

Las dos caras de la patrimonialización: memoria local y poética de la ausencia¹

The two sides of patrimonialization: local memory and poetic absence¹

ISSN 2071-8748

E-ISSN 2218-3345



BY NC SA

URI: <http://hdl.handle.net/11298/970>

DOI: <https://doi.org/10.5377/entorno.v0i67.7490>

Damir Galaz-Mandakovic²
<https://orcid.org/0000-0003-0312-6672>
damirgalaz@gmail.com

Recibido: 16 de diciembre de 2018

Aprobado: 9 de mayo 2019

Resumen

Este artículo reflexiona sobre los procesos de patrimonialización atestiguados en las últimas décadas en América Latina, los cuales tienen dos caras. La primera de ellas está relacionada con un proceso de descolonización y de descentralización del saber histórico, lo que ha significado la emergencia de regímenes de identidad cultural y la reivindicación de algunas memorias locales mediante las arquitecturas. Sin embargo, en una segunda parte, se analiza cómo estos procesos de patrimonialización encierran una lógica que aglutina turistificación, la mercantilización, el fetiche y la poética de una ausencia.

Palabras clave

Patrimonio, fetiche, Latinoamérica América Latina, turismo, historia.

Abstract

This article reflects on the processes of patrimonialization witnessed in the last decades in Latin America, which have two sides. The first is related to a process of decolonization and decentralization of historical knowledge, which has meant the emergence of cultural identity regimes and the vindication of some local memories through architectures. However, in a second part, it is analyzed how these processes of patrimonialization contain a logic that includes touristification, mercantilization, fetish and the poetry of an absence.

Keywords

Heritage, fetish, Latin America, tourism, history.

¹ Este artículo es producto del proyecto Fondecyt de Iniciación N° 11180932 (Conicyt-Chile)

² Profesor de Historia y Geografía (Universidad de Tarapacá, Chile), Magíster en Ciencias Sociales (Universidad de Antofagasta, Chile), Magíster y Doctor en Antropología (Universidad Católica del Norte de Chile), Doctor en Historia (Université Rennes 2, Francia).

Introducción

Este artículo reflexiona desde algunos enfoques antropológicos, sobre los diversos procesos de patrimonialización de las arquitecturas atestiguados en el transcurso de las últimas décadas en América Latina. Dichos procesos, podemos apostillar, tienen dos caras: la primera de ellas remitida a un denso proceso de descolonización y de descentralización del saber histórico, lo que ha significado la emergencia y la visibilización de diversas memorias locales y el surgimiento de regímenes de identidad cultural. Sin embargo, en una segunda parte, analizamos aquella segunda cara, en cuanto a cómo estos procesos de patrimonialización encierran una lógica que agrupa la turistificación, la mercantilización, el fetiche y la poética de una ausencia.

La patrimonialización en Latinoamérica

Desde la última década del siglo XX, en América Latina se atestigua una vorágine cultural que remite a densos procesos de patrimonialización que, más allá de efectos de conservación material, han contribuido a cierta descentralización del saber histórico, particularmente cuando estos ocurren desde las regiones no metropolitanas o desde los territorios que, en los hechos, constituyen verdaderas periferias nacionales. En cierto modo, estos procesos han implicado una forma de descolonización frente a las narrativas oficiales o hegemónicas: han significado una alternativa a los metarrelatos historiográficos, a las narraciones elitistas y a las contemplaciones eurocéntricas de las culturas. Entendiendo el eurocentrismo como un prejuicio cognitivo y un sesgo metodológico (Amin, 1989) que había dejado afuera a las diversas manifestaciones culturales latinoamericanas que no cumplían con el *canon de la monumentalidad*.

En ese escenario, los procesos de investigación de las historias locales y regionales han dado pie a la construcción de nuevos conocimientos en un marco heterogéneo, que apuesta usualmente a un componente democrático, ciudadano y comunitario. Se dejó el monólogo de los Estados y de cierta élite (funcionarios-políticos-academia) que clasificaba lo que era o no era patrimonio.

