

Marc Augé

# Notas al margen

## 1992-2014

Compilación:  
Pedro A. Cantero  
Israel Idrovo Landy

© 2020 FLACSO Ecuador  
© 2020 Universidad de Cuenca  
Agosto de 2020

Cuidado de la edición: Editorial FLACSO Ecuador

ISBN FLACSO Ecuador: 978-9978-67-538-0 (pdf)  
ISBN Universidad de Cuenca: 978-9978-14-444-2 (pdf)  
<https://doi.org/10.46546/20206savia>

FLACSO Ecuador  
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro, Quito-Ecuador  
Telf.: (593-2) 294 6800 Fax: (593-2) 294 6803  
[www.flasco.edu.ec](http://www.flasco.edu.ec)

Centro de Etnografía Interdisciplinaria KALEIDOS  
Universidad de Cuenca  
Ciudadela Universitaria Av. 12 de Abril. Cuenca  
Código postal: 010203  
[www.ucuenca.edu.ec](http://www.ucuenca.edu.ec)

---

Augé, Marc

Notas al margen : 1992-2014 / Marc Augé ; traducido y compilado por Pedro A. Cantero e Israel Idrovo Landy. Quito ; Cuenca : Editorial FLACSO Ecuador : Cento de Etnografía Interdisciplinaria KALEIDOS ; Universidad de Cuenca, 2020

104 páginas.- (Serie Savia)

Bibliografía: p. 96-97

ISBN: 9789978675380 (pdf FLACSO Ecuador)  
ISBN: 9789978144442 (pdf Universidad de Cuenca)

ANTROPOLOGÍA ; CULTURA ; HISTORIA ; ETNOLOGÍA ;  
IDENTIDAD ; CIUDADES . I. CANTERO, PEDRO A.,  
TRADUCTOR Y COMPILADOR. II. IDROVO LANDY,  
ISRAEL, TRADUCTOR Y COMPILADOR

306 - CDD

---

# Índice de contenidos

Prólogo: Marc Augé, pensador de nuestro tiempo .....	4
Introducción: encuentros con Marc Augé .....	16

## CONFERENCIAS, ENSAYOS Y PONENCIAS DE MARC AUGÉ

---

La dignidad y los derechos humanos .....	25
El futuro de la crisis .....	34
Las ruinas... entre historia, memoria y tiempo puro .....	46
Creación y sobremodernidad .....	52
Naturaleza, cultura, paisaje .....	54
El “aquí” y el “afuera” .....	62
El viaje del etnólogo .....	74
Heroísmo, antiheroísmo y sacrificio en el mundo global .....	79
Ciudades, espacios e identidades .....	84
Referencias .....	96
Principales obras de Marc Augé traducidas al español .....	98
Sobre el autor .....	100
Compiladores .....	101

## Prólogo: Marc Augé, pensador de nuestro tiempo

El antropólogo no puede cambiar el mundo ni la historia.  
Pero la antropología es ante todo un análisis crítico de la tensión entre sentido social, relaciones de poder y libertad individual que nos permite subrayar la necesidad y la urgencia de un nuevo humanismo planetario.  
—Marc Augé

Nada predecía que Marc Augé acabaría siendo antropólogo. Ni sus estudios ni su carrera incipiente presagiaban destinarle a este oficio, algo que, con el tiempo, le procuraría una amplitud de miras nada despreciable. Tras estudiar en la prestigiosa École Normale Supérieure de la rue d'Ulm, todo auguraba que su carrera se desarrollaría en el marco de las letras clásicas, hasta el momento en que aceptó la invitación de Georges Balandier para una misión etnográfica en Costa de Marfil. La vasta educación humanista de Augé no le impidió interesarse por las disciplinas científicas, ni cerrarse en el manejo de grimorios y el uso exclusivo de la biblioteca como forma de instrucción. Hombre universal, gracias a una educación abierta y a un interés plural hacia las diversas formas de conocimiento y de expresión, sin ser cineasta es cinéfilo, sin ser deportista es hincha del fútbol, sin ser actor las tablas le atrajeron, sin ser artista es un buen crítico o, mejor dicho, pensador del arte.

Se podría decir de él lo que se afirma de Montaigne: Marc Augé es un intelectual curioso de su tiempo. Forjados ambos en el mundo clásico saben dar cuenta del siglo en que les tocó vivir. Esa similitud con Montaigne viene no solo de su espíritu y de su formación, sino también de utilizar la pluma como medio de comunicación privilegiado, sin fallar en la contundencia de una escritura ajustada al sentido y al sonido, al modo de un

poema, con la precisión de quien talla un diamante, para que cada palabra alcance a quien lee, sin escapatoria. De ahí que ambos eligieran el ensayo, convencidos de su pertinencia.

Augé inyecta a esa vena clásica, plasma de nuestro siglo, con lo que eso conlleva de atrevimiento, algo que ya hiciera Montaigne en su época, al eximirse de un ritual de escritura amordazada.

Marc Augé inaugura un género fundado en la mezcla o el montaje de fragmentos de vida, de ventanas etnológicas, de momentos de etnoficción, de imágenes de aquí o de allá e, incluso, de minilecciones de antropología, con relectura de grandes actores sobre sus temas favoritos: el ritual, el yo y el otro, la memoria y el olvido. Mezclas o alternancia, pudiera hablarse de una implosión del género “etnológico” que busca explorar, casi experimentalmente, todas las virtualidades de expresión inexploradas hasta entonces (Mary 2012, 194).

