

## FLATUS VOCIS. GENEALOGÍA DE UNA PALABRA SIN SENTIDO: PATRIMONIO

*José Carlos Bermejo Barrera*  
*Universidade de Santiago de Compostela*

- “- Cuando yo empleo una palabra - dijo Tentetieso en tono despectivo -, significa exactamente lo que yo quiero que signifique: ni más ni menos.  
- La cuestión es - dijo Alicia -, si *puede* usted hacer que las palabras signifiquen tantas cosas distintas.  
- La cuestión es quién manda - dijo Tentetieso-; nada más”<sup>1</sup>.

En este trabajo se analiza la génesis de la palabra “patrimonio”, tal y como se utiliza actualmente en el Mundo Occidental. Se concluye que puede haber dos modelos de “cultura” (término que cae en desuso, al ser sustituido por la palabra “patrimonio”), aquél en que ésta se compone de una serie de obras de diferentes tipos que cada sociedad integra en su sistema de valores morales y políticos. Y, en segundo lugar, otro modelo de cultura en el que esas obras quedan descontextualizadas y pasan a ser exportables e incluso adquiribles comercialmente. Éste sería el modelo actual, en el que la palabra “patrimonio” sustituye al antiguo término “cultura” y en el que ese término pasa a designar un supuesto conjunto de bienes destinados al consumo turístico.

In this work an analysis is made of the word “heritage”, as it is now used in the West World. The conclusion is that there are possibly two models of “culture” (term fallen into disuse being replaced by the word “heritage”), one in which this is composed of a series of works of different kind that each society incorporates into its system of moral and political values. And secondly, another model of culture in which those works are descontextualized and become exportable and even commercially acquirable. This would be the present model, where the word “heritage” replaces the old term “culture” and where that term stands for a supposed set of goods intended for the tourist use.

<sup>1</sup> L. Carroll, *A través del espejo y lo que Alicia encontró allí*, en *Alicia anotada* (Madrid 1984) 252.

I

Muchas veces, el uso de una palabra dista de ser inocente. La palabra *Jude* por ejemplo, en boca de Hitler en el año 1940, incubaba en su seno todo un programa genocida. En ese mismo año, las palabras fascista o comunista significaban algo muy diferente según quien las pronunciase. En boca de un fascista italiano, “fascista” era un término elogioso, mientras que “comunista” estaba cargada de infinidad de matices negativos. Lo mismo ocurría, en sentido inverso, si el hablante era un comunista italiano viviendo en la clandestinidad.

A continuación intentaremos trazar las líneas maestras de un sustantivo, **patrimonio**, que puede ir acompañado de diferentes adjetivos (cultural, histórico, arqueológico o natural), pero en cuyo uso da la impresión de que se ha ido dejando a un lado del camino estos posibles adjetivos para quedar solidificado como una palabra autónoma.

Sostenemos que, tras el uso cada vez más indiscriminado de la palabra patrimonio por parte de políticos, académicos y empresarios, se esconde un programa político, cuyas características esenciales intentaremos esbozar a continuación, siguiendo los pasos de David Lowenthal<sup>2</sup>, quien ya hace algunos años acuñó el término “cruzada del patrimonio”, asociado a la idea de “despojos de la Historia”. En su opinión, el conjunto de transformaciones políticas, sociales e ideológicas que se esconden tras el uso creciente de esa palabra, estaría relacionado con una profunda transformación social y política, y vendría a liquidar en gran parte lo que durante dos siglos se entendió en Europa por Historia. Este mismo proceso, como veremos, también tiene lugar en el caso hispano, pero aquí podríamos incluso añadir una circunstancia agravante, y es que al traducir el término inglés *heritage* por el español *patrimonio*, lo que en principio podría parecer correcto, se pierde un matiz muy importante. *Heritage* es un patrimonio, un conjunto de bienes, pero un conjunto de bienes asociados a la idea de una herencia, es decir, bienes que pertenecen a una unidad familiar, a un grupo social, y que están unidos a la vida colectiva, con sus recuerdos, sus tradiciones y sus ritos, que han de mantenerse vivos en el tiempo. Al eliminar este matiz de herencia y dejar el término patrimonio (cada vez más sin adjetivos) reducido a la definición descarnada de un conjunto de bienes, el idioma español, u otras lenguas romances, contribuye inconscientemente a reforzar aún más las características de este proceso.

Para aclarar nuestra terminología, apelaremos a la figura de Gottlob Frege (1848-1925), una figura que podría servirnos de alegoría de la situación que tratamos de describir. Frente a un mundo en el que se supone que cada logro intelectual recibe un gran reconocimiento público y es objeto de la atención de las masas, la figura de Frege es la de un oscuro matemático (hoy considerado fundador de la

<sup>2</sup> D. Lowenthal, *The Heritage Crusade and the spoils of History* (Cambridge 1998).

moderna lógica), que llegó a impartir sus lecciones acerca de unas ideas que hoy se consideran fundamentales, a dos alumnos, uno de ellos un militar jubilado.

Frege estableció que en el análisis de un término o de una proposición debemos distinguir tres niveles, que designa con los términos *Bedeutung* (referencia), *Sinn* (sentido) y *Farbung* (coloración).

Un término o una proposición se refieren siempre a algo, ya sea un objeto de mundo físico, una persona u otro término. En este sentido, podríamos decir que la palabra **patrimonio** se refiere a una serie de conjuntos de objetos, o de cosas, ya sean naturales o producidos por la mano del hombre, que se supone que poseen un valor, por lo que se les llama “bienes”. Esos bienes, sin embargo, no tienen un valor mercantil claro, a primera vista, y por ello se dice que necesitan ser “protegidos” legalmente, ya sea en su condición de “bienes culturales” o de “patrimonio natural”. Si necesitan ser protegidos es porque puede haber una serie de intereses, normalmente de tipo económico, que pueden tender a destruirlos (como en el caso de los “bienes” arqueológicos o arquitectónicos y los intereses urbanísticos, o del “patrimonio natural” debido a la tendencia a sobreexplotar la naturaleza).

Los bienes a los que se refiere el término patrimonio son pues bienes que, si entrasen en competencia con otros bienes de mero interés mercantil, serían dejados de lado o simplemente destruidos. Por esa razón hay que desarrollar medidas que permitan protegerlos, e incluso gastar dinero en ello. Este gasto puede hacerse, a su vez, por dos razones: o bien porque esos “bienes” están asociados a valores no económicos, idea que fue característica del discurso histórico; o bien, tal y como suele hacerse en el marco de la cruzada del patrimonio, porque deben ser “puestos en valor”, es decir, porque también ellos son generadores de riqueza. Esta segunda idea, asociada al uso cada vez más insistente del galicismo anterior, “puesta en valor”, presupone que no hay ningún valor que no sea económico, y que la protección legal y la inversión económica en la conservación de esos bienes debe hacerse por mera rentabilidad.

La palabra patrimonio no tiene, o casi, **sentido**, porque, como ha señalado Lowenthal, está unida a la idea de los “despojos de la Historia”. El sentido de un término viene dado por el campo lingüístico en el que ese término se encuentra inserto. Por supuesto que todas las palabras tienen que tener algún sentido. Lo que ocurre con el término patrimonio es que, al contrario de lo que ocurría en el discurso histórico o en el discurso de la historia del arte, en los cuales una palabra es generada por un contexto, por un discurso, es enriquecida por él y a la vez lo enriquece, ya sea porque contribuye a mejorar la comunicación entre los hablantes (al crear nuevos matices semánticos) o a profundizar en algún tipo de conocimiento, en el caso del uso del término **patrimonio** asociado a la idea de los despojos de la Historia, lo que se intenta es anular la producción de cualquier tipo de discurso que no sea el de la rentabilidad y el consumo. Una estrategia que iría unida a la sustitución creciente de los textos por las imágenes y la práctica de la exhibición

de objetos, de cosas, en grandes montajes para consumo masivo, que a su vez es necesario convertir en acontecimientos mediáticos.

Privar de sentido a la palabra patrimonio es, pues, una estrategia, no sabemos si plenamente consciente, ya que quienes la practican intentan frenar el desarrollo de un pensamiento sistemático, logro que ellos mismos consiguen (no sabemos si por incapacidad o como fruto de un denodado esfuerzo).