Entonces, comenzaron a reconocerse diversos sitios y arquitecturas con memorias locales y regionales que

se constituyeron como dispositivos que identifican y diferencian a una unidad territorial, derivando en un cierto saber sustancialista de la categoría de "identidad". El patrimonio tangible surgió como contenido y organización de la diferencia, dando paso a relaciones de alteridad entre las ciudades y regiones, surgiendo los regímenes de "identidades", mediante el "nosotros" y los "otros". Una especie de *otrificación* (López, 2009). El patrimonio devino en una especie de "religión laica, para legitimar identidades" (Prats, 2005, p. 19).

En ese contexto, no solo constituyeron bienes patrimoniales los protegidos por el Estado a través de alguna legislación determinada. Lo son también todos aquellos bienes que la sociedad, en diferentes niveles debido a sus sentidos locales, significado, trascendencia simbólica, histórica y cultural, han hecho suyo. Es una especie de soberanía comunitaria sobre la cultura y las múltiples memorias contenidas en ella. Las materialidades y los escenarios locales germinan como relatos y contenidos con sus características ambientales, incluyendo la representación que poseen para la comunidad a la cual pertenecen.

Con las patrimonializaciones comunitarias quedaron afuera los enfoques lineales y los enfoques de los esquemas culturales fijos que consideraban lo no-europeo como fuera de lugar o como formaciones incompletas o deformadas o derechamente inferiores en aquella jerarquía culturalista (Verdú, 2012). Esto último implicó que comenzara a considerarse elementos no necesariamente "occidentales", sino que también elementos autóctonos de diversas culturas. En ello calzaron muy bien las arquitecturas indoamericanas y de diversos sujetos o grupos; es decir, una memoria material democrática e integradora, implicando el acceso al poder de identificación por parte de las comunidades. Surgió así una democracia del conocimiento y de las representaciones sociales y culturales (Azkarate et al., 2003).

Esta apertura no implicó que se haya reducido el nivel, en referencia a los monumentos tradicionales, pero sí la incorporación de las comunidades y de grupos humanos, de pronto, un tanto desdeñados por las historiografías tradicionales. Por tales razones, ahora son visibles los patrimonios que remiten a obreros, grupos sociales, organizaciones deportivas, de género, residencias connotadas de empresarios, artistas, comerciantes,

sindicalistas, barrios de asalariados y plazas subalternas o periféricas. Todo aquello es apreciado como patrimonio sin categoría de primer o segundo orden. Aunque Prats indica que el “factor escala introduce variaciones significativas en la conceptualización y gestión del patrimonio local” (2005, p. 24).

No siempre estos grupos que mencionamos, subalternos o no, han creado estructuras arquitectónicas monumentales, sino que todas sus instalaciones y disposiciones materiales están referidas a la connotación, más allá de la denotación (Galaz-Mandakovic, 2011); son los símbolos los que las representan, las distinguen y lo que permite aplicar la categoría de “puesta en valor”.

Es por ello que la descolonización del saber se manifiesta cuando los que estuvieron silenciados e invisibilizados por los grandes relatos nacionales, que solo contemplaba desde “arriba”, desde la política y la economía, o desde “los grandes hombres”, hace algunas décadas tomaron valor y tienen voz los subalternos y las materialidades no monumentales ni los *fachadismos* pomposos. En ese devenir, se tornaron igualitarias la historia del país, de la capital y la de las pequeñas localidades.

En ese sentido, se evidencian historiografías más integradoras, porque el patrimonio se considera en sus contextos, algo que va más allá de la naturaleza misma de las edificaciones; más allá de la estética. La concepción, cada vez es más abierta y más pluralista, ya no se habla de “monumento” sino que de “bien histórico” o “bien cultural” o “herencias materiales”.

La patrimonialización descolonizadora recurrió a la interpretación cultural, más allá de la mera explicación cultural. El nuevo énfasis se situó en el imaginario social; cada símbolo posee representaciones distintas según la localidad, aun siendo el mismo hecho (denotativo), pero variando su significación (connotación). Cada grupo posee sus propias interpretaciones y variantes en cuanto al valor de cada acción, manifestación y tipo de comunicación material. Antropológicamente podemos decir que se apuntó a la comprensión de la multiplicidad de significantes y ciertos contenidos para establecer la comunicación simbólica y subjetiva. Como sabemos, hemos tejido y estamos insertos en tramas de

significación (Geertz, 1992); en esas tramas, el patrimonio tangible busca ser inscrito y reinterpretado.