No obstante, Augé redactó obras ambiciosas. Su tesis de doctorado en Antropología, *Teoría de los poderes e ideología* o *El Genio del Paganismo* (Augé 1975, 2008) es una prueba de ello. Mas, la obra de Augé se caracteriza por otro tipo de “composición”: ensayos cortos sobre temas diversos, al igual que lo hiciera Michel de Montaigne; fueron estos los que le dieron a conocer a un vasto público de horizontes tan distintos como el urbanismo, la educación, el psicoanálisis, el cine, la religión, la política, la comunicación, la literatura... y, claro está, la antropología.

En términos generales, la obra de Augé se caracteriza por tres elementos: su amplitud de horizontes, la hondura de su pensamiento y la fluidez de su escritura. Horizonte, tono y estilo son componentes que le dan personalidad y potencia a la obra del etnólogo francés.

Mas, vayamos por partes. Si analizamos la propuesta que hiciera Françoise Héritier para el número que le dedicó la revista *L'Homme* en 2008, podríamos decir que en su obra se pueden distinguir cuatro momentos marcados por traslpos y rupturas subrepticias, además de una docena de filmes.

En un primer momento, como antropólogo de terreno en África, encarna “el etnógrafo concienzudo y meticoloso de los Alladian, de los Avikam, de los Ébrié, de las poblaciones lacustres de Costa de Marfil” (Héritier

2008, 47). De ello dan cuenta: *Le Rivage alladian* (1969) y buena parte de sus películas y artículos hasta los años 80, y algún que otro posterior como “La leçon des prophètes”, postfacio del libro de Jean-Pierre Dozon, *La Cause des prophètes. Politique et Religion en Afrique contemporaine* (Donzon y Augé 1995, 277-295).

El segundo estrato, de ambición filosófico-antropológica, está marcado por una obra rica y compleja que abarca dominios diversos: la enfermedad, el poder, el rol social de la brujería, el profetismo, la posesión, los cultos vudú pero, ante todo, la defensa del oficio de antropólogo –en cuanto a “comprender lo que se sospecha tras la evidencia” de un modo más dinámico que lo que hasta entonces se daba a entender por este oficio–. De ese momento se pueden destacar *Théorie des pouvoirs et idéologie* (1975), *Pouvoir de vie, pouvoir de mort* (1977), *Symbole, fonction, histoire* (1979), *Génie du paganisme* (1982), *Le Sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie* (1984), *Le Dieu objet* (1988), *Le Sens des autres* (1994), *Pour une anthropologie des mondes contemporains* (1994), *Le Métier d'anthropologue. Sens et liberté* (2006), *L'Anthropologue et le Monde Global* (2013) y *Qui donc est l'autre?* (2017).

De toda esta vasta y profunda producción, sobresalen dos obras: *Génie du paganisme* y *Qui donc est l'autre?*, ambas de total pertinencia tanto ahora como en tiempos venideros. La primera, por ser obra del calado de aquella que escribiera Chateaubriand, *El genio del cristianismo*. No obstante, a diferencia de esta, no es un elogio de una religión de mensajes, normas y preceptos, sino de las fuerzas que la naturaleza conlleva. De ahí que sea más universal que aquella y pueda llegar a mundos diversos: el andino, el africano, el de los mares del sur, el del círculo polar, el campesinado en general... o comprender el mundo grecolatino. Como sostiene Daniel Vidal (2009, 75), esta obra

permite a Marc Augé definir de entrada la sola postura interpretativa que terminara con ese pensamiento de lo impensable: si, en el paganismo y el monoteísmo, al menos a simple vista, las respuestas son diferentes, las cuestiones son “universales” –la muerte, la vida colectiva, el fundamento y la subsistencia del hecho social, la diferenciación de órdenes, de lógicas y de tópicos, etc. Solo una “etnología seria”, que desembocara en una

“antropología general y filosófica”, estaría en condiciones –en contrapeso del genio del cristianismo– de exponer hasta en sus mínimos detalles el genio rehabilitado del paganismo.

En cuanto a *Qui donc est l'autre?* (2017), tras medio siglo de observaciones, el autor vuelve a reflexionar sobre las relaciones entre él mismo y el "otro", como las que existen entre poblaciones africanas o amerindias, y tal como se trazan hoy, en el contexto de la globalización. El arte, la ciudad y su expansión desenfrenada o las nuevas movilidades y el surgimiento del proselitismo religioso adquieren, bajo la mirada del antropólogo, un significado revelador.

En un tercer momento, su interés por la globalización y los problemas contemporáneos de la ciudad, lo condujeron a una importante reflexión en torno a la modernidad y la sobremodernidad. La revelación de lo que la sociedad neoliberal con sus excesos ha alumbrado: el anonimato, el menosprecio de los lazos sociales espontáneos, la penuria de la sociabilidad en los lugares públicos, la homogenización de los espacios, nuevas experiencias de soledad, el encumbramiento del espectáculo y lo coyuntural sobre la historia... todo ello está ya en *Non-lieux* (1992). Pero se revisará en *Paris retraversé* (1992), *Paris années trente* (1996), *Venise d'eau et de pierre* (1998), *Valode et Pistre* (1998) *L'Impossible voyage* (1997), *Éloge de la bicyclette* (2008), *Pour une anthropologie de la mobilité* (2009). Sin contar los análisis más políticos sobre el desarrollo y la sociedad desarrollista ya presentes en *Temps social et développement* (1968), pero sobre todo en *Fictions fin de siècle. Que se passe-t-il?* (2000), en *Journal de guerre* (2002), *Les Nouvelles Peurs* (2013) o *L'avenir des terriens: Fin de la préhistoire de l'humanité comme société planétaire* (2017).