La palabra “patrimonio” sí tiene **coloración**. Evoca algo. Y lo que evoca es la idea de que lo esencial son las cosas, los objetos, porque lo que importa es lo que se puede mostrar, exhibir. Es aquello que no exige un gran esfuerzo para su percepción, que es fragmentable. Que se puede recopilar en un catálogo y para cuya comprensión no es necesario leer un largo texto. También evoca la idea de que hay unos conjuntos de objetos que tienen valor, que en último término siempre es un valor económico, pero también prestigio. Es decir, que hay un tipo de consumo de objetos no valiosos que sin embargo poseen otro tipo de valor, consumo que es necesario practicar para ser un consumidor distinguido. Y ser un consumidor distinguido es necesario, bien porque la distinción es un componente añadido al mero prestigio económico (con lo que volveríamos a la idea de que aquello que por definición carece de valor contribuye a incrementar el valor); o bien porque una serie de personas desempeñan un tipo de funciones especiales, como las funciones políticas, en las que es necesario justificar la apelación a una serie de valores no económicos como inversión para obtener rentabilidad electoral y política. Intentaremos a continuación señalar cuál ha podido ser la génesis de esta situación.

## II

Vamos a tomar como punto de partida la antigua Grecia, por dos razones. En primer lugar, porque la propia civilización occidental ha visto en ella el lugar y el instante de su nacimiento. Y en segundo lugar, y sobre todo, porque puede servirnos como escenario privilegiado en el que analizar una idea fundamental: la fuerte vinculación entre cultura (*paideia*) y comunidad social y política. Se da además el caso de que las producciones culturales en el campo material por las que es famosa la antigua Grecia sólo pudieron encontrar sentido en los marcos de las comunidades políticas y sus sistemas de valores.

Centraremos nuestro análisis en los conceptos de enunciado, contexto de la enunciación y sentido de los enunciados, pudiendo utilizarse los mismos conceptos para los objetos artísticos, sus destinatarios y su sentido.

El objeto preferente de nuestro análisis van a ser dos instituciones que estuvieron unidas a diferentes tipos de producciones culturales: el *symposion* (banquete) y la *tragedia*.

Deberíamos comenzar por indicar que la comunicación artística, literaria o filosófica es sustancialmente diferente en las culturas orales y en las que han de-

sarrollado escritura. El lenguaje tiene tres dimensiones, que son la sintáctica, la semántica y la pragmática. Cuando una persona habla, debe conocer un léxico y ser capaz de construir oraciones en su propia lengua, pero el significado de un enunciado viene dado tanto por su contenido semántico como por su contexto. En la comunicación oral, es el contexto social y físico, junto con otros sistemas expresivos, como los gestos, lo que permite establecer la comunicación entre el hablante y sus oyentes.

La poesía griega fue básicamente una poesía oral hasta el siglo VI a.C., que es el momento en que los filólogos actualmente tienden a situar la introducción del alfabeto<sup>3</sup>. La poesía épica era recitada por aedos y rapsodas, bien en el marco del *symposion* de las casas nobles, como vemos hacer al aedo Demódoco en la *Odisea*, o bien en las plazas y lugares públicos y con ocasión de diferentes fiestas, tal y como describe Platón al poeta Ión en el diálogo que lleva su nombre, en el que el filósofo ridiculiza a los poetas orales por su *polymathía*, por su pretensión de creer que pueden hablar de todo y conocerlo todo.

No será hasta el siglo IV a.C. cuando en Grecia comiencen a producirse y a circular, aunque sea de forma limitada, los libros, lo que trajo consigo numerosos cambios, que van desde la transformación de la sintaxis de los textos, que se hace más compleja cuando el texto está destinado a ser leído (como se puede ver comparando el lenguaje de Heródoto, destinado a la lectura pública, con el de Tucídides, destinado a la lectura solitaria), hasta el hecho fundamental de la creación de un texto literario o filosófico. Es decir, el proceso por el cual un texto, generado en un primitivo contexto enunciativo, pasa a pervivir en el tiempo y a ser leído en épocas sucesivas desde diferentes claves, que van dándole nuevos sentidos, adaptándolo a nuevos contextos mediante diferentes tipos de exégesis o interpretaciones. Florence Dupont<sup>4</sup> ha llamado a este proceso “la invención de la literatura”.

El banquete griego y las grandes fiestas, ya fuesen de *poleis* singulares o de tipo panhelénico, fueron los lugares en los que se desarrollaron en la Grecia arcaica y clásica la poesía épica, la poesía lírica e incluso la propia filosofía. La poesía griega es incomprensible si la aislamos de sus contextos sociales y culturales, tal y como ha señalado Bruno Gentili<sup>5</sup>. Comenzaremos pues por el análisis del *symposion*.

Un banquete griego era una comida en la que únicamente participaban hombres como comensales (Aristóteles consideraba que los etruscos eran un pueblo especialmente disoluto porque los hombres llevaban a sus esposas a los banquetes), que se dividía en dos secuencias temporales. En la primera parte se comía, y en la segunda se bebía en común, hecho del que procede el nombre de la institución.

<sup>3</sup> J. Signes Codoñer, *Escritura y literatura en la Grecia Arcaica* (Madrid 2004).

<sup>4</sup> F. Dupont, *L'invention de la littérature. De l'ivresse grecque au livre latin* (Paris 1994).

<sup>5</sup> B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica* (Roma 1984).

Los griegos solían celebrar sus banquetes bien en casas particulares o bien en edificios públicos, destinados a tal efecto<sup>6</sup>. En las sala, los comensales se situaban tumbados en lechos, colocados formando un cuadrado o un rectángulo que tenía en el centro la cratera, en la que se mezclaban el vino y el agua que se beberían en la segunda parte del acontecimiento.

Cada banquete tenía un jefe, *symposiarca*, que nunca debía ser el dueño de la casa, que era quien establecía las proporciones para mezclar el agua y el vino. Los comensales se colocaban de tal modo que sus posiciones no reflejasen sus jerarquías ni sus lazos familiares. Esto se hacía así con el fin de que en la segunda parte del banquete surgiese la conversación libre, de tipo social o político; en esta segunda parte un poeta podía recitar sus poemas, acompañados por música, o en otro tipo de banquetes más carnales y propios de ciudadanos ricos, hetairas mostrasen sus habilidades poéticas y musicales, sus cualidades para la danza o sus encantos físicos, que podían llegar a provocar el deseo sexual de los presentes, que podrían satisfacerlo bien con las propias hetairas o acudiendo, más o menos apresuradamente, a sus propias esposas, como se describe a veces.

En los banquetes nobiliarios se recitaba poesía épica y lírica, centrada en los temas del vino y la embriaguez, o de los bellos adolescentes que atraían y excitaban a los adultos, quienes competían por sus favores, regalándoles gallos (el regalo establecido en el cortejo pederástico) o atrayéndolos, como Sócrates (asiduo visitante de gimnasios, en los que los efebos se ejercitaban desnudos) a un círculo en el que las conversaciones políticas desembocarían en diálogos filosóficos.

Lo interesante de un banquete no era la calidad de la comida o la riqueza del anfitrión, que jamás debía exhibirla, sino el grupo de comensales y el lenguaje, ya fuese el lenguaje de la conversación o las recitaciones poéticas. Un banquete en el que los comensales se sienten jerárquicamente, que no respete la forma cuadrangular, en el que no se consuma vino y en el que esté ausente el brillo de la conversación, la poesía o la filosofía es un banquete de bárbaros, como los que describe Estrabón refiriéndose a los pueblos del norte de la Península Ibérica<sup>7</sup>.

Cuando no se trata de la actuación solitaria de un aedo o un poeta monódico, sino de un coro, como en el caso de los poemas de Alcman o de Safo de Lesbos, el lugar en el que se crea y recita la poesía puede ser un lugar público: un santuario, una plaza. El poeta, sobre todo en el caso de la poesía política, como la de Solón o Tirteo, habla para una colectividad de la que forma parte. La poesía arcaica, la anterior al “nacimiento de la literatura”, no es una poesía que circula de un “yo” a un “tú”, sino de un “yo” a un “nosotros”.

<sup>6</sup> P. Schmitt-Pantel, *La Cité au Banquet* (Paris 1992); F. Lissarrague, *Un flot d'images. Une esthétique du banquet grec* (Paris 1987).

<sup>7</sup> J. C. Bermejo Barrera, *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana*, I (Madrid <sup>2</sup> 1994).

