar las manos y de abrazarse, gestos escatológicos, de negación y similares (el lenguaje afectivo, según Cardona, 1953-54), el sentido del humor, la capacidad de observación crítica y de protesta, los sentimientos y la imaginación y demás, todos ellos elementos o bienes culturales, constituyen códigos singulares, insertos en un sistema de significaciones que posee una estructura simbólica en cada grupo social, aunque no son reducibles a ella ya que se dan en el ámbito de las relaciones sociales y coyunturas históricas específicas. Ellos propician y reproducen formas de identificación.

Aunque no toda tradición es positiva, es importante señalar que en condiciones de explotación como la presente, aunque ésta tiende a frustrar la creatividad, el valorar la cultura propia lleva a avances políticos en los movimientos populares. Al mismo tiempo, como bien señala Thompson (1995:19), es necesario tener en mente que la tradición cultural, con su carga de “bienes intangibles”, no tiene permanencia fija ni es demasiado consensual. Por el contrario, posee fracturas y oposiciones, cruces entre abajo y arriba, es, dice, un fondo de recursos diversos que se encuentra firmemente colocado en contextos históricos específicos.

El pasado como valor

Dicen los psicólogos sociales que la identidad social es un proceso dinámico que se basa en las percepciones, las representaciones, así como en los significados adquiridos y probados en la vida cotidiana, en un contexto que configura una historia común compartida por un grupo. La identidad social, argumentan, puede ser positiva o negativa, incluye un sistema de significaciones socialmente establecido, se expresa a través de un discurso que refleja un conjunto de ideas y responde a una ideología (Montero, citando a Berque 1978, s/f: 62-63). La autora concluye en el trabajo citado que la identidad social latinoamericana es negativa.

Esta referencia al trabajo de Montero nos sirve de preámbulo para referirnos al pasado como valor social, fundamentalmente, su función en la configuración de la ideología y, en consecuencia, su papel en la gestación de una identidad social. Puesto que la identidad social está enraizada en la Historia, ésta refuerza el sentido de pertenencia; simultáneamente, puesto que la identidad social responde a una ideología, el pasado es usado con fines ideológicos.

El pasado es siempre usado para darle sentido al presente. Las nociones de orígenes compartidos son, como hemos visto, cruciales para la identidad, y las interpretaciones de la Historia son asimismo cruciales para que la ideología pueda justificar, fortalecer y mantener la identidad. Por otra parte, existe una estrecha relación entre la identidad social y las circunstancias también sociales que le dan origen, de manera que la identidad puede cambiar en la misma medida que cambia la sociedad. Los grupos sociales delinean su identidad interpretando y reinterpretando el pasado, creando una “identidad ancestral” (Eriksen 1993).

Cada grupo de poder necesita del pasado para legitimarse; cada grupo de poder, en consecuencia, usa la noción de un pasado común dentro de una ideología que sirve a sus propios intereses. La

noción del ser “aborigen” por parte de un grupo social dado y de poseer una continuidad hasta el presente, se convierte en importante fuentes de legitimación política.

El pasado es importante porque la identificación social y cultural es posible gracias al reconocimiento –como valoración— de las pautas pasadas que originan a la sociedad contemporánea, es decir, de la conciencia o memoria histórica que posea un colectivo. No creemos que el problema pueda ser resuelto con la visión reduccionista basada en una aseveración relativista: “...cada grupo social tiene su manera *válida* de mirar y de explicar el pasado” (Shanks y Tilley 1987: 62, traducción y énfasis nuestro). La noción de validez, pensamos, responde siempre hoy día a intereses políticos de los grupos que conforman el mundo contemporáneo. De esa manera, cada grupo tendrá una manera de explicar el pasado *que considerará como la ‘única’ válida* y –según el poder que detente— la impondrá al resto de grupos o sectores.

La corporeidad de lo intangible

Una de las ideas fundamentales que queremos destacar en este apartado es la que se refiere al poder del simbolismo como una metáfora de las relaciones reales de poder existentes en la sociedad. Trataremos de explicar cómo las instituciones encargadas del “rescate” y conservación del patrimonio histórico-cultural, fundamentalmente, los museos, los institutos de patrimonio y la investigación histórica (incluyendo la arqueológica, por supuesto) constituyen en ocasiones instrumentos que enmascaran el poder, creando una ideología acorde con los intereses de ese poder.