Las obras más recientes son de corte literario, suponen una aguda reflexión sobre el tiempo y la memoria o, como sugiere Proust, sobre el “milagro” de la recordación afectiva:

El ser que entonces apreciaba en mí esta impresión la apreciaba por lo que tuvo que ver con un día ya lejano y ahora, en lo que tenía de extratemporal, un ser que no aparecía más que cuando, por una de esas identidades entre el presente y el pasado, podía encontrarse en el único medio donde pudo vivir, gozar de la esencia de las cosas, es decir, fuera del tiempo (Proust 1927, 450).

Algo que solo se alcanza cuando el tiempo toma carácter sempiterno y las edades se mezclan para formar una perfecta aleación. El mismo Augé en una entrevista publicada en el año 2015, se compara a un brandy añejo *hors d'âge*.<sup>1</sup>

Un *Armagnac hors d'âge* es una mezcla de diversos *Armagnacs*<sup>2</sup> de edades diferentes. Pues, cuanta más edad tenemos, más se nos acopian tiempos diversos, diferentes pasados, recuerdos varios: podemos jugar con nuestros recuerdos sintiéndonos en la realidad del tiempo presente; también nos ocurre que evoquemos lo que continúa. Cuando me miro en el espejo y me digo que he envejecido, apiño y reunifico en una rápida toma de conciencia mi cuerpo y mis diferentes yo. Ese retorno al estadio del espejo, paradójicamente, me libera de las aporías de la conciencia reflexiva. Envejeczo, luego vivo. Vivo, luego existo. Es una experiencia banal y compartida (Navarre 2015, 19).

A este estrato pertenece una serie de ensayos de ahondamiento mnemónico: *La mère d'Arthur* (2005), *Casablanca* (2007), *Quelqu'un cherche à vous retrouver* (2009), *La Vie en doublé, Voyage, ethnologie, écriture* (2011), *Éloge du bistrot parisien* (2015); dos ensayos estéticos: *Erró, peintre mythique* (1994), *Paris à fleur de pierre* (2014); ensoñaciones literarias: *Rêves du jour et de la nuit* (2016) o *La Sacrée Semaine: qui changea la face du monde* (2016).

En todos estos trabajos, Augé además reflexiona sobre el oficio del etnólogo que, a su criterio, tiene que ver con la escritura y la reescritura sistemática y cuidadosa, en el cual la propia vida del investigador, sus emociones y recuerdos, se tejen con el escrutinio agudo de la evidencia, sin por ello hacerle concesiones ni limitarla a un relato autobiográfico. Como sostuvo David Ledent,

Marc Augé procura de antemano huir de un género literario [autobiografía] e, incluso si alude a momentos importantes de su vida, ante todo pone en perspectiva el curso de su pensamiento. Leemos con gusto la puesta en paralelo de experiencias biográficas y la construcción intelectual

---

<sup>1</sup> Fuera de edad.

<sup>2</sup> Brandy's producidos en la región de Armagnac, al sudoeste de Francia.

de un etnólogo que hubiese podido no serlo. Desde el relato biográfico de Claude Lévi-Strauss en *Tristes Trópicos*, a los etnólogos les gusta contar el carácter fortuito de su devenir, a menudo marcado por un encuentro con el otro, con otro mundo y, frecuentemente, con un sí mismo ignorado (Ledent 2013, 153).

En la obra de Augé se pueden reconocer además rupturas subrepticias que se entrecruzan y marcan el aspecto más sutil de sus ensayos, textos de etnoficción o de egoficción, donde se proyecta este individuo de referencia, como indica Hérítier.

Las lentes freudianas o bourdieusianas del autoanálisis del pasado se ignoran por ese trabajo de escritura continua y regularmente re-entablada que flirtea con las virtudes proustianas del tiempo recobrado. Claro está, como toda escritura sujeta a la “confesión” y al retorno sobre sí mismo, se trata de un ritual, mas, el espíritu de la aventura es ajeno al machaconeo del pasado, al examen de conciencia o a las Memorias. El mensaje es el de una promesa de vida, de un reclamo de experiencias y de un inicio resucitado, vuelto hacia el porvenir, el sentido del proyecto, una preocupación recurrente de los últimos escritos que quisieran decirse [...] que la muerte no existe. Podría hablarse en términos cuasi agustinianos (sin ofender al pagano convencido), de una reconfiguración “poiética” de sí por la escritura –excluida la confesión de los pecados, lo que no es poco. El autor habla de “una tentativa de genealogía de (su) relación con la escritura que invita a otros al ejercicio de bosquejo” (André 2012, 195).

A este campo de exploración y experimentación textual corresponden los textos: *La Traversée du Luxembourg* (1985), *Un ethnologue dans le métro* (1986), *Domaines et châteaux* (1989), *La Guerre des rêves* (1997), *Le Temps en ruines* (2003), *Pour quoi vivons-nous?* (2003), *Diario de un SDF* (2011), *Une ethnologie de soi. Le temps sans âge* (2014), *La Sacrée Semaine* (2016), *Bonheurs du jour - Anthropologie de l'instant* (2018).<sup>3</sup> En este último plantea una problemática sugerente y poco usada entre los antropólogos: la felicidad.