Si enmarcamos la poesía griega en sus contextos físicos, podemos comprobar que gran parte del arte griego sólo es comprensible como marco de las comunidades políticas y sociales. Los banquetes se llevan a cabo en casas particulares o bien en edificios públicos construidos a tal efecto, como los analizados en el libro de Schmidt-Pantel ya citado. Los coros de Alcán se mueven en los espacios abiertos de la ciudad o de los santuarios. La poesía de Tirteo está destinada a la *sysstia*, al alojamiento común de los ciudadanos-soldado espartanos... El propio banquete es el lugar destinado al uso de la cerámica pintada, otra parte esencial de la historia del arte griego. Y los templos, y los teatros, de los que ahora hablaremos, son inseparables de los sacrificios sangrientos de bueyes -llamados *thysia* -, que tenían lugar en las fiestas de cada ciudad, a partir de las cuales se construían los calendarios. Podríamos simbolizar esto contemplando los restos del Partenón ateniense, en el que quedó congelada en el tiempo la gran procesión que tenía lugar en la fiesta de las Panateneas, en la que la ciudad quedaba representada por el desfile de grupos de personas que simbolizaban los distintos grupos sociales, como los jinetes símbolo de los *hippeis*, o la nobleza ateniense. O las Cariátides del Erecteion, que representan a las jóvenes canéforas, portadoras de los cestos en los que, entre otras cosas, se llevaba en la procesión que precedía a los sacrificios (en los que toda la ciudad comería en común) la *machaira* o cuchillo con el que el sacerdote sacrificador (*macheiros*) iba a despiezar el buey.

Si hay artes políticos por definición, lo fueron la tragedia y la comedia. Además de tener lugar en un teatro, una gran construcción arquitectónica, toda la ciudad participaba en ellas. Las representaciones teatrales tenían lugar en el marco de las grandes fiestas, en el caso de Atenas las Dionisiacas. Asistían todos los ciudadanos (no sabemos si asistían las mujeres), que recibían gratis su entrada de la ciudad, y suspendían todas sus actividades durante varios días, que dedicaban íntegramente a la contemplación de las obras teatrales.

La financiación de la tragedia ateniense<sup>8</sup> tenía lugar mediante el sistema de los impuestos extraordinarios, que gravaban a los más ricos de la ciudad, y se conocían con el nombre de *leiturgiai*. Uno de ellos era la *choregia*. La ciudad elegía a varios ciudadanos ricos como coregos, y cada uno de ellos debía buscar un poeta, con su compañía, que compusiese y escenificase una trilogía (tres tragedias) y un drama satírico. Competían varios poetas y el público elegía la trilogía ganadora.

Había pues una vinculación muy profunda entre el autor y su público en Atenas. Y ello explica por qué los diferentes poetas trágicos debían intentar (gracias a sus relecturas de los mitos del ciclo épico) sacar a la luz las tensiones que estaban ocultas en la vida social y política ateniense.

Dice Aristóteles en la *Poética* que la tragedia es un relato, *mythos*, mediante el cual un poeta, a través de la imitación de una acción real a través de una ficticia (imitación que se denomina *mimesis*), que tiene lugar en el escenario, consigue

<sup>8</sup> A. Lesky, *La tragedia griega* (Barcelona 2001).

sacar a la luz una pasión colectiva encarnada en los protagonistas de la tragedia, como Edipo. Viendo su destino, el público, gracias a la compasión (*éleos*) y al pánico (*phóbos*), ve purificada su pasión colectiva mediante un auténtico proceso de purgación o *katharsis*, un término muy usado en el vocabulario médico hipocrático y que tenía un claro origen religioso. Uno se purifica de aquello que lo ha contaminado.

Numerosísimos autores han analizado la tragedia griega, empezando por el propio Aristóteles, pero la mayoría de ellos estarían plenamente de acuerdo si la definiésemos, como podríamos hacer con la Comedia Antigua, cuyo único representante bien conocido es Aristófanes, como un **arte político**.

Si la cultura griega, a la que siempre se quiso imitar ya a partir del siglo III a.C. por parte de los romanos y hasta llegar a la actualidad, logró crear en los campos de la literatura, las artes plásticas o la filosofía obras de valor transcultural, fue, paradójicamente, por ser una cultura (*paideia*) que estaba inserta en un contexto social y político, y que intentó responder a, y resolver en cada momento, las demandas de las sociedades y los cuerpos políticos que la crearon. Fidias llevó a cabo el programa arquitectónico y escultórico de la Acrópolis dentro del proyecto político de la democracia de la edad de Pericles. Una democracia basada en la participación directa de los ciudadanos en la Asamblea, en el ejército y las magistraturas de la ciudad, como ha señalado R. K. Sinclair<sup>9</sup>. La Acrópolis es la encarnación de la mitología y la religión atenienses y la expresión plena del poder de esa ciudad. Este poder claramente rozó el abuso cuando los atenienses decidieron “trasladar” el tesoro acumulado por la liga ático-délica a la propia Atenas y destinarlo a la construcción de la Acrópolis. La gigantesca estatua criselefantina (de oro y marfil) de Atenea sirvió como medio de tesaurización, debido a la gran cantidad de oro que tenía. Oro que, por cierto, Fidias fue acusado de robar, a la vez que se le reprochó su afán de protagonismo al haberse esculpido a sí mismo en el escudo de Atenea como participante en la mitológica lucha entre Olímpicos y Titanes.

Se da la paradoja de que Grecia, que precisamente fue modélica por ser única, es decir, por no poder ser imitada, paso a ser el principal objeto de imitación en los campos de las artes plásticas, la literatura o la filosofía. En todos ellos, muchos autores insisten en que podemos extraer importantes lecciones acerca de los valores, tanto del mundo griego como del momento presente, ya sea que se interpreten esos valores en una clave conservadora, como es el caso de Jacqueline de Romilly<sup>10</sup>, o en una clave que, en la terminología política estadounidense (bastante singular), se llamaría radical, como es el caso de Martha Nussbaum<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> R. K. Sinclair, *Democracia y participación en Atenas* (Madrid 1999).

<sup>10</sup> J. De Romilly, *¿Por qué Grecia?* (Madrid 1997).

<sup>11</sup> M. Nussbaum, *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal* (Barcelona 2001).



Sea como fuere, y a ello volveremos en nuestra conclusión, el problema que se plantea en la actualidad no es precisamente el debate entre los valores culturales conservadores o radicales, sino, al contrario, la anulación de los valores en el sistema de pensamiento único. Para analizarlo, volveremos a retomar la lógica del banquete griego, siguiendo el análisis que Florence Dupont ha realizado de la *Cena Trimalchionis*, el banquete que el multimillonario liberto Trimalción nos ofrece en el *Satiricón* de Petronio<sup>12</sup>. Este análisis se complementa con que ha llevado a cabo Paul Veyne, centrándose en la mentalidad de Trimalción como reflejo de la mentalidad de los libertos<sup>13</sup> y de un tipo de conducta económica, conocida con el nombre de evergetismo, a la que el propio Veyne dedicó una obra fundamental<sup>14</sup>.

### III

Como señala Florence Dupont, en la literatura griega existió un subgénero que se conoce con el título de “literatura simposiaca”. Este tipo de literatura se ha perdido casi en su totalidad. Los principales restos con los que todavía podemos contar son una parte de *Las Leyes* de Platón y los *Deipnosophistai* (o “banquetes de los sofistas”) de Ateneo de Naucratis. En este tipo de literatura se recogían, como en el *Symposion* de Platón, las conversaciones que habían tenido lugar en determinados lugares y determinadas ocasiones entre todo tipo de personajes y cuyas palabras fuesen dignas de recuerdo.

En la cena de Trimalción, Petronio lleva a cabo una crítica radical de los libertos y de la mentalidad de los libertos, utilizando la clave de la literatura simposiaca, tal y como han señalado Dupont y Veyne. A ese banquete asisten los dos protagonistas de la novela, Encolpio y Gitón, dos jóvenes estudiantes que mantienen una relación amorosa y representan a los romanos “cultos” y letrados. Allí se encuentran con Trimalción, un antiguo esclavo que gracias a la concesión continua de sus favores sexuales a su antiguo amo (cosa que en Roma se podía exigir a cualquier esclavo) llega a acumular una gran fortuna. Trimalción decide celebrar un banquete en el que cree que podrá mostrar su distinción. Sin embargo, lo que va a hacer en realidad es demostrar su total falta de *paideia* y su absoluta carencia de gusto. En un banquete griego, el anfitrión nunca debía ocupar la presidencia, y mucho menos hacerse notar constantemente, como hace Trimalción, que parece seguir las normas de conducta de un emperador romano de forma caricaturesca.