Por su parte, los Estados latinoamericanos, a través de sus agencias educacionales y culturales, han ido patrimonializando lo que consideran como relevante para la comunidad nacional, en cuanto a dos planos que convergen: lo cultural y lo educacional. Pero aquellas agencias estatales patrimonializadoras no preguntan por el sentido de los procesos. No van hacia la comprensión y hacia las connotaciones materiales que poseen dichas manifestaciones en las comunidades locales, normalmente van tras la explicación que permite integrarlo en esa objetivación de intereses sociales (González, 2007). Entonces, los Estados y sus agentes actúan como discriminadores frente a una serie de alternativas patrimoniales, con un fuerte significado sociocultural. En ese escenario, se opta por cimentar una interpretación de lo que considera debería agregarse en el ámbito educacional, como deseable de ser conocido y estimado en los itinerarios o circuitos históricos-turísticos, esto último como utilidad para sopesar la imagen nacional que desea transmitir.

En ambos planos, estatal o no estatal, hay una energía intencionada y proyectada por rescatar “la esencia” y “el atributo” particular, y destacar lo compuesto por la comunidad y el entorno, en una perspectiva de fijar hitos indispensables en la construcción de la comunidad simbólica nacional (González, 2007; Galaz-Mandakovic, 2011; 2018).

La otra cara de la patrimonialización

No obstante a lo que hemos narrado, atestiguamos en muchas comunidades latinoamericanas que la idea de patrimonio y la de los procesos de patrimonialización no se entienden sin el factor del turismo o sin la *turistificación*³ de lo cultural. El turismo ha devenido en nodo de soporte para el continuo patrimonializador. Ese proceso podemos entenderlo como una hegemonía de la impronta neoliberal del lucro y la mercantilización integral del devenir cultural, precisamente en países subdesarrollados en donde las materialidades con densa memoria devienen en dispositivos de oportunidad para insertarse en el mercado. Pero no solo eso, sino que también existen numerosos casos de “invención de

3 Neologismo que remite a la transformación y deformaciones de los contenidos de algún sitio o lugar con el objetivo de ajustarlo a las necesidades turísticas, especialmente cuando hace perder ciertos aspectos genuinos o diferidos de las fuentes históricas.

historias" con el propósito de aumentar la llegada de los ansiados turistas que dinamizan las economías locales. En ese sentido, el historiador Milton Godoy indica que han surgido particulares versiones historiográficas que "parecen ser la comparsa presente en los todos los actos o emprendimientos 'culturales' a nivel local (...) que ha redundado en una devaluación de lo que se comprende como 'histórico'..." (Godoy, 2014, p.74).

En esas circunstancias, nos preguntamos: ¿se puede hablar de patrimonio sin una vinculación con el turismo? ¿Para quién patrimonializamos? o ¿para quiénes queremos turistificar la ciudad mediante el patrimonio?, ¿quiénes son los que "turistean"?, ¿por qué llega gente de "afuera" a mirar-contemplar-disfrutar los territorios, paisajes y arquitecturas? ¿Por qué existen patrimonios que son más turisteables que otros? ¿Quién decide lo que es turístico?, ¿cómo lo decide?, ¿cuándo?, ¿con quiénes? Asimismo, podemos preguntarnos: ¿quién define, selecciona o categoriza la estética turisteable? ¿Son realmente sinceros los relatos que se construyen desde la etnicidad y la historia en un contexto turístico de consumo?

Las arquitecturas, evidentemente, no son nuevas, en muchos casos existen desde mucho antes que nosotros mismos naciéramos, superan la escala cronológica de las generaciones contemporáneas; para algunos "siempre han estado ahí", y se inscriben de distintos modos en las historias de las ciudades y en las biografías de los sujetos. Pero, desde algún momento se "re-descubren" y se "ponen en valor", usualmente en aras de la mercantilización y usufructo de las culturas locales. Eso da pie a releer el medio, a la ciudad y sus arquitecturas para mercadear y turistificar. Lo que implica, generalmente, patrimonializarlas. Es lo que ha sido denominado como la "sacralización de la externalidad cultural" y la "puesta en valor", que en los hechos es "sinónimo de activación o actuación patrimonial" (Prats, 2005, p. 19). Esto último depende esencialmente de los poderes políticos.