---

<sup>3</sup> Convendría añadir la última publicación en 2019: *Ressuscité!*, farsa de política ficción que aborda cuestiones trascendentales sobre la vida, la muerte y el devenir de la humanidad.

Sin embargo, lo que él plantea no es un *continuum* dichoso, sino la pluralidad de momentos singulares. Aquellos instantes felices que resisten a todo, contra viento y marea, hasta tal punto que tan solo con recordarlos sentimos cierta bonanza. Marc Augé esboza un catálogo exquisito de esos instantes de plenitud, a la vez personal y genérico, desenvuelto y reflexivo.

Por fin, Augé cineasta, quien cuenta con una docena de filmes de factura impecable. Sus películas son de tal agudeza y exquisitez que nos dejan perplejos. Ocupa este “otro” lenguaje etnológico sin fisuras en el rigor y en la belleza, coherente con su particular manera de vivir y de contar:<sup>4</sup> *Nkpiti, la rancune et le prophète* (1984), *Prophètes en leur pays* (1988), *Les Dieux-objets* (1989), *Sortie de masques* (1990), *Les Filles du vaudou* (1990, video), *Les Esprits dans la ville* (1991), *La Nuit des Indiens Pumé* (1993), *Clichés* (serie de cuatro películas BetaColor, de 12 mm, 1994), y a modo de clips: *Disneyland*, *Le Mont St Michel*, *Les Châteaux de Louis II de Bavière* y *Waterloo*.

En todos esos estratos, sin excepción, se halla el mismo ojo, clarividente y sutil, que más allá de las diferencias de género literario, que va del trabajo universitario al universo de la novela, sondea y ahonda las mismas imperceptibles fisuras del sentido. Introduce decididamente cuñas en nuestra percepción rutinaria, mermada por la habitud, el consenso y, por ejemplo, esa manera desprovista de toda inquietud semántica o metafísica que tenemos al utilizar un lenguaje y las metáforas de todo un universo de sustancias y de símbolos de los que creemos presuntuosamente haber escapado: helársele a uno la sangre, abrírsele las entrañas, se me revuelven las tripas, tener el espíritu en otra parte, se me partió el alma, o estar despechado... Expresiones hechas que ocultan algo profundo entendido sin ser dicho, en torno al cuerpo y de sus sustancias. Y estos vestigios de representaciones arcaicas del movimiento de sustancias y entidades que nos constituyen movilizan nuestro cerebro reptiliano (Héritier 2008, 46).

Françoise Héritier usa figurativamente dichas expresiones no por encontrarlas en la obra de Augé, sino para hacernos notar hasta qué punto escudriña, bajo la corteza del discurso y de los acontecimientos, los lazos en

---

<sup>4</sup> Élisabeth Roudinesco (2008, 83-87) lo resume bien: “etnólogo del cara a cara, de las travesías, de los no lugares y de las tretas de la razón, Marc Augé prefiere la risa, la elusión, la ficción, el sueño y la huida aparente a la confrontación con la pesantez de sistemas de pensamiento que pretenden organizar o estructurar nuestro universo mental, psíquico o social”.

red entre las funciones, los símbolos y la historia (entendida esta como el cruce de la “grande” y de la “pequeña”, tal y como la viven los individuos). Ello le acerca, sin lugar a dudas, al espíritu de Freud sin pretender parodiar el psicoanálisis, pero, claro está, sin desdeñar lo que el maestro vienes ya mostrara en su ensayo *El chascarrillo y su relación con el inconsciente*.<sup>5</sup> Puede que esa facultad de intuir el poder de la palabra le haya llevado a “inventar” términos esclarecedores y conceptos heurísticos como “ideo-lógica” (lógica interna de las representaciones que toda sociedad produce de sí misma, para sí misma); “sobre-modernidad” (situación social marcada por el exceso: tiempo, velocidad, movimientos, consumo y ego), “no-lugares” (espacios del anonimato), etno-ficción (relato etnológico que usa la ficción para dar cuenta de un hecho social); etc.

Augé ha mostrado siempre su compromiso político con la sociedad en la que vive traducido no solo en sus textos, libros y películas, sino en su labor de educador y agitador de conciencias en el campo académico. Como director por un decenio (1985-1995) de una de las instituciones más prestigiosas del mundo en la investigación y formación en ciencias sociales, la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París (EHESS, por sus siglas en francés), aportó a una perspectiva renovada de la disciplina y a una práctica consecuente con esta mirada.

Siguiendo esas premisas Augé fundó, en 1992, dentro de la EHESS y junto con Gérard Althabe, Jean Bazin y Emmanuel Terray, el Centro de Antropología de los Mundos Contemporáneos. En el manifiesto que justificó la creación de este centro, abogó por construir “un proyecto de antropología de los mundos contemporáneos concebido de manera ofensiva, no como la posición de repliegue de los decepcionados del exotismo” (Augé 2006, 9), sino como un renovador proyecto colectivo que aporte una mirada informada y crítica de la sociedad en la que se aplique un interés por lo micro para analizar mejor lo macro.