Los Museos

Uno de los bienes culturales que funciona más claramente como instrumento ideológico es el museo, sea éste de Historia, de

Arte o de cualquier otra temática. Como señala Duncan (1991: 92), el museo no es el espacio neutral y transparente que se cree, pues cumple también con tareas políticas e ideológicas. Lo que los museos presentan como la historia de los pueblos, sus creencias y sus creaciones representan fundamentalmente los intereses y la autoimagen de ciertos poderes dentro de una comunidad. Por ello, controlar a los museos significa precisamente *controlar las representaciones* sobre la comunidad y significa también definir el estatus y el rango de la gente, vale decir, definir quién constituye cada comunidad y cómo, al mismo tiempo que generar los elementos para su propia identidad. Los objetos y situaciones mostrados por los museos son reinvestidos allí de significados, funcionando como “poderosas máquinas para definir identidades” (Duncan 1991: 101).

Los museos son sitios —en palabras de Karp— donde la gente es educada y entretenida; pero esos lugares, dice, son también espacios para crear identidades, no solamente para crearlas sino también para negarlas. El autor concibe los museos como creadores de una ‘cultura pública’, vale decir: “... un lugar, un foro donde la gente experimenta lo que es (...) donde se crean identidades”. Las identidades de la gente, continúa el autor, se contradicen con frecuencia con las definiciones oficiales de lo que éstas son, las estimuladas a través de los museos (1992:19).

Tal como establecen Crew y Sims (1991: 159) “El problema con las cosas (objetos) es que ellas son tontas. No son elocuentes (...). Y si por algún ventrilocuismo parece que hablan, mienten”. Efectivamente, los museos exhiben objetos cuyo significado-valor que tenían en sus contextos originales es transformado por los agentes sociales (en este caso curadores, directores de museos y similares): se convierten en instrumentos que portan nuevos mensajes que influyen tanto en el pensamiento como en las conductas de la gente. Y ello es así por cuanto las identidades influyen en las conductas sociales. La manera como la gente actúa y expresa sus sentimientos

individuales demuestra que más de una identidad interviene en sus acciones (la personal, la familiar, la de clase, la étnica, la nacional y demás). Esas identidades, con frecuencia se entrecruzan y superponen y a veces se contradicen entre sí. (Karp 1992). Si a esto añadimos que las personas que intervienen en las exhibiciones de un museo también poseen sus propias identidades, que incluyen las identidades personales, las familiares, las determinadas por sus posiciones y compromisos profesionales y las comunitarias, las exhibiciones reflejarán la significación que tales agentes sociales le den a los objetos.

Un excelente ejemplo de lo anterior lo constituye el proyecto de exhibiciones de arte chicano que posee el movimiento chicano en California (Ybarra-Frausto 1991: 129). Guiados por su lucha por lograr una igualdad social, política y económica vis a vis el resto de la sociedad norteamericana, artistas, activistas e intelectuales chicanos se unieron para crear un proyecto cultural que repudiase la visión externa y destruyera la imagen negativa del chicano como receptor en lugar de creador de cultura. Pintores, escritores y bailarines “se apropiaron de su propio ser” para crear nuevas formas de cultura visual que rompiesen con la distinción entre “bellas artes” y “arte folklórico”, por una parte, y que por la otra permitiesen “...reinterpretar las tradiciones vernáculas de una manera útil para la urgencia social existente en este momento” (1991: 131), urgencia que refiere, colegimos, a las necesidades de la comunidad chicana en California, las cuales abarcan desmotar los estereotipos negativos y similares.

Los museos de Bellas Artes emiten con frecuencia, a través de sus exhibiciones, mensajes educativos que se corresponden con la trivialización de la cultura que transmiten los medios en nombre de la comercialización (Appadurai y Breckenridge (1992). Dichos mensajes suponen, muchas veces, el silenciamiento de sectores importantes de la sociedad civil y de ciertas culturas del mundo. Y no solo del mundo todo, sino —como en el caso venezolano— de la

cultura (o culturas) de las grandes mayorías: la llamada cultura popular.

Los museos son forjadores de ciudadanos que se ven a sí mismos como miembros de un orden social válido, pero son instituciones que deben aceptar que tienen la responsabilidad de compensar las fallas de otras instituciones (vg. la educación formal), y mostrar a los miembros de las minorías (en América Latina, de las mayorías) su papel en la sociedad. (Karp, 1992).