Trimalción pretende demostrar su cultura teniendo a su lado a un aedo que recita poemas en griego, que ninguno de los asistentes es capaz de comprender. Además representa un ridículo papel como pseudofilósofo, diciendo una serie de vulgaridades en torno al tema de la vida y la muerte. Pero donde sobre todo intenta

<sup>12</sup> F. Dupont, *Le plaisir et la loi. Du “Banquet” de Platon au “Satiricon”* (Paris 1977).

<sup>13</sup> P. Veyne, *La sociedad romana* (Madrid 1991).

<sup>14</sup> P. Veyne, *Le Pain et le Cirque* (Paris 1976).

mostrar su distinción es a través de los productos servidos y consumidos, que se caracterizan por su sofisticación y su exotismo, violando también una norma esencial del banquete griego, según la cual lo menos importante es lo que se consume: la calidad del banquete depende de la calidad de las personas y no de los bienes que se exhiben y se consumen.

En el mundo griego, sobre todo a partir de la época helenística, y en el mundo romano republicano e imperial, comenzó a producirse un auténtico proceso de disociación entre la riqueza (sobre todo mercantil) y el poder político y el prestigio social. En relación con este asunto, a partir del siglo IV a.C. comenzó a desarrollarse el fenómeno del *evergetismo*. En el mundo de las ciudades griegas, un *euergetes* es un benefactor, una persona que posee una gran riqueza mobiliaria, fundamentalmente, pero que carece de prestigio social. Los “benefactores”, como analiza Veyne, decidieron hacer inversiones en prestigio según la lógica siguiente: ellos hacían grandes regalos a las ciudades, que podían ir desde la construcción de grandes edificios, como el Odeón de Herodes Ático en Atenas, hasta la compra de grandes cantidades de trigo en épocas de carestía, pasando por la construcción de acueductos, fuentes, etc. A cambio de estos inmensos gastos, la ciudad compensaba al benefactor con la concesión de honores, como podían ser la construcción de un monumento o la erección de una estatua en el ágora, la reserva de un asiento privilegiado en el teatro de la ciudad o incluso la concesión de un lugar de honor en una procesión o una fiesta pública, fiesta que en muchos casos pagaba el propio benefactor.

Este modelo económico se generalizó en el mundo romano, en el cual muchas haciendas municipales sólo llegaron a funcionar gracias a él. Es en ese mundo romano donde, desde el nacimiento de la literatura latina, en géneros como la comedia, la épica, la lírica, o en los casos de la introducción de sistemas de pensamiento ajenos, como fue el caso de la filosofía, la cultura parece disociarse del cuerpo social. Y eso es así porque esa cultura proviene de fuera, y es algo que se puede adquirir, ya sea a través de un largo proceso de formación, como el de Cicerón en Atenas, o simplemente haciéndose con los “bienes culturales”, como ocurrió con los miles de estatuas y objetos de arte griego que llegaron a Roma como productos del botín o de la compra.

La cultura ya no es una parte consustancial del cuerpo social y político, ni una creación espontánea, sino un cuerpo extraño, que es necesario asimilar. Y en esa cultura se introduce además la idea de imitación de modelos canónicos ya establecidos, como ocurrió con el teatro romano, con la historiografía, con la épica y con la introducción de los valores estéticos helénicos en las artes plásticas romanas.

Sin embargo, a pesar de ser la cultura algo ajeno que es necesario incorporar y que está formada por un conjunto de objetos que se pueden adquirir, en el mundo romano todavía sigue estando claro, como hemos visto en el *Satiricón*, que el

mundo de los valores culturales es radicalmente diferente del mundo del dinero, del mundo de lo que hoy se llamaría el **valor** por definición.

A pesar de sus millones, Trimalción nunca llegará a ser un hombre distinguido, puesto que el acceso al poder político de los libertos como él estuvo muy limitado. Es más, ellos y todos los benefactores invertirán enormes sumas en la compra de prestigio religioso o social hasta que ese prestigio comience a debilitarse a medida que se pudo adquirir con dinero.

En el mundo antiguo, como en su momento señaló Karl Polanyi<sup>15</sup>, conviven tres diferentes tipos de sistemas económicos. El primero de ellos se basa en la reciprocidad, que regula el intercambio de bienes a través de sistemas de regalos rituales de diferentes tipos, y que tiene sus raíces en las relaciones de parentesco, que forman la base fundamental de las relaciones de producción. En Grecia podemos ver su funcionamiento, por ejemplo, en el sistema de las dotes matrimoniales, de gran valor económico, o en el de los regalos que iban unidos a las relaciones de hospitalidad.

El segundo sistema es el llamado redistributivo, característico de los grandes imperios del Antiguo Oriente. En él la riqueza se concentra en un templo o en palacio, o en un reino, y es parcialmente redistribuida entre la población. Este sistema, que en el mundo griego estuvo en vigor en la época micénica, siguió siendo utilizado por las ciudades griegas y romanas cuando efectuaban repartos de alimentos, con ocasión de las fiestas o en situaciones de emergencia. Y se consagró en la historia romana con la gran institución de la *Annona*, que redistribuía entre una parte de la población los alimentos básicos, adquiridos a través del sistema fiscal o mediante compra por parte de la ciudad.

En cuanto a la cultura, también puede redistribuirse: en Grecia la ciudad garantizaba la asistencia de los ciudadanos al teatro. En Roma también, y de ahí el conocido lema *panem et circenses*, que sirvió de título al libro de Paul Veyne.

El tercer tipo de economía, la mercantil pura, también existió, conviviendo con los otros dos. Con ella hicieron fortuna algunos esclavos y libertos. En este tipo de economía, el prestigio que se obtenía de la riqueza era mucho menor, puesto que la tierra y la agricultura como fuentes de riqueza y modelo de trabajo continuaron siendo esenciales en Grecia y Roma. Con la caída del Imperio y el subsiguiente proceso de ruralización, este prestigio de la agricultura y la tierra adquirió un renovado vigor. La contracción del comercio y la ralentización de las comunicaciones hicieron además que las riquezas, los bienes y las ideas circularan con mayor lentitud. Además de ello, el propio fin del Imperio y la consagración del cristianismo como religión oficial, a partir de Teodosio, trajeron consigo que el prestigio de la tierra como fuente de riqueza se aliase con la monopolización de los sistemas de valores (éticos, estéticos y políticos) por parte del pensamiento

<sup>15</sup> K. Polanyi, *El sustento del hombre* (Barcelona 1994).

cristiano, aunque no consiguieran anular los valores de la Antigüedad clásica en la literatura, la filosofía y las artes. Del mismo modo, la idea del *Imperium Romanum* sobrevivió en la idea del “Sacro Imperio Romano Germánico” como forma exclusiva del poder político, aunque acabase siendo una mera apariencia (como ya dijo Voltaire en el siglo XVIII, ya no era ni Imperio, ni sagrado, ni romano ni germánico).

A partir del Renacimiento adquieren nuevo vigor los valores grecorromanos como alternativa al cristianismo. Cuando se desarrollen las “humanidades” (así llamadas por contraposición con las “ciencias divinas”, la teología, que en inglés sigue denominándose *Divinity*), esos valores culturales exportables y reinterpretables (dos ideas clave a partir de ahora) irán creciendo a la par del **ideal republicano**, que se consagra primero con la independencia de los EE.UU. y luego con la Revolución Francesa. Este ideal republicano, que durante mucho tiempo convivió con las formas de gobierno monárquico-constitucionales, será la clave de la génesis de la idea de **patrimonio histórico-artístico**. Los estados-nación del siglo XIX tuvieron que fundar su legitimidad en la Historia, como saber laico de la nación y como alternativa a la teología política que fundamentaba el derecho divino de los reyes. Pero la Historia como discurso socialmente compartido (e impuesto por la educación) necesitará correlatos físicos que permitan desarrollar su estudio. Y esos correlatos serán los documentos y los monumentos, que van a tener valor no por su precio, sino por ser símbolos y reliquias del pasado de la nación. Por eso será necesario **protegerlos** legalmente y crear el concepto de “patrimonio nacional” y las instituciones que lo salvaguarden, que serán los archivos, los museos y las grandes bibliotecas.

Los archivos, como ha señalado Lucie Favier<sup>16</sup> para el caso francés, las bibliotecas y los museos estatales se crearon a partir de archivos, bibliotecas y museos privados, ya sea mediante procedimientos expropiatorios, como la desamortización de bienes eclesiásticos, o mediante compra. En ambos casos esos “bienes culturales” quedaron básicamente fuera de la circulación y bajo el manto de la legislación y protección estatales, aunque a veces el estado tardase mucho tiempo, por falta de interés de los políticos o por falta de medios materiales, en lograr imponer su protección.