“Nunca como hoy ha sido necesaria una mirada antropológica de carácter crítico; nunca, además, ese derecho a la mirada ha sido tan difícil de ejercer, a tal punto han cambiado los criterios sobre lo natural y lo evidente”

---

<sup>5</sup> “El carácter y el efecto del chascarrillo están atados a ciertas formas de expresión, ciertos recursos técnicos, entre los cuales los más llamativos son las diversas variedades de la condensación, el desplazamiento y la figuración indirecta” (Freud 1986, 158).

escribe Marc Augé (2014a, 8-10) en el prefacio de uno de sus libros traducidos al castellano, y con ello defiende además la pertinencia, la proyección del trabajo del antropólogo en un contexto en el que “todo se deshace”, y se torna urgente la concurrencia de miradas lúcidas de la realidad social (Lapierre 1989).

Así, la influencia de este empeño por ampliar perspectivas y formar a generaciones futuras de antropólogos capaces de observar y entender lo que ocurre en las sociedades contemporáneas trascendió fronteras disciplinares, pues su obra ha llegado con igual entusiasmo a artistas, arquitectos, urbanistas, gestores culturales o militantes de asociaciones territoriales; y también trascendió fronteras físicas, en la medida en que su producción –que se aproxima al centenar de obras y ha sido traducida a cerca de veinte lenguas– ha inspirado textos, proyectos y programas en muy diversos puntos del globo. En Latinoamérica, la impronta de Augé está muy presente en países como Venezuela, Colombia, Brasil, México, Chile y sobre todo en Uruguay y Argentina, donde el profesor tiene un entusiasta y nutrido grupo de seguidores. En el caso de Ecuador, la Maestría en Antropología de lo Contemporáneo de la Universidad de Cuenca lo tuvo como principal mentor.

Para el Augé maestro, la educación es un reto pragmático y, a la vez, un horizonte utópico. Pero no cualquier tipo de educación, más vale una educación liberadora y que tenga como núcleo central el movimiento, única garantía para superar esencialismos provincianos.

La educación debe, en primer lugar, enseñar a todo el mundo a mover las barreras del tiempo, para salir del eterno presente [...], así como a mover las barreras del espacio, es decir, a moverse en el espacio, a ir al lugar para poder ver más de cerca y a no alimentarse exclusivamente de imágenes y de mensajes. Hay que aprender a salir de uno mismo, del propio entorno, a comprender que es la exigencia de lo universal la que convierte a las culturas en relativas y no al revés. Hay que salir del hábito que tienen las culturas al referirlo todo a sí mismas y promover el éxito del individuo transcultural; aquel que, al interesarse por todas las culturas del mundo, no se aliena en ninguna de ellas (Augé 2007, 92).

Todas las razones hasta aquí planteadas nos hablan tanto de su compromiso como de la sutil complejidad de su obra, al mismo tiempo evidencian la

frescura y pertinencia de su pensamiento, fruto de una erudición considerable y de una agilidad mental envidiable.

A propósito de una de sus recientes publicaciones –*Futuro*– (nunca hay un último libro para Marc Augé, tan fértil es su mente y tan pródiga, su escritura), responde a una pregunta de Luisa Corradini sobre el miedo al futuro que se nos impone en nuestra sociedad:

**Marc Augé.** El hombre actual vive en una especie de hipertrofia del presente, amplificada por los medios de comunicación. En cierto sentido, como sucedía en las sociedades primitivas y el mundo rural, nuestro tiempo ha dejado de ser lineal para volverse circular: actualmente nuestro tiempo está determinado por las temporadas deportivas, los ciclos escolares, los periodos de elecciones. Nuestra vida está reducida a la agenda.

**Luisa Corradini.** En otras palabras, lo contrario del tiempo histórico. ¿Podríamos hablar de un “no tiempo”?

**Marc Augé.** Sí. Es lo contrario de un estado de evolución. Lo contrario de lo que se podría pensar de una civilización tecnológica que se dirige en forma permanente hacia la innovación. Somos prisioneros de una especie de retorno permanente a los ritmos fijados por la televisión o las finanzas globales. Hoy el hombre vive mucho más tiempo, pero comienza a vivir más tarde. Tomemos el ejemplo de la Revolución francesa: fue hecha por gente que apenas tenía 20 años; jóvenes que cambiaron el curso de la historia. Paradójicamente, una vida más corta obligaba a madurar más rápidamente (Corradini s.f., párr. 14 y 15).

La obra de Augé tiene esa doble virtud, la consistencia y la liviandad, ambas indisociables y acertadas. Debemos tener presente que lo que ha permitido sobrevivir incólume a la basílica de Santa Sofía, levantada por Justiniano hace quince siglos, es su estructura ambiciosa y, al mismo tiempo, liviana. Lo que pretendemos mostrar con esta disquisición es tanto el anclaje de su magna obra, como su estilo y pluralidad temática. Pero, sin duda alguna, lo que más nos interesa de su enfoque antropológico es que su visión del “aquí” y del “ahora” se proyecta en el presente

como un constante devenir. Ese pensamiento nos guio al idear el reto de un programa de Antropología de la Contemporaneidad en la Universidad de Cuenca. Y, en cierto modo, gracias a su impulso, nos sentimos herederos de esa doble virtud.

En la presente “colección” de textos de Marc Augé, se percibe la amplitud de temáticas en su reflexión, en la que trata desde problemáticas urbanas hasta las más intimistas. Pero lo que sobrecoge más aun repasando su obra es la dinámica de su pensamiento como un bucle en permanente evolución que le permite pensar el vacío, o sea, aquello que nunca fue o aquello que está por venir. No es extraño que ante la disyuntiva de saber que existen preguntas sin respuesta, recurra a la ficción para enfrentarse osadamente a este dilema o, peor aún, no tema interrogarse a sabiendas de que ciertos planteamientos abocan al abismo. Esto le otorga la capacidad de interrogar la memoria como un estadio de ficción propia de una sociedad en estado de putrefacción y, al mismo tiempo, le permite plantear el hecho de que el progreso científico nos conduce a la incertidumbre del futuro.