Estos procesos de sacralización de ciertas arquitecturas se acrecientan cuando coinciden con la búsqueda que realizan los grandes flujos de turistas que van tras lo considerado como "exótico", lo "prístino", lo "autóctono" o lo indígena. ¿Por qué andan en busca de aquello? ¿Qué ocurre en los países de Europa, Asia o Norteamérica para que sus ciudadanos decidan visitar construcciones antiguas en Latinoamérica?

Nuestras sospechas remiten irremediamente a un fenómeno de consumo visual y de estetización de las búsquedas que se inscribe en el escenario neoliberal. Sin embargo, nos preguntamos: ¿por qué lo visual hegemoniza las búsquedas del turismo? O, dicho de otro modo: ¿es posible que haya turismo con patrimonios considerados feos, aburridos o desagradables? ¿Quién define lo primero?

Podemos ver que el consumo de lo visual se conecta con los procesos que remiten a una renovación de ideologías y de relativismos filosóficos que han llevado a formar un nuevo escenario que podemos vincular con la posmodernidad (Lyotard, 1979). Como dijo Estermann, pasamos de la ética a la estética: "lo único que nos queda es la contemplación estética de la realidad mediante los parámetros estéticos consumistas, en una dualidad de lo bello y lo no bello" (2006, p. 31). Consumo hedonista clave en una economía neoliberal donde se conecta con el turismo latinoamericano. El público visualista es quizás la expresión de una nueva generación hedonista de la parte rica de la tierra. La posmodernidad, como una nueva liberación ante las metanarrativas (Carroll, 1983), y su turismo, solo puede permitírsela quien tiene satisfechas las necesidades básicas. Para viajar y turistear, el hedonista debe tener resueltas sus necesidades terrenales, pero que posee una apetencia de bellezas "raras" y exóticas o contenidos heterogéneos desde sus propias etnopercepciones. Consideremos, además, que el turismo postmoderno enfatiza la conversión de valores cognoscitivos, éticos y sociales en valores netamente estéticos, de agrado o desagradado; lo más diverso y lo menos homogéneo y monótono; busca el fenómeno, lo más bello y lo agradable (Estermann, 2009). Brota así el turismo y sus diversas formas: turismo cultural, urbano, místico, receptivo, rural, vivencial, ecoturismo, etc. Siempre el turismo, en estos casos, va tras lo que parece desvanecerse ante el avance del desarrollo económico, del occidentalismo, del neocapitalismo, del consumo, la digitalización de la realidad actual y de la globalización.

Así, el paisaje, el medio y la sociedad se deben "estancar", deben inmovilizarse, y se esencializan en un proceso que va tras la autenticación, todo con el propósito de satisfacer al consumista y a los recaudadores de imágenes de los múltiples patrimonios. Usualmente se busca lo suspendido, lo fosilizado, lo que remite al pasado dulcificado e idealizado, a lo aparentemente genuino, para así experimentar una especie de catarsis.

Las ciudades y barrios patrimonializados se paralizan para ser patrimonio, porque no pueden cambiar; se les niega ese derecho de dinamismo que tiene toda sociedad. Se convierten entonces en un espectáculo gigantesco de

la musealización. Aunque debemos considerar que esos patrimonios son originados con base a una intervención en el medio en su propia época. De este modo, parafraseando a Carroll (1983), podemos decir que ciertos barrios adquieren una *dimensión cadavérica*, mediante la producción de una identidad formal y cosificada (Carroll, 1983, p. 69). Esa fosilización sería el resultado inevitable “de toda empresa de preservación, en la medida en que preservar significa sustraer algo de la obsolescencia, el deterioro, la desaparición y la muerte” (Menard, 2016, p.11).

Entonces, el patrimonio se conecta con el turismo, con la búsqueda de lo “auténtico” con base en lo que podemos llamar una *razón exotocista*, gozosa de lo artesanal. Muchas arquitecturas, dejaron sus propósitos originales de usos, y otras, derechamente, están deterioradas. Lugares sin vida, adquieren ahora una vitalidad. Pasan de la *vida a la vitalidad* (Menard, 2016). Vitalidad entendida como expresión de la vigencia y efecto que generan los edificios que ya no son usados o que devinieron en ruina, en muerte, pero a la vez son como un museo; todo en un escenario *post mortem*. La vitalidad que surge en la muerte genera una musealización y una patrimonialización.