Queremos destacar, finalmente, el papel de los museos en general, y los de historia, antropología y arte en particular en lo que se refiere al ocultamiento y el silenciamiento de sectores y grupos, y por ende, la distorsión en los procesos de identificación de tales sectores. Para nadie es un secreto que los museos de historia y los de antropología en Venezuela (donde los hay) tienden a ofrecer mensajes educativos que con frecuencia contradicen las realidades culturales comunitarias o nacionales existentes. La homogeneización cultural necesaria para crear 'una realidad cultural nacional' (Vargas 2002) silencia muchas veces la existencia de ciertos grupos socioculturales, fundamentalmente de sus demandas y reivindicaciones, dentro de la nación. En Estados Unidos son considerados "minorías": los chicanos, los afroamericanos, los indígenas americanos y similares. En muchas partes de América Latina, los grupos étnicos no son minorías, sino constituyen las masas de campesinos y de las poblaciones urbanas marginadas. Son precisamente esas masas las que generan la llamada 'cultura popular'. Los museos de arte, con frecuencia y a veces sistemáticamente, están dedicados a hacer exhibiciones que propician los silencios y las jerarquías. Ocultan las voces múltiples y contradictorias que conforman la nación. Su misión parece estar centrada en la creación de una identidad por y para la comunidad artística, no obstante que muchos artistas reaccionan contra la noción de historia del arte definida por críticos y museos.

Un buen ejemplo de lo anterior es, en el caso venezolano, los llamados 'festivales de arte', fundamentalmente el llamado 'festival mundial de teatro'. En estos festivales intervienen los conflictos de género, raciales, étnicos y de clase. Lo oneroso del gasto que se requiere para participar en el festival, previene la penetración de grupos de las llamadas 'clases bajas' en esos eventos. Y detrás de esta posición subyace la natural cautela de las élites, destinada a impedir que las experiencias subjetivas de las 'clases bajas' contradigan las dominantes, reten las definiciones que dichas élites tienen de lo que es 'Cultura', dejen oír sus voces contestarias y alternativas.

Institutos de Patrimonio

Los institutos de patrimonio funcionan bajo la premisa de que el pasado es un valor, vale decir, tiene un significado para los colectivos sociales. Ya hemos visto cómo se generan las valoraciones en torno al pasado. Ahora veremos cómo se inducen las identificaciones con él y con cuál contenido. Como bien señalan Shanks y Tilley (1987: 64), los institutos de patrimonio funcionan bajo la "ética de la conservación" de los llamados "recursos no renovables". Tales recursos son los sitios y los objetos arqueológicos que ellos contienen. Esos objetos serían, pues, la objetivación del valor, los cuales deben ser protegidos a través de leyes, sistemas educativos, acuerdos internacionales y acreditación profesional.

Pero, es necesario destacar que desde la definición misma de cuáles bienes arqueológicos se conservan hasta la manera cómo se utilizan para educar, actúan los intereses de los grupos y los mecanismos del poder. La escogencia de objetos y textos que hace un curador en un museo en sus exhibiciones, los objetos que escoge una arqueóloga (o) en una excavación y las políticas que establece un instituto de patrimonio en relación a los proyectos que financia, los "monumentos" que restaura o los bienes que declara "patrimonio de la nación", todos ellos están influidos por el poder, o también,

frecuentemente, por su máscara: los funcionarios encargados de ese patrimonio con sus mentes neocolonizadas. La neocolonización se manifiesta cuando es necesario definir un bien cultural como patrimonial: éste debe ser valorado como ‘bien cultural universal’, vale decir occidental.

No es por casualidad que los institutos de patrimonio y los museos, especialmente en Venezuela, hayan preferido en sus exhibiciones y en sus políticas proteccionistas, aquellos bienes culturales conectados con figuras políticas e intelectuales, así como con eventos históricos considerados importantes, dejando de lado los producidos por figuras menos notables o aquéllos relacionados con la vida de individuos ordinarios, del común, producidos durante su vida cotidiana.

En varias oportunidades nos hemos tropezado con “funcionarios encargados del rescate del patrimonio histórico nacional” quienes han tratado de convencernos de que las ruinas de un convento, los restos arqueológicos de una aldea indígena, un sitio arqueológico de cazadores recolectores, etc. no son “realmente bienes culturales patrimoniales venezolanos”. Alguna vez alguien (de éstos) nos dijo “ni que esas ruinas fueran las de la Capilla Sixtina”, para referirse a ciertas ruinas coloniales de la Caracas de los siglos XVII-XVIII, como no merecedoras de conservación.

Investigación Histórica

La investigación histórica constituye también un instrumento que permite usar el pasado para servir a los intereses del presente; puede ser usada, y las más de las veces lo es, para crear un pasado que sirva a los propósitos políticos actuales.