En cuanto a lo que está por venir, Marc Augé constata nuestra incoherencia en otra entrevista publicada por *The Conversation*, respondiendo a Juan M. Zafra sobre cuál es el futuro de los humanos.

**Marc Augé.** El futuro nos obsesiona. El problema es que cuanto más cerca estamos de alcanzar el futuro que construimos con el progreso científico, menor es el sentimiento de poder controlar ese futuro. En la medida que la mayoría de la población no puede controlar ese futuro, ella misma lo aprecia como objeto deseable fuera de su control. Lo cierto es que no aspiramos tanto al futuro, como cuanto él se nos acerca a pasos agigantados. Por otro lado, tenemos el sentimiento de vivir siempre en un presente perpetuo y que el futuro no nos interesa. Y esa es la contradicción de nuestra época.

**Juan M. Zafra:** Es la contradicción entre la curiosidad de asistir a lo que está a punto de llegar gracias al progreso científico y la nostalgia de un pasado estable.

**Marc Augé:** El futuro es nuestro destino individual y colectivo. Lo sabemos y lo constatamos sin cesar. Cuando se producen entre nosotros regresiones

nostálgicas hacia el pasado, estamos forzados de todos modos a aguardar, a esperar el futuro de la humanidad. Tanto la nostalgia como la esperanza son ilusiones, mas, tras la ilusión se esconde siempre el deseo y yo creo que es el deseo lo que tenemos que encarecer y despertar (Zafra 2019, en línea).

Augé es ante todo un soñador, un optimista por naturaleza que se rebela contra la idea de un mundo compartimentado, acabado o de un tiempo paralizado. No se conforma con el presente si este no viene preñado de futuro y, a la par, nos invita a mirar hacia el porvenir, desplazar las fronteras de lo posible, vencer la cómoda inercia de lo usual y, en última instancia, imaginar la vida en su potencia en el marco de un nuevo humanismo planetario. En sus propias palabras:

Toda actitud que exalte demasiado una u otra cultura [es peligrosa]. En el fondo, lo que prevalece es el principio de humanidad [...]. La dimensión genérica es una de las dimensiones del ser humano, rechazada o negada por los racismos y los sexismos a lo largo de la historia. El ser humano es un ser humano, independientemente de su historia, de su sexo, de su raza o de su edad.

[...] Sueño con un mundo donde el ser humano haría una auténtica revolución, donde la ambición del poder económico pasaría a un segundo plano y lo verdaderamente importante sería todo aquello que facilitara el conocimiento humano (Corradini 2014, en línea).

En suma, el pensador, el maestro, el soñador... nos propone una antropología del presente que tenga como objeto de estudio las manifestaciones culturales de la globalización; nos enseña que el futuro de la antropología solo es viable desde una antropología del futuro.

Pedro A. Cantero

Israel Idrovo Landy

## Introducción: encuentros con Marc Augé

Pedro A. Cantero  
Israel Idrovo Landy

Entre septiembre y octubre de 2014, tuvimos el agrado de recibir la visita del profesor Marc Augé al Ecuador, quien aceptó la invitación de la Universidad de Cuenca (a través de la Maestría en Antropología de lo Contemporáneo), la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y la Alianza Francesa de Cuenca. Este encuentro fue una oportunidad única para que estudiantes, profesores, investigadores, profesionales y la ciudadanía en general, de Cuenca y Quito, pudiéramos compartir, dialogar y profundizar en el pensamiento de tan notable huésped.

Fue un entrañable encuentro en el cual descubrimos que Augé es una persona sencilla, de pocas palabras, casi tímida. Su actitud es la del sabio que, aun conociendo mucho, prefiere escuchar y aprender, tan distante él de la arrogancia o la estridencia que a veces acompaña al conocimiento. Debido a su humildad y generosidad intelectual, olvidábamos con frecuencia que compartíamos, en palabras de Luisa Corradini, con “uno de los últimos monstruos sagrados que quedan en Francia”,

uno de los más célebres etnólogos y antropólogos del mundo, [...] el perfecto ejemplo de esa generación de eruditos y pensadores humanistas formados por la universidad francesa hasta mediados del siglo XX. De esos que, en la actualidad, apenas se pueden contar con los dedos de una mano (Corradini s.f., párr.1).

Durante su visita, Marc Augé ofreció una lección magistral y un seminario en la Universidad de Cuenca, así como dos conferencias en la FLACSO, en Quito. Los textos de estos encuentros fueron cedidos por el autor, a fin de que sean publicados en Ecuador. A estos se sumaron otros cuatro documentos que nos remitió *a posteriori* y uno adicional que corresponde a la conferencia inaugural de las jornadas *Imágenes de la ciudad*, organizadas por la Asociación Andaluza de Antropología (Asana), la Universidad de Sevilla y el Instituto Francés de Sevilla, en el año 1992, texto inédito que, con la autorización del autor, hemos considerado oportuno añadir al conjunto.

Este puñado de textos puede abrir perspectivas de investigación en un espectro académico amplio: antropología, literatura, humanidades, psicoanálisis, urbanismo, artes, turismo, informática, ciencias de la comunicación... Sobre todo, puede consolidarnos en la convicción de que la educación es el horizonte común de la humanidad ya que, como él mismo afirma en una entrevista al diario *La Nación* de Buenos Aires, esta es una prioridad para crear un futuro más equitativo.