Poética de la ausencia

Igualmente, podemos afirmar que la fuerza estética de estos museos urbanos radica en una fuerza estética etnográfica basada en una poética de la ausencia, la cual cruza cierta idea cadavérica y la exposición comercial de sitios, edificios o barrio, y también cuerpos.

En consecuencia, lo considerado patrimonio tangible o patrimonio inmueble es mirado desde la simbología de la disipación: la arquitectura patrimonial adquiere valor porque ha muerto; está muriendo o morirá en algún momento quien lo utilizaba o se extinguió el uso originario. Los viejos edificios sujetan ya, y en sí mismos, esa desaparición. Esa ausencia, sucedida o por ocurrir, de sus sujetos o usos originarios, es su condición de representación y que brinda su valor comercial; es el precio de la singularidad. De ahí proviene el carácter aurático de ciertas arquitecturas contempladas con sacrosantos silencios, concentraciones museológicas y “respeto histórico”. En aquel sentido, todo aquello revela una economía de la representación de algo “auténtico”, de lo “original”, de lo “exótico”, de lo que se va perdiendo, y se desea rescatar y fotografiar el aura que le dio el paso del tiempo en esos archivos materiales que acumulan la resistencia al tiempo. Así, muchas ciudades, con el guía turístico como agente disciplinado por el consumo, construyen una especie de etnicidad, una supuesta

“esencia” propia, la “historia única” y “verdadera”, también “fantástica”, “*extraordinaria*” y “maravillosa”.

En dicho escenario, la narración histórica es entendida y expresada desde materialidades y tecnologías que devienen en fetiche, que posee una acumulación, y que deviene en un archivo. Los inmuebles tienen valor por exponer un momento de la “evolución” de la ciudad. El vestigio museográfico urbano y patrimonial es quizá un problema político generado por ver a algunos pueblos como en vías de desaparición, como supervivencia de la modernidad. Es así que dichos patrimonios devienen en los fetiches que constituyen, tal como señaló Freud, en un objeto ambiguo, en cuanto a que su presencia representa y plasma una ausencia. Es decir: “el fetichismo exalta un objeto degradado a un valor eminente” (Freud, 1927, p. 149). Entonces, allí radican los valores de uso que niegan la posibilidad del intercambio del mismo objeto. Es la presencia de una ausencia, de un abandono.

También, como lo señaló Karl Marx en su obra *El Capital*, quien al hablar del fetiche indica que, en una sociedad productora de mercancías, estas aparentan tener una voluntad independiente de sus administradores, es decir, una realidad fantasmagórica. Pues claro, quien lo usaba, dejó, en ese decir, su energía y su aura las que se fueron, supuestamente, acumulando y resistiendo al paso de los tiempos, en lo que Giorgio Agamben llamó como “la propia mística fantasmagórica” (1995, p. 72).

Así, quisiéramos indicar como hipótesis que el patrimonio cultural tangible se explicaría por una producción que virtualmente quiere transmitir cierta energía y cierta potencia individual de inmuebles, los cuales devinieron en cosa, en fetiche. De *objeto a cosa*. Es decir, el *objeto* es algo reemplazable, porque está fabricado en serie y con múltiples intenciones o bien, posee múltiples réplicas y similitudes. Sin embargo, *la cosa*, tiene una supuesta singularidad, magia, vitalidad, potencia y aura, posee la *irreproductibilidad*, condición que permite ponerle precio y mercantiliarla. En el decir de Heidegger, es una producción lo que hace entrar algún objeto en la categoría de cosa: “toda representación de lo presente en el sentido de lo pro-veniente de lo obstante...” (Heidegger, 1994, p. 3), lo que produce la *cosidad*. Cada ruina es el producto de una huella, de la memoria que consume al mismo objeto que adquiere historicidad, que, tal como apostilló el psicoanalista francés Gérard Wajcman, “es el objeto devenido en esponja histórica, en acumulador de memoria” (Wajcman, 2001, p. 14). Agregando que el “siglo inventó la ausencia como un objeto (...) Contra él nos golpeamos en todos los rincones...” (2001, p. 224). Es decir,

la ausencia es la condición de posibilidad patrimonial que entra, luego, al mercadeo visual del consumo cultural.