Para estudiar estos objetos y para protegerlos y conservarlos fue necesario crear nuevas profesiones, como las de archivero, bibliotecario y arqueólogo, lo que se logró creando instituciones específicas para su formación, como la École des Chartes en Francia o la Escuela Superior de Diplomática en España<sup>17</sup>. Estas escuelas desarrollan sus actividades paralelamente, cuando no en clara rivalidad, a las instituciones universitarias encargadas de la enseñanza de la historia o la

<sup>16</sup> L. Favier, *La mémoire de l'État. Histoire des Archives nationales* (Paris 2004).

<sup>17</sup> I. Peiró Martín, G. Pasamar Alzuria, *La Escuela Superior de Diplomática (Los archiveros en la historiografía española contemporánea)* (Madrid 1996).

historia del arte, instituciones con las que también rivalizaban los grandes museos, tanto los recién creados como las antiguas instituciones como la Académie des Inscriptions et Belles Lettres francesa. Sin embargo, a fines del siglo XIX podemos decir que los académicos e historiadores han ganado la batalla. Muchas de esas escuelas, como la de Diplomática, fueron suprimidas, y el estudio del patrimonio histórico español pasó a ser controlados por los historiadores e historiadores del arte, aun cuando siguiesen existiendo, naturalmente, las profesiones que se encargan de catalogar y custodiar ese patrimonio.

Esta situación se ha mantenido así hasta el último tercio del siglo XX. Quizás podríamos poner como fecha simbólica clave la caída del Muro de Berlín, a partir de la cual se ha desarrollado el llamado pensamiento único, que unido a la consagración del Estado como administrador y gestor puede hacer comprensible la “cruzada del patrimonio”.

#### IV

Podríamos definir el momento presente como el tiempo del patrimonio **enajenado**. De un patrimonio que nace de los despojos de la historia y que pretende constituirse como fuente de un saber específico, que no se corresponde con ningún campo epistémico, aunque sí se refiere vagamente a unos conjuntos de objetos.

La caída del Muro de Berlín supuso, a nivel práctico aunque no teórico, la quiebra del marxismo como sistema de pensamiento, en dos niveles. En primer lugar, la implantación de la economía de mercado (no sólo masiva, sino salvaje) en la antigua URSS y sus países satélites, y por último en la China comunista, que paradójicamente es el país del mundo donde el mercado capitalista funciona de una manera más pura, gracias a unos políticos que han decidido dejar de considerar una verdad tan sencilla del pensamiento de Marx como la que afirma que las relaciones de producción son solidarias de, cuando no condicionan, las relaciones políticas y jurídicas. Es segundo lugar, la constitución de formas de gobierno democrático parlamentarias (compatibles con altísimos niveles de corrupción económica). Ambos niveles unidos han conseguido implantar dos ideas fundamentales para nuestra argumentación.

La primera de ellas es que sólo existe un sistema económico posible, la economía de mercado; y la segunda es que esa economía ha de ser compatible, aunque se supone que cada vez menos, con la economía redistributiva que se encarna en el Estado administrador, o gestor, de sectores como la sanidad, la educación, los sistemas de pensiones, además de monopolizar aún sus viejas funciones de defensa y policía.

La resignación hacia el mundo tal y como está constituido, la renuncia a cualquier planteamiento de transformación global del mismo, que se consagró en el lema de François Lyotard de la “muerte de los grandes relatos” (se refería bá-

sicamente al marxismo), y la implantación de las ideologías del postmodernismo, que predicaban hasta comienzos del siglo XXI el valor de lo fragmentario, lo efímero, el abandono del pensamiento sistemático y la muerte de todos los sistemas de valores, favorecerán las profecías que anuncian la muerte de los grandes discursos (o “pensamiento fuerte”).

En este mundo va a nacer la **ideología de la gestión**<sup>18</sup>, según la cual todo ser humano es, por definición, un gestor, un empresario, que negocia sus recursos (de capital, de fuerza de trabajo), siguiendo la lógica fundamental de *homo oeconomicus*, que debe intentar minimizar los gastos y maximizar los ingresos.

Además de parecer bastante claro, como ponen de manifiesto el conjunto de estudios recopilados por Marianne A. Ferber y Julie A. Nelson<sup>19</sup> que esa lógica sólo rige una parte del comportamiento humano (incluso el comportamiento económico, en el que interfieren constantemente otra serie de valores), no deja de ser insultante afirmar que un capitalista que invierte su dinero y un trabajador que vende su trabajo para sobrevivir son ambos gestores.

Ya hace muchos años Marx dejó muy claro que el trabajo y el tiempo de trabajo, además de ser mercancías, son parte de la vida del trabajador, que transcurre y se diluye en el tiempo. Mientras el capitalista es libre de invertir donde mejor le parezca, el trabajador, en muchos casos, no tiene donde elegir. Eso era cierto en época de Marx y vuelve a ser cierto ahora, cuando en todo el mundo se está produciendo un claro proceso de empobrecimiento de los trabajadores, debido a la rebaja constante de los salarios, permitida por la globalización de las comunicaciones y la información y el avance masivo del mercado.

Los capitalistas, que ahora suelen ser llamados eufemísticamente **emprendedores**, pueden moverse a lo largo del mundo, buscando sus materias primas, sus mercados y su mano de obra, gracias a la deslocalización de sus fábricas. Pero es que además en el propio mundo desarrollado se produce también este proceso de baja de los salarios que también afecta a titulados superiores muy cualificados, que en otros tiempos eran elementos privilegiados por el sistema.

Un africano que “invierte” miles de dólares en embarcarse en una patera no es un “emprendedor”, un *homo oeconomicus* ni un gestor de su trabajo, sino un ser humano enormemente desgraciado que, para hacer semejante inversión, tiene que estar al borde de la desesperación o de la supervivencia. Y lo mismo podría decirse de los millones de trabajadores cuyos salarios son cada vez más bajos.

No todo el mundo es un gestor ni un emprendedor. Sigue habiendo trabajadores y empresarios, y además no todo es el mercado. El gran divulgador de la ideología del mercado autorregulado omnipotente y de la democracia liberal,

<sup>18</sup> L. Boltanski, È. Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo* (Madrid 2002).

<sup>19</sup> M. A. Ferber, J. A. Nelson (eds.), *Más allá del hombre económico. Economía y teoría feminista* (Madrid 2004).

Francis Fukuyama, ha dedicado un libro al Estado, destacando su importancia ya que sin él no puede funcionar el mercado<sup>20</sup>. Y es que la economía de mercado sigue conviviendo con la economía redistributiva, gestionada por el Estado en los sectores anteriormente enumerados. Y además interfiere con el mercado mediante diferentes sistemas, como las barreras aduaneras, que impiden la entrada en los mercados del primer mundo de las mercancías enormemente competitivas provenientes de países como China (en el caso del textil y tantos otros). Y que subvenciona, a nivel nacional o internacional, sectores como la agricultura de los ricos, a la que la UE por ejemplo dedica la mitad de su presupuesto, gracias a lo cual esa agricultura puede bloquear la competitividad de la agricultura de los países pobres, con bajísimos costes salariales pero muy malos canales de distribución comercial, y por supuesto ninguna subvención estatal. Si las tuviesen, políticos y economistas del primer mundo alzarían su voz en nombre de la “libertad de mercado”.

Podemos concluir pues que la economía de mercado se ha constituido como la única aparentemente viable. En ella la noción de mercancía se generaliza hasta abarcarlo todo. Pero en esa economía se esconde una trampa. Y es que para funcionar necesita el paraguas del Estado, lo que ya había dicho Marx, por cierto. Un Estado que la protege, cuando lo necesita, con sus subvenciones, y que garantiza el orden y la seguridad jurídica y social, acudiendo cuando es necesario al uso de la fuerza. Puede darse la paradoja de que un economista experto en políticas de desarrollo y muy poco sospechoso de extremismos políticos<sup>21</sup>, recomiende a los países pobres que se salgan del mercado global, precisamente porque no tienen un Estado fuerte que los proteja dentro de este mercado. Según él, se puede conseguir el “fin de la pobreza” de buena parte de nuestro planeta si se centra la inversión de los países pobres en agricultura, agua potable, educación, vías de comunicación y sanidad. Estamos muy lejos de los “cibermundos” de las redes globales que, según otros economistas no especialistas en el tema, serían la panacea de los pobres.