Creo que la historia del ser humano no está terminada. Que, en nuestro mundo globalizado, la importancia del conocimiento hace progresos y eso es fundamental. A partir del siglo XX, la ciencia ha hecho progresos acelerados que nos permiten adivinar perspectivas revolucionarias. Ante esas perspectivas, algunas buenas y otras inquietantes, nuestras sociedades necesitan un cambio revolucionario en el terreno de la educación. De lo contrario, la humanidad quedará dividida entre una aristocracia del conocimiento y la inteligencia, y una masa social cada día menos informada. Ese desequilibrio reproducirá y multiplicará la desigualdad económica. Por eso la educación es, a mi juicio, la principal de las prioridades (Corradini 2014, en línea).

Sobre ese y otros temas versa esta colección que se compone de nueve textos, producto de apuntes y conferencias que el antropólogo francés dictó entre 1992 y 2014 en diferentes universidades iberoamericanas.

El primero, “La dignidad y los derechos humanos”, es la lección inaugural ofrecida en Cuenca, el 23 de septiembre de 2014. En esta conferencia, centrada en la identidad social y los derechos del individuo, el antropólogo

francés reflexiona sobre las tres dimensiones que conforman lo humano: la individual, la cultural y la genérica; argumenta a favor de esta última, ya que solo desde la “conciencia de pertenecer a la condición humana”, se puede fundar la dignidad individual y exorcizar diferentes tipos de racismo, sexismo u otras formas de discriminación.

El autor advierte las complejas relaciones entre las tres dimensiones, agravadas por las artimañas del poder, que las convierten en relaciones de fuerza, esto es lejos del sentido de alteridad y la voluntad de conocer al “otro”. Explica que las diferentes formas del poder arbitrarían la tensión entre la dimensión individual (libertad) y la cultural (sentido): “demasiado sentido social anula la libertad individual [mientras que] un poder demasiado personal e individualizado anula las libertades colectivas”. Esta tensión fundamental se resuelve con el reconocimiento de la pertenencia genérica a la especie humana y sus derechos plenos, pues “solo el reconocimiento de la igualdad puede asociar la libertad de cada uno a la fraternidad entre todos”.

El segundo texto es “El futuro de la crisis”. Se trata de otra lección inaugural, la impartida el 1 de octubre de 2014 en Quito, en FLACSO Ecuador. Augé plantea aquí una problemática inquietante: “La conciencia de la estrechez del planeta, del límite de sus recursos”, del desastre ecológico que el ser humano está provocando y la expansión demográfica expresada en grandes movimientos migratorios globales nos enfrenta a un futuro de incertidumbre. Sin embargo, esta incertidumbre que se convierte en miedo opera de manera diferenciada según la clase social (pudientes, consumidores y excluidos), y la geopolítica mundial (países “desarrollados”, “en vías de desarrollo” y “subdesarrollados”).

En los países desarrollados se considera que los procesos migratorios (consustanciales al ser humano) representan una “amenaza” a sus valores y equilibrios sociales. Por tanto, responden estableciendo políticas de seguridad, vigilancia, proteccionismo, deslocalización industrial y control de poblaciones. Al mismo tiempo, poderosos, ricos y turistas se mueven por el mundo “como si les perteneciese”.

Este es solo uno de los ejemplos con los que Augé documenta las brechas y divisiones imperantes en el seno de la humanidad. En este contexto, nos encontraríamos frente a una crisis de conciencia planetaria, y de las

relaciones humanas y sus fines, aupada por la ideología del sistema capitalista que reduce las relaciones a comunicaciones, la realidad a imágenes antojadizas y, al individuo, a un simple “consumidor”.

El antropólogo francés ve en la educación el antídoto para esta crisis global, a condición de que no se confundan los medios (formación técnica e instrumental) con los fines (la libertad, la justicia social y la plenitud humana). En sus palabras: “La educación y el desarrollo del conocimiento son un arma eficaz para controlar todos los aspectos del crecimiento, repensar nuestra relación con la naturaleza y corregir lo arbitrario de las culturas”.

Una vez más, con este agudo análisis, Augé apuesta al horizonte utópico de un nuevo humanismo, en el cual la idea de extranjero quede abolida y mengüe la desigualdad económica y de conocimientos. Advierte, a la vez, que el peligro de no enfrentar esta crisis está tocando la puerta y se traduce en la actual emergencia de populismos iracundos, nacionalismos trasnochados, fundamentalismos religiosos y otras formas de violencia.

La colección continúa con el ensayo “Las ruinas entre historia, memoria y tiempo puro”. Aquí, el antropólogo francés profundiza en sus reflexiones sobre el tiempo, cavilando acerca de los vestigios históricos en cuanto subsidiarios de proyectos de unidad e identidad grupal o nacional, y expresiones de orgullo o memoria colectiva. El espectáculo de las ruinas, así como las conexas políticas del patrimonio y el mercado del turismo, nos ofrecen “experiencias de realidad”, de constatación y testimonios que confirmarían que no estamos frente a dispositivos de gestión del pasado, sino también y, sobre todo, del presente y el futuro.