El conocimiento histórico se origina en definidas condiciones sociales, en las cuales los investigadores y en consecuencia el conocimiento que producen, no está libre de valoraciones. Al mismo



FIGURA ANTROPOMORFA FEMENINA DE PIE.

PROCEDENCIA: Jajó, Estado Trujillo
COLECCIÓN DEL MUSEO ARQUEOLÓGICO "GONZALO RINCÓN GUTIERREZ"
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES, MÉRIDA, VENEZUELA.

tiempo, el conocimiento sobre los procesos históricos no es producido por individuos pasivos que actúan como espejos del mundo, sino por grupos sociales que interactúan, lo cual quiere decir que no son escépticos ni neutrales, sino que se encuentran también insertos en el marco de las relaciones sociales que rigen para el resto de la sociedad.

El conocimiento histórico que genera la investigación ha tenido y tiene profundas implicaciones ideológicas y políticas. Los libros y textos que la investigación histórica produce actualmente, describen y muchas veces reifican la Historia y la Cultura, de manera que los sistemas educativos masivos que cubren grandes áreas, facilitan el desarrollo de identificaciones abstractas con una cierta categoría de gente, que —como dice Eriksen— “...es una gente con la que uno nunca se encontrará, no son parientes, ni afines ni vecinos...”. Ello es lo que está sucediendo hoy día en Europa (1993).

La arqueología tradicional, y su variante actual neopositivista, también ha tenido y tiene implicaciones ideológicas y políticas, a nuestro juicio negativas. Esa arqueología funciona con la primacía del objeto arqueológico, lo cual lleva al establecimiento de una identificación de lo que es y lo que debe ser. La manera como los objetos aparecen inmediatamente de hecho, se considera la manera como debe ser el todo social. Esa arqueología busca adaptar el pasado a las exigencias de una arqueología en un presente capitalista. Tiene como objetivo eliminar las contradicciones entre el sujeto y el objeto, y eliminar también las perturbaciones que interfieren en la adaptación del individuo a la Naturaleza, entendido esto como que los individuos se adaptan a sí mismos a la libre economía de mercado, porque refiere a actuar de acuerdo con las recomendaciones técnicas de la economía y la eficiencia (Sanks y Tilley 1987). No en balde esa arqueología considera que la Cultura son los medios extrasomáticos de adaptación al ambiente y a los otros seres humanos. En consecuencia —como práctica ideológica— esa arqueología sostiene y justifica al capitalismo presente.

El conocimiento histórico generado hasta ahora en Venezuela, y diríamos también en el resto de América Latina, ha estigmatizado a nuestros pueblos. El solo hecho de definir a nuestras sociedades en términos negativos, como que carecen de algo que entendemos y valoramos positivamente gracias a un cierto tipo de educación, vale decir, en oposición a Occidente, ya constituye un estereotipo que está a la base, estamos seguros, de la identificación social negativa que las investigaciones de los psicólogos sociales detectan.

Debemos destacar, contrariamente a lo expuesto antes, que el conocimiento histórico que producen las investigaciones puede introyectar en la mente de los individuos nociones positivas sobre su propio ser. La ideología que ese conocimiento sirve a construir debe proporcionar una visión alternativa sobre el pasado de nuestros pueblos, distinta a la creada hasta ahora, especialmente dentro de los sectores populares, como una forma de lograr nuevos y mejores avances políticos y sociales.

Estereotipos que nos estigmatizan como el mencionar repetidamente en textos escolares, mass-media, discursos de políticos, etc. que no han existido sociedades con Estado y clases en el pasado precolonial venezolano (con la consecuente arquitectura que acompaña a tales sociedades), no significa que fuesen atrasadas, sino que por el contrario fueron sociedades que se *resistieron* a crear las formas de poder político que generaban al Estado, con sus desigualdades sociales (Clastress, citado por Gledhill 1994: 14).