No hay mercado sin Estado. Está claro. Pero también lo está que, para que existan ambos son necesarios pensadores que sistematicen el derecho, la economía, la historia y las demás ciencias sociales y humanas. Y es aquí donde volvemos a encontrarnos, tras este aparente excursus, con nuestro concepto vacío, con la palabra “patrimonio”.

Para forjar el último eslabón que nos permita entender su génesis, daremos un paso atrás en el tiempo, hasta los EE.UU. de fines del siglo XIX, en los que un economista, Thorstein Veblen<sup>22</sup>, sacó a la luz un hecho de gran importancia. Veblen, un economista liberal, llegó a la conclusión de que no era cierto que el

<sup>20</sup> F. Fukuyama, *La construcción del Estado. Hacia un nuevo orden mundial en el siglo XXI* (Barcelona 2004).

<sup>21</sup> J. Sachs, *El fin de la pobreza* (Barcelona 2005).

<sup>22</sup> T. Veblen, *Teoría de la clase ociosa* (México 1963).

comportamiento económico estuviese regulado por la lógica del *homo oeconomicus*. Él estudió un tipo de comportamiento que denominó “consumo conspicuo”, consumo destinado a la exhibición de riqueza, o lo que es lo mismo, puro derroche.

Grandes capitalistas estadounidenses de esta época decidieron, como Trimalción, que tenían que compensar su escasez de prestigio y distinción “culturales” con la compra masiva de obras de arte antiguas o europeas, obras que iban desde esculturas griegas o medievales a castillos europeos completos, que fueron trasladados y montados piedra a piedra, pasando por todo tipo de cuadros, objetos artísticos, libros raros...

Veblen asoció ese consumo conspicuo al ocio de estos grandes capitalistas, y por eso habló de la “teoría de la clase ociosa”. Estos capitalistas eran sin duda una minoría. En el momento presente, y con el fin de comprender la evolución de la palabra patrimonio, deberíamos tener en cuenta un fenómeno estudiado en primer lugar por Dean MacCannell<sup>23</sup>, que es el nacimiento de la figura del **turista** como nueva clase ociosa.

Podríamos decir que, a lo largo de muchos procesos históricos, lo que en un primer momento fueron privilegios de las minorías fueron poco a poco generalizándose. Este proceso abarcó desde la difusión de usos culinarios, formas de vestir, etc., a determinado tipo de actividades, como los viajes por puro placer, antes limitados a las peregrinaciones religiosas o a las clases más altas de la sociedad. Para poder realizar esos viajes (para que se desarrolle el turismo) es necesario el ocio, también privilegio aristocrático.

Cuando el desarrollo económico, unido al avance de los derechos sociales y políticos, garantizó ese ocio a parte de la población de los países desarrollados, surgió la figura del turista.

Un turista es una persona ociosa que viaja por diferentes motivos: para entretenerse, disfrutar de comidas y lugares diferentes a aquel en el que vive, o secundariamente para adquirir algunos conocimientos. El turista es un ocioso con poca capacidad de consumo, comparado por ejemplo con los grandes viajeros americanos que se desplazaban a Europa. Éstos consumían “bienes culturales” valiosísimos gracias a su dinero. El turista lo hace en menor medida: no se compra el castillo, sino una figurita de recuerdo de alguna catedral. Pero el ocioso multimillonario y el modesto turista son ambos consumidores y espectadores. Ambos creen que el prestigio cultural se puede adquirir viajando o comprándolo, porque la idea de cultura que se les transmite es que básicamente es algo que se ve, que en su esencia está el exhibirse.

Para viajar hace falta dinero (mucho o poco), y para comprar “bienes culturales” o figuritas de recuerdo también. En cualquier caso, el viaje, la visita a un

<sup>23</sup> D. MacCannell, *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class* (Berkeley 21999).



monumento o a un museo son formas de “consumo cultural”. Si uno es modesto, se limita a mirar. Si es un gran industrial, como el difunto barón Thyssen o tantos otros, comprará todo el museo, si le dejan.

Un viajero es un desplazado fuera de su domicilio. Si el “consumo cultural” consiste en viajar, es difícil que se integre en el espacio físico y social, en las instituciones y las sociedades de las que los turistas son originarios. Lo que se llama cultura no puede entonces tener nada que ver con los sistemas de valores cívicos y políticos de esas sociedades. Nunca podrá ser una cultura social y políticamente integrada, como en Grecia, sino una cultura exportable, desenraizada, como en el caso romano, todo ello agravado por el mayor peso que la globalización y la difusión del mercado tienen hoy.

La negación de los sistemas complejos de valores (éticos, estéticos, políticos) y su reducción al valor de cambio ha tenido lugar no sólo a nivel económico, sino también científico y epistemológico. Dada la estrecha vinculación entre la ciencia y la tecnología (instrumento esencial en la observación de los fenómenos físicos y químicos) y dados los altísimos costes de ambas, filósofos de la ciencia como Javier Echeverría y Armando Menéndez, este último discípulo de primero<sup>24</sup>, pretenden que sea la rentabilidad económica, unida a la eficacia tecnológica, el patrón de valor básico del conocimiento científico, lo que en gran parte simplemente es inevitable. Sin embargo, eso no puede suponer asumir, como hace Menéndez, que sean solamente los científicos los que establezcan los valores propios de su investigación en todos los casos. Y es que en ocasiones la ética de los científicos es más que dudosa, precisamente por su fuerte dependencia económica de la industria y de las instituciones académicas y de investigación estatales.

Sin que se deba predicar la imposición de un sistema de valores sobre la investigación científica, como hicieron el nazismo o el estalinismo (que sin embargo respetaron en lo sustancial la eficacia tecnológica), lo que es cierto es que no debemos olvidar que el valor de cambio no es el valor sin más, como ha señalado Elizabeth Anderson<sup>25</sup>. Y que tanto las ciencias naturales como las sociales están integradas en sociedades y sistemas, no sólo económicos, sino también culturales, que las hacen posibles.

La destrucción de estos sistemas globales es lo que se está intentando hacer con la creación de la palabra patrimonio y de sus supuestas “ciencias del patrimonio”. A continuación intentaremos señalar que no existen esas supuestas ciencias, sino que son meros despojos de la Historia y de las ciencias sociales. Y que tras la palabra “patrimonio” y su defensa se esconde una estrategia de ocultación de la importancia del poder del Estado, que precisamente Fukuyama reclama para lograr el correcto funcionamiento de la economía.

<sup>24</sup> J. Echeverría, *Ciencia y valores* (Barcelona 2002); A. Menéndez Viso, *Las ciencias y el origen de los valores* (Madrid 2005).

<sup>25</sup> E. Anderson, *Value in Ethics and Economics* (Cambridge [Mass.] 1993).

No existe la ciencia o las ciencias del patrimonio, y el patrimonio por sí mismo no genera un saber específico. Y ello es así porque la palabra patrimonio, como ya habíamos dicho, es una palabra sin sentido, aunque sí con referencia y coloración.

Se llama patrimonio a una serie de conjuntos de objetos que tienen únicamente la propiedad común de estar legalmente protegidos. La heterogeneidad de los conjuntos “patrimoniales” es evidente: son patrimonio las pirámides de Egipto, las catedrales románicas, los fragmentos de papiros griegos, los códices medievales o las partituras de Beethoven y los libros de Kant.

Todos los bienes culturales, por estar protegidos, deben ser objetos de **conservación y catalogación**. La conservación y catalogación de libros, manuscritos y documentos, restos arqueológicos y diferentes tipos de obras de arte ha sido, desde el siglo XIX, la labor fundamental de los técnicos del patrimonio histórico y de las instituciones creadas por el Estado con esta finalidad. Esos técnicos, como los demás funcionarios del Estado, están al servicio de la comunidad. Su misión es catalogar y conservar esos bienes con el fin de que diferentes tipos de estudiosos y el público en general puedan acceder a ellos en unas condiciones estipuladas que garanticen su conservación.

En el siglo XIX hubo, en países como Francia y España, una pequeña guerra entre historiadores y archiveros, como señalábamos más arriba. Sin embargo, los archiveros o los conservadores de museos no pretendieron esgrimir el monopolio de un saber sobre el patrimonio que sirviese para anular el discurso de la historia o de la historia del arte. En el momento presente ocurre lo contrario. Se afirma constantemente que existe ese saber, explícitamente con la oferta creciente de títulos de “estudios de patrimonio” y a través del machacón lenguaje de políticos y funcionarios ideólogos del patrimonio.