Es en esas producciones en donde se han situado los procesos de patrimonialización que han obstaculizado o tienden a borrar las alternativas interpretaciones de los diversos procesos relacionales heterogéneos, heteróclitos, multicéntricos y etnodiversos propios de cada comunidad y región, procesos que, claramente, superan y amplían, pero, por cierto, desarman los enfoques sustancialistas de las sociedades que tienen que auratizar sus cotidianidades.

Referencias

- Agamben, G. (1995). *Estancias: la palabra y el fantasma de la cultura occidental*. Málaga: Pre-textos.
- Amín, S. (1989). *El eurocentrismo: crítica de una ideología*. México: Siglo Veintiuno Editores. Recuperado de <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/280.pdf>
- Azkarate, A., Ruíz de Ael, M. J., & Santana, A. (2003). *El patrimonio arquitectónico*. País Vasco: Ediciones UPV. EHU. Recuperado de: <http://cort.as/-ICEt>
- Carroll, D. (1983). The alterity of discourse: form, history, and the question of the political in M. M. Bakhtin. *Diacritics* N°71. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/464660>
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología.
- Galaz-Mandakovic, D. (2011). *Reivindicación del Patrimonio Tangible de Tocopilla*. Tocopilla: Retruécanos ediciones. Recuperado de: https://books.google.cl/books?id=P8e6Lw0aFWEC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
- Galaz-Mandakovic, D. (2014). Uyuni, capital turística de Bolivia: aproximaciones antropológicas a un fenómeno visual posmoderno desbordante. *Teoría y Praxis*. 16: 147-173. Recuperado de <https://www.redalyc.org/html/4561/456145102007/>
- Galaz Mandakovic, D. (2018). El testimonio: reflexiones sobre su valor, formas y pertinencias en las ciencias sociales. *Entorno* 65: 7-14. Recuperado de <https://biblioteca.utec.edu.sv/entorno/index.php/entorno/article/view/534/542>
- Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Godoy, M. (2014). Entre la patrimonialización y la invención de la tradición: las iglesias de Petorca, Chile (1775-1910). *Revista Diálogo Andino* N° 45, 63-76. Recuperado de: <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812014000300007>
- González Pizarro, J. A. (2007). *La inflexión histórica en la lectura patrimonial salitrera: Oficina Chacabuco*. 2° Seminario Docomomo, Desafíos del Patrimonio Moderno. Antofagasta: Secretaría Regional Ministerial de Obras Públicas.
- Heidegger, M. (1994). *La cosa*. Conferencias y artículos. (143-162). Barcelona: Ediciones del Serval. Recuperado de http://www.terras.edu.ar/biblioteca/16/16TUT_Heidegger_Unidad_4.pdf
- López, P. (2009). The effect of othering: the historical dialectic of local and national identity among the originarios, 1950-2000. *Anthropological Theory*. 9(2), 171-187. Recuperado de: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1463499609105476>
- Liotard, J. F. (1979). *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. París: Les Éditions de Minuit.
- Marx, K. (1990). *Capital: a critique of political economy*. (Vol. 1). *The Process of Capitalist Production*. London: Penguin Classics.
- Menard, A. (2016). Cachureos, reliquias, mercancías, monumentos: vida y vitalidad de los fetiches en la era de la patrimonialización. *Coloquio Regional: Patrimonio, bien de común o bien de mercado*. Recuperado de <https://bit.ly/2C2xPLi>
- Prats, L. (2005). *Concepto y gestión del patrimonio local*. Cuadernos de antropología social. Cuadernos de Antropología Social de la Universidad de Buenos Aires N° 21, pp. 17-35. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180913910002>
- Verdú, J. (2012). *Eurocentrismo, europeísmo e eurofobia*. Ciudad de México: Instituto de Investigación Social.
- Wajcman, G. (2001). *El objeto del siglo*. Buenos Aires: Ediciones Amorrortu.