Numerosas son las investigaciones de historiadores venezolanos (incluyendo las arqueológicas, por supuesto) donde se muestran los logros de nuestros antecesores indígenas en más de 10000 años de historia. Sin embargo, la formación de los venezolanos a través de la educación en todos sus niveles: Escuela y Universidades, sin mencionar los medios de comunicación masiva, nos repiten reiteradamente elementos para la estereotipación y autovaloración

negativa: que somos una sociedad joven (en contraposición a milenarismo asiático y europeo, por ejemplo), desconociendo que nuestro territorio fue ocupado por poblaciones humanas desde 12000 años antes del presente. Este estereotipo se centra en varias premisas, con efectos igualmente negativos:

a) Asociar juventud con inmadurez, lo cual constituye una posición condescendiente hacia nuestros logros pasados y presentes como sociedad (suerte de niños díscolos que no saben realmente lo que es bueno para ellos), y una sanción implacable hacia los errores cometidos.

b) Nuestros ancestros indígenas no formaron sociedades. Sólo la condición colonial nos permitió acercarnos –de forma caricaturesca, por cierto— a la vida social. En consecuencia, nuestros antepasados indígenas, quienes eran seres errabundos, concuspiecentes, dedicados a la molicie y negados al trabajo *no pudieron crear vida social*. Para ello se argumenta que Venezuela fue poblada por los indios Caribes quienes eran nómadas y guerreros, así como caníbales, lo que hizo necesario *esperar hasta ser colonizados por los españoles* para poder crear una verdadera sociedad.

c) Nuestra inserción en la vida en sociedad está definida por nuestra participación, a raíz del coloniaje, en el llamado ‘ mundo occidental’ y

d) Por ser jóvenes: díscolos, errabundos, incapaces de crear vida social, etc., no podemos equipararnos con los pueblos que ‘fueron capaces de crear sociedades y civilización’, vale decir, los pueblos del ‘mundo occidental’, por lo cual siempre seremos inferiores a ellos.

Consideraciones Finales

Como hemos visto, los bienes culturales sean estos denominados “intangibles” o “tangibles” podrían constituir los referentes para crear una nueva ideología, cónsona con las necesidades

contemporáneas de las sociedades. Venezuela, como el resto de América Latina, tiene graves y acuciantes necesidades sociales. No se trata solamente de los severos problemas económicos que sufre la región, sino fundamentalmente de sus traumáticas carencias sociales. En países como los nuestros, en donde abundan enormes riquezas naturales, carecemos de ciudadanos —desde, y fundamentalmente, la dirigencia hasta la masa— con mayor autoestima y con un claro sentido de pertenencia. La ideología generada hasta ahora, usando los bienes culturales, ha estado a espaldas de estas metas: ciudades, objetos arqueológicos, edificaciones, tradiciones culturales y demás bienes han sido valorados negativamente, mostrando la población, en el mejor de los casos, un claro desinterés por ellos, y en el peor, una actitud cónsona con su destrucción. Ello ha propiciado una falta de cohesión y solidaridad en la población, ambas necesarias para el logro de metas colectivas. Nuestra Historia está llena de ricas y fructíferas enseñanzas, de logros y aportes de distinta naturaleza: domesticación de plantas, tecnología hidráulica, caminos e itinerarios, tecnología constructiva, arquitectura de tierra y de piedra, etc.

Nuestro patrimonio cultural actual, a pesar de los despojos, es asimismo riquísimo y variado. Sólo falta que surjan nuevos grupos sociales que posean intereses compatibles con metas más justas que propicien nuestro verdadero desarrollo.

Notas

- ¹ Este artículo fue terminado en octubre de 2002, enviados a esta revista en noviembre de 2002 y arbitrados entre noviembre y diciembre del mismo año [Nota del Comité Editorial].
- ² Arqueóloga. Profesora Titular de la Universidad Central de Venezuela. Licenciada en Antropología de la Universidad Central de Venezuela en 1964. Cursó estudios de posgrado en el Instituto de Palinología, Museo de Historia Natural de París y en el Geología, Universidad de Layden, Holanda [Nota del Comité Editorial].

Bibliografía

- APPADURAI, Arjun y C. BRECKENRIDGE.
1992. "Museums Are Good to Think: Heritage on View in India". *Museum and Communities. The Politics of Public Culture*. Smithsonian Institution. Washington D.C., pp. 19-33.
- BEAUDRY, M. L. COOK y S. MROZOWSKI.
1991. "Artifacts and Active Voices: Material Culture as Social Discourse". *The Archaeology of Inequality*. Blackwell, Cambridge., pp. 150-191.
- CARDONA, M.
1953-54. "Gestos o Ademanos Habituales en Venezuela". *Archivos Venezolanos de Folklore*. Caracas. Año II-III, Tomo II, Nº 3, pp. 159-166.
- CREW, S. y J. SIMS.
1991. "Locating Authenticity: Fragments of a Dialogue". *The Poetics and Politics of Museum Display*. Smithsonian Institution. Washington D.C., pp. 159-175.
- DUNCAN, Carol.
1991. "Art Museums and the Ritual Citizenship". *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display*. Smithsonian Institution, Washington D.C., pp. 88-103
- ERIKSEN, th.
1993. *Etnicity and Nationalism*. Pluto Press. Londres.
- FALS BORDA, O.
1986. *Conocimiento y Poder Popular*. Siglo Veintiuno Editores. Bogotá.
- GLEDHILL, J.
1994. *Power and its disguises. Anthropological perspectives on politics*. Pluto Press, Londres.