Conservar el patrimonio es muy difícil y para ello son necesarias técnicas muy complejas. Pero esas técnicas son absolutamente heterogéneas. No es lo mismo conservar una pirámide de Egipto, un templo sumerio en pleno desierto, que salvar una catedral románica de la lluvia ácida. Y los que tienen el saber adecuado en estos casos serían químicos y geólogos. Lo mismo podríamos decir de la conservación de libros y manuscritos y de su protección de los insectos y parásitos, labor de químicos o biólogos. O de la restauración de edificios, que debe ser labor de arquitectos, o de la restauración de cuadros, que exige poseer a la vez conocimientos técnicos muy complejos y habilidades y conocimientos artísticos.

Todas estas técnicas, asociadas a diferentes ciencias, están al servicio de la conservación del patrimonio, pero no son parte de la “ciencia del patrimonio” porque son totalmente heterogéneas y únicamente cumplen una función instrumental, auxiliar, para la conservación física de esos objetos.

Lo mismo podríamos decir de las técnicas de catalogación, que en la actualidad pueden requerir medios muy complejos de tipo informático, pero que únicamente sirven para que los “bienes culturales” estén bien organizados y sean fácilmente accesibles a los investigadores o al público.

Para que pueda aplicarse una ley no sólo son necesarios cuerpos legislativos que la promulguen, sino también instituciones coercitivas que tengan la capacidad de aplicarla e imponer sanciones, llegado el caso. Cuando se trata del patrimonio cultural, esas instituciones pueden ser de tipo administrativo, que serán las que ejerzan un control más directo y puedan aplicar sanciones económicas o administrativas, pero también de tipo represivo, como el caso de las policías encargadas de los delitos contra el patrimonio, que por supuesto trabajan coordinadamente con jueces y fiscales. Los policías son fundamentales para la protección de patrimonio y el control y la represión de su tráfico ilícito, pero no creo que ni ellos ni los jueces y fiscales a los que se les asignan los correspondientes casos se proclamen públicamente “científicos del patrimonio”.

No hay “ciencias del patrimonio” porque diferentes tipos de objetos están relacionados con diferentes tipos de saberes (dejando aparte las técnicas mencionadas anteriormente): las catedrales con la historia del arte y la arquitectura, los restos prehistóricos con la arqueología, y los libros y manuscritos con la historia de la literatura, la filosofía, el pensamiento o la ciencia. Todos estos saberes constituyen lo que hasta ahora se llamaban ciencias humanas y sociales o humanidades. Pretender subsumirlos en el conjunto borroso de las “ciencias del patrimonio” no tiene sentido, desde un punto de vista epistemológico, pero sí tiene un sentido político. Se trata de anular la dimensión crítica que en los campos político y social tuvieron, y todavía pueden tener, este tipo de saberes, para crear un autocontradictorio discurso que no es un discurso, para repartirse los despojos de las ciencias humanas, siguiendo una estrategia económica y política muy concreta.

Parte fundamental de esta estrategia consiste en negar la importancia, y casi la existencia, del Estado, e intentar borrar del mapa la política, en el sentido griego del término, y las ideologías, las luchas entre las ideas.

Es evidente que sólo el Estado, a través de sus órganos legislativos, puede promulgar leyes, y mediante sus instituciones, aplicarlas. En el caso de los “bienes culturales”, esta situación es todavía más clara, porque esos bienes, por su propia naturaleza, o bien podrían ser objeto de destrucción o reaprovechamiento, o bien, si tienen mucho valor en los mercados de arte o de antigüedades, podrían ser vendidos, sacados libremente de sus países de origen. La destrucción sistemática de las murallas de las ciudades europeas es un buen ejemplo de cómo las necesidades del crecimiento urbano llevaron a destruir grandes obras de interés histórico precisamente por no estar conceptualizadas como valiosas **partiendo del discurso de la historia o la historia del arte**, y por lo tanto no protegidas legalmente. Lo mismo podríamos decir de las innumerables modificaciones de que fueron objeto las

catedrales europeas, precisamente porque se seguían utilizando, porque formaban parte de una cultura viva. O de los palimpsestos, es decir, de pergaminos antiguos reutilizados para escribir en ellos, una vez raspado el texto original, acción explicable por el altísimo precio de los materiales de escritura.

Podríamos sistematizar esta situación, a la que podríamos denominar realidad social e histórica, de la siguiente forma:

1. existe el Estado
2. el Estado promulga leyes acerca del patrimonio
3. mediante esas leyes se crea el concepto de patrimonio cultural y se dictamina su protección
4. esa protección únicamente es posible si el Estado crea instituciones específicas para ello. Esas instituciones se encargarán de la conservación y la catalogación del patrimonio, creando a su vez nuevos tipos de funcionarios o profesionales específicos
5. el funcionamiento de esas instituciones tiene que estar respaldado por una acción sancionadora y represiva, que podrán ejercer ellas mismas u otras instituciones específicas, como la policía y la judicatura. Si no existiesen, la protección del “patrimonio cultural” no sería posible ni creíble
6. partiendo de ese complejo institucional, los objetos que constituyen el patrimonio pasan a ser accesibles a los estudiosos, historiadores, filólogos, filósofos, arqueólogos, etc., que son los que crean una serie de discursos específicos que son los que le dan sentido a esos bienes y los que justifican su conservación
7. el Estado da credibilidad a esos discursos. Los apoya institucionalizando su enseñanza a diferentes niveles, por dos razones. Primero, porque esos mismos discursos son los que confieren legitimidad a la existencia del Estado. Y segundo, y a veces en menor medida, porque esos discursos son la única manera posible de dar sentido a la vida social, a la de los propios individuos, y favorecen, gracias al incremento del conocimiento, el perfeccionamiento del sistema jurídico y político.

Se cierra pues el bucle. Ahora bien, frente a esta situación, a la que hemos denominado realidad y cuyo análisis estaría avalado por la percepción más inmediata del mundo social, tendríamos un segundo nivel, al que llamaremos la apariencia o **fantasma patrimonial**, que como todos los fantasmas es mero soplo, *flatus*, en este caso del lenguaje, *uocis*.

El fantasma patrimonial que, ahora sí de verdad recorre Europa y el mundo desarrollado, como el viejo fantasma del *Manifiesto comunista* pero con un sentido opuesto, nace a partir del discurso de la gestión. Se construye negando la evidente existencia del Estado y aboga por un mundo de administración y gestión puras, llevadas a cabo por tecnócratas en aras de un supuesto bien común.

El primer presupuesto del discurso del fantasma es que existe el **patrimonio**, que por sí mismo engendra ciencia, o un conjunto de ciencias que son independientes, cuando no rivales (o ejecutoras) de las antiguas ciencias sociales y humanas. Tomando el título del libro de David Marc<sup>26</sup>, podríamos llamar a estos ideólogos **inquisidores de la hoguera de las humanidades**. Como los inquisidores, están en posesión de un saber técnico (teológico y procesal para unos; ideológico y administrativo para los otros) que intenta impedir la proliferación de cualquier tipo de discurso que ponga en duda el valor del mundo administrado del pensamiento único, de la política basada en el sistema de partidos y de la economía de mercado.

Como predicadores -algo atrasados- del pensamiento único y de la economía de mercado (obviamente no han leído el último libro de su mentor Fukuyama, que señala la importancia fundamental del Estado), los ideólogos del patrimonio insisten en los siguientes puntos. Dado que no existen las ideologías políticas, o al menos no son significativas, y dado que la labor de los expertos en patrimonio es una labor técnica e ideológicamente neutra, si queremos justificar nuestra función a nivel social, deberemos cumplir un papel en el único mundo real, el mundo del mercado, y buscar un nuevo tipo de destinatario que no sea ya el ciudadano, que se inserta en una comunidad política a través del proceso educativo.

El nuevo destinatario ha de ser cosmopolita, como el mercado globalizado, y no ha de estar localmente enraizado. Y además, dado que lo que existe básicamente es el mercado, ha de ser definido como consumidor. Ese único destinatario cosmopolita consumidor de bienes culturales resulta ser el **turista**, el modesto símbolo de la nueva clase ociosa, formada por jubilados y trabajadores de vacaciones que buscan llenar su ocio, a distintos niveles según sus recursos económicos.

Por supuesto, se justifica el interés del turismo para el bien común, afirmando que de él depende en gran parte el **desarrollo económico**. Un desarrollo centrado en los sectores de la construcción y la hostelería, que se caracteriza por ser una demanda fluctuante y cambiante (por no decir caprichosa) y que genera además, por definición, empleo inestable y discontinuo y ningún tipo de actividad investigadora de tipo tecnológico real.