KARP, Ivan.

1992. "On Civil Society and Social Identity". *Museum and Communities. The Politics of Public Culture*. Smithsonian Institution. Washington D.C., pp. 19-33.

LEFEBVRE, H.

1978. *De lo rural a lo urbano*. Ediciones Península. Barcelona.

1995. *The Production of Space*. Blackwell Publishers Inc. Cambridge.

LEONE, M. y P. POTTER.

1988. "Introduction. Issues in Historical Archaeology". *The recovery of meaning*. Smithsonian Institution, Washington D.C., pp. 1-22.

LITTLE, B.

1988. "Craft and culture change in the 18th century Chesapeake". *The recovery of meaning*. Smithsonian Institution, Washington D.C., pp. 263-292.

MCGUIRE, R.

1991. "Building Power in the Cultural Landscape of Broome County, New York, 1880 to 1940". *The Archaeology of Inequality*. Blackwell, Cambridge., pp. 102-124.

MONTERO, M.

s/f. "Latin America Social Identity". *Multiculturalism and the State*. Vol. 1. Collected Seminar Papers. No. 47: 62-68. University of London. Londres.

JABBOUR, Alan.

1982. "Algunas reflexiones sobre recursos culturales intangibles". *Arqueología de Rescate*. The Presevatons Press. Washington D.C., pp. 303-309

PAYNTER, R.

1988. "Steps to an Archaeology of Capitalism: Material Change and class analysis". *The recovery of meaning*. Smithsonian Institution, Washington D.C., pp. 407-433.

PNUD-UNESCO.

1982. Proyecto Regional de Patrimonio Cultural y Desarrollo. La dimensión cultural del desarrollo. Comunicación y Cultura. *Documento de Proyecto*. Tercer Ciclo 1982-1986. México.

SÁNCHEZ VÁSQUEZ, A.
1995. *Ética*. Grijalbo, México.

SHANKS, M. y Ch. TILLEY.
1987. *Re-constructing archaeology*. Cambridge University Press. Londres.

SCOTT, J.
1990. *Domination and the Arts of Resistance*. Yale University Press, New Haven.

THOMPSON, E.
1995. *Costumbres en común*. Editorial Crítica. Barcelona.

VARGAS, I.
1997. "La Identidad Cultural y el uso Social del Patrimonio Histórico. El caso de Venezuela". *Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*. Sevilla. Nº 20. Año V, Septiembre, pp. 82-86.

VARGAS, I.
1999. *La Historia como Futuro*. Fondo Editorial Tropykos, Centro de Historia del Estado Carabobo y FACES, U.C.V. Caracas.

VARGAS, I. y M. SANOJA.
1993. *Historia, Identidad y Poder*. Fondo Editorial Tropykos, Caracas.

VARGAS, I. y V. VIVAS.
1998. "Caracas: Espacio Social y Vida Cotidiana en la transición entre un Modo de Vida Colonial y uno Nacional". Ponencia presentada en el Congreso Nacional de Historia, Valencia. Una versión resumida ha sido publicada en *500 años de evangelización en Venezuela. Actas del Congreso Internacional de Historia, Mérida: Conferencia Episcopal Venezolana, Caracas*, pp. 587-589.

VARGAS, I. y V. VIVAS.
2000. "Caracas: Espacio Social y Vida Cotidiana en la transición entre un Modo de Vida Colonial y uno Nacional". *Boletín Antropológico*. Mérida. Centro de Investigaciones Etnológicas, Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes.

YBARRA-FRAUSTO, T.

1991. "The Chicano Movement/The Movement of Chicano Art". *The Poetics and Politics of Museum Display*. Smithsonian Institution, Washington Dz.C., pp. 128-150.



Vasija

PROCEDENCIA: VALLE DE QUIBOR, ESTADO LARA.
COLECCIÓN DEL MUSEO ARQUEOLÓGICO "GONZALO RINCÓN GUTIERREZ"
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES, MÉRIDA, VENEZUELA.