Estos ideólogos consiguen venderle a los políticos la idea de que su “actividad investigadora”, que pretenden monopolizar, confundiéndola muchas veces con las labores de conservación y catalogación, es generadora del llamado I+D (investigación y desarrollo), lo cual no es ni remotamente cierto, puesto que a la mayoría de los turistas no les interesa en absoluto la investigación histórica, ni la arqueológica ni la filológica. Los turistas son básicamente consumidores de “bienes culturales” en un nivel modesto y desgraciadamente superficial, ya que otro tipo de consumo exigiría, evidentemente, un proceso educativo previo.

<sup>26</sup> D. Marc, *Bonfire of the Humanities. Television, Subliteracy and long-term Memory Loss* (Syracuse 1995).

Los ideólogos del turismo cultural merecen este nombre porque, intencionadamente o por torpeza, no quieren ver la realidad. La mayor parte del turismo español es un turismo simplemente de ocio, “de sol y playa”. Lo que buscan los turistas es el descanso y la diversión, junto con el consumo de diferentes tipos de bienes: gastronómicos, paisajísticos... Aunque parezca que hay un cambio de preferencias y del turismo masivo en la costa se pase al turismo rural, el tipo antropológico del turista (MacCannell, 1999) sigue siendo básicamente el mismo. El turismo está unido al ocio, supone abandonar el lugar y la comunidad de origen y cambiar los sistemas de referencias (“cambiar de aires”, “evadirse”), y por ello es difícil que pueda cumplir una función política o educativa que no sea superficial.

Los apóstoles del turismo cultural, economistas igualmente superficiales, nunca dan cifras acerca del porcentaje del turismo cultural en el monto del turismo global. Se limitan a exagerar retóricamente una importancia que no saben ni quieren cuantificar. Pero es que además ocultan que, cuanto se trata del turismo cultural, debemos distinguir dos tipos de turista; el turista **espontáneo** y el turista **institucional**.

Llamamos turista espontáneo a aquel que libremente, y con su propio dinero, organiza su ocio, sus viajes, y que en este caso decidiría hacer turismo cultural (lo que es muy difícil de medir, porque se puede mezclar con otro de mero entretenimiento, “de sol y playa” o “turismo rural”). Y llamamos turista institucional a aquel que viaja en sistemas organizados, como pueden ser las excursiones de jubilados o escolares.

Son precisamente esos excursionistas institucionales los que llenan las grandes Exposiciones, los museos y los yacimientos arqueológicos. Lo que quiere decir que en estos casos el turismo no se pone en movimiento gracias a los mecanismos del mercado, sino a los mecanismos estatales, que son los que financian y promueven este tipo de viajes. Un Estado que además sufraga el costo de las grandes Exposiciones, de los museos y de lo esencial de la conservación de los “bienes culturales”. Un Estado que puede llevar a cabo todo este proceso en el marco de un sistema educativo global (para niños y adultos), o como una oferta más en el mercado de los bienes de consumo.

De acuerdo con el primer modelo, todos estos instrumentos (museos, exposiciones, viajes) podrían estar dotados de algún sentido. Pero ello exigiría unos compromisos políticos e ideológicos que ni los sistemas estructurados en torno a los grandes partidos ni el pensamiento de estos ideólogos estarían dispuestos a asumir, a pesar de que básicamente son funcionarios estatales o bien viven del dinero que el Estado (en función de las leyes que establecen la protección de los “bienes culturales”) obliga a pagar a empresas, constructoras y de otro tipo, empresas que pueden contemplar las inversiones en cultura como parte de su política de desgravaciones fiscales.

El Estado administrador neutro prefiere que se desarrolle la ideología de los “bienes culturales” porque así estos bienes pasan a ser inocuos. Los “bienes culturales” se integran en el mundo de las imágenes, además de porque sólo se disfrutan viéndolos durante un viaje, porque se insertan perfectamente en el mundo de las apariencias y la construcción de acontecimientos formado por los medios de comunicación de masas. En ese mundo de las apariencias, como han señalado Gustavo Bueno o David Marc<sup>27</sup>, los acontecimientos fluyen a gran velocidad, lo que trae como consecuencia la pérdida de la memoria social a largo plazo, y la sustitución de la producción de textos por la producción de subtextos.

Los “bienes culturales” se enmarcan en la producción de pseudoacontecimientos contruidos por los medios de comunicación de masas, a iniciativa política. Generan subtextos, como lo muestra el hecho de que el **catálogo** de la exposición correspondiente (mucho más adquirido que consultado) pasa a sustituir al libro que permite desarrollar un discurso. Un catálogo es un libro de textos breves, desconectados, de fichas. Un catálogo es la expresión de lo fragmentario que niega sistemáticamente el pensamiento. Un catálogo es (o puede llegar a ser, como se pretende muchas veces), la exaltación de la labor, indispensable, de catalogación y conservación, convertida en un discurso que simplemente no existe.

Sería fácilmente demostrable que los “bienes culturales” y el “turismo cultural” no generan grandes riquezas en el mercado libre. En este mercado es donde se venden las obras de arte no protegidas, con enormes plusvalías. Cuando un político habla de rentabilidad económica del patrimonio, en realidad está queriendo decir otra cosa, y por ello actúa como un ideólogo. A lo que debería referirse es a la “rentabilidad electoral”. La supuesta “política cultural” es necesaria para que los políticos exhiban su fe en unos valores no económicos, en los que mayoritariamente no creen. Y como no creen en ellos, caen en una contradicción (dice el refrán: “Antes se coge a un mentiroso que a un cojo”), y es que justifican su política cultural apelando otra vez a la rentabilidad económica, con el discurso híbrido de la “puesta en valor”.

En el caso de los técnicos y funcionarios del patrimonio cultural, de la gran cantidad de profesionales que pueden llegar a trabajar con ellos -como arquitectos y restauradores-, y de la mayor parte de las autoridades y los académicos que trabajan en los campos de lo que una vez se llamaron “ciencias humanas”, vemos que también se asume este tipo de discurso, cayendo en la misma contradicción. En estos casos, ya no se trata de apelar a la rentabilidad económica colectiva, al desarrollo económico (para ocultar la rentabilidad político-electoral), sino para ocultar la pura rentabilidad económica personal, que casi siempre es legal, mediante la consecución de contratos y proyectos. O también, lo que puede ser muy importante, la **rentabilidad académica**, gracias al logro del control de las institu-

<sup>27</sup> G. Bueno, *Televisión: apariencia y verdad* (Barcelona 2000); D. Marc, *Bonfire of the Humanities...*; véase también P. Bourdieu, *Sobre la televisión* (Barcelona 1997).

ciones universitarias o de aquéllas específicamente encargadas de la catalogación y conservación del patrimonio, y al incremento del prestigio académico, gracias a la producción de unos supuestos logros intelectuales que predicen la propia muerte de los logros intelectuales más complejos, arrojándolos a la *hoguera de las humanidades*.

El mundo de la apariencia quedaría configurado de la siguiente forma:

1. existe el mercado
2. en el mercado se producen, y circulan, las mercancías de todo tipo
3. todo bien es una mercancía, luego los “bienes culturales” también son mercancías
4. el mercado se autorregula, en aras del bien común
5. luego debemos colaborar con los mecanismos del mercado
6. el mercado de los “bienes culturales”, que es autónomo, sirve, consecuentemente, al bien común
7. los “bienes culturales” producen riqueza colectiva (desarrollo económico), porque sus consumidores preferentes son viajeros que ponen en marcha las industrias hoteleras y de la construcción
8. compensa que el Estado invierta grandes sumas en la conservación de los “bienes culturales” porque ello revierte en el desarrollo económico (no porque esos bienes posean un valor diferente)
9. para ello será necesario formar y financiar instituciones y técnicos que se encarguen de esa labor
10. esos técnicos han de ser expertos neutrales (ingenieros del desarrollo local y regional basado en la industria de “bienes culturales”)
11. como expertos en la producción, conservación, circulación y exhibición de “bienes culturales”, esos técnicos, y los profesores e investigadores que los avalan, creen que forman parte de un mundo racional, autorregulado, que puede ser científicamente analizado en todos y cada uno de sus niveles, y en el que unas sociedades cuya meta fundamental es la consecución del desarrollo económico y la promoción del ocio de forma cada vez más intensa, conseguirán por fin clausurar la historia real, gracias a la instauración de un mundo feliz.