En este contexto, Augé modela la noción de “tiempo puro” para referirse a la ilusión que nos genera enfrentarnos al espectáculo de las ruinas:

El tiempo puro es aquel cuya presencia resulta sensible a toda conciencia singular, pero que permanece “fuera de la historia”. Es un tiempo que contiene y transmite una forma de testimonio humano y, en esa medida, es un tiempo “social”, pero que es irreductible a toda definición histórica o institucional.

El tiempo puro nos remitiría nuevamente al “hombre genérico”, en la medida en que los monumentos que representan a un tiempo y a una cultura en particular son percibidos como obras del ser humano en su conjunto,

fuera ya de consideraciones históricas e incluso de valoraciones morales de, por ejemplo, en qué circunstancias se erigieron.

El cuarto texto “Creación y sobremodernidad” es, a la vez, un planteamiento y una interrogación. Dado que los espacios de anonimato se multiplican, ¿qué espacios quedan para expresar la creatividad social?

Se puede ver, en la expresión de los espacios virtuales el signo de una progresión rápida de la “sobremodernidad” entendida como la combinación de tres fenómenos: el estrechamiento del espacio, la aceleración del tiempo y la individualización de los destinos. Con la identidad digital, se plantea, en primer lugar, la cuestión de saber si el mundo cibernético se añade o se substituye al mundo de las relaciones “frente a frente”.

Augé argumenta que el mundo se presenta como una inmensa ciudad y que toda gran ciudad es en sí misma un mundo, y que frente a este cambio de escala global es menester una nueva mirada a ciertos temas como la comunicación, la ficción, la arquitectura o el arte.

A ese breve texto le sigue “Naturaleza, cultura, paisaje”, un análisis agudo y “antintuitivo” sobre las dimensiones desde las que se puede presentar y entender la naturaleza. Marc Augé parte de una dimensión simbólica que resulta fundamental, en la medida en que el ser humano es eminentemente relacional y simbólico. Así, sostiene que sobre la naturaleza pesa un orden simbólico arbitrario (quizás como todo sentido de orden), que, si bien no es de tipo científico, es coherente en sus propios términos. Pone el ejemplo de sociedades en las que no existe la oposición entre naturaleza y cultura.

Para Augé, el paisaje sería, en términos generales, una noción vinculada a un tiempo y un espacio específicos. Mientras que el paisaje sobremoderno se distancia de la “naturaleza” y encuentra en las grandes ciudades su expresión culmen de creación cultural (“extensión acelerada de los espacios de circulación, de consumo y de comunicación”). En este contexto, “la estética dominante es una estética de la distancia”, dice el autor, reflexionando en medio de una arquitectura que representa el poder empresarial, y unas ciudades cada vez más volcadas a complacer al mercado turístico.

“El ‘aquí’ y el ‘afuera’” es el título del sexto texto de la recopilación. “Aquí” y “afuera” corresponden a una realidad emergente a nivel planetario, en un contexto de vertiginosa urbanización, ensimismamiento tecnológico y crisis de las relaciones sociales, contexto que, junto a otros síntomas, Augé denomina “no lugares empíricos”.

Así, el autor estudia en este texto algunos de los fenómenos del mundo “sobremoderno”: la mundialización con sus respectivos procesos de globalización (difusión del mercado liberal y de redes tecnológicas de comunicación e información); la homogenización y la exclusión, pero a la vez con un sentido de “conciencia planetaria” trastocado por los graves problemas ambientales y las brechas sociales cada vez más vastas e infranqueables. Analiza también los procesos de urbanización que han convertido al mundo en una gran ciudad y, a la vez, a las grandes ciudades en un mundo en sí mismas, no exentas de discontinuidades, prohibiciones y el concurso de una “estética de la distancia”, que podemos observar en el arte o la arquitectura contemporánea.

Otro de los fenómenos que estudia Augé es la idea de “frontera” para proponer que “nuestro ideal no debería ser el de un mundo sin fronteras, sino el de un mundo donde todas las fronteras fueran reconocidas, respetadas y transitables, es decir, un mundo donde el respeto de las diferencias comenzaría con la igualdad de los individuos, independientemente de su origen o sexo”. Es en este marco en el cual “todo circula y encontramos de todo en todos los lugares”, en el cual el autor encuentra la dificultad actual para definir la línea divisoria entre el “aquí y el afuera”.

El séptimo es un breve y sugerente texto: “El viaje del etnólogo”. Augé reflexiona sobre uno de los elementos clave de la antropología, a saber: el viaje. Dicha noción resultó fundamental en el surgimiento y la consolidación de la disciplina tal y como la conocemos. El antropólogo procuraba un viaje, normalmente largo, prolongado y hacia sitios remotos, en busca del exotismo y la diferencia.

Hoy esta perspectiva ha caducado, pues el contexto en el cual estudiamos las relaciones sociales es de carácter global. “Hoy todos los hombres pueden considerarse en definitiva contemporáneos”, nos dice el profesor en otra de sus obras (Augé 2006, 55), y con esto se anticipa la muerte del exotismo. Por tanto, el viaje del etnólogo no es un viaje en el espacio, ya que no necesita hoy en día recorrer grandes distancias para contemplar “la

diferencia”, aquella que quizás puede encontrar a pocas cuadras de su casa. “La geografía no basta para definir lo próximo y lo lejano” (Augé 2014b, 33). No obstante, el sentido de viaje no deja de ser cardinal en el trabajo etnológico, pensándolo como un viaje de ida hacia “el otro” y de vuelta hacia “uno mismo”, con el extrañamiento como estrategia fundamental.

Para ahondar en esta reflexión, el profesor compara el viaje del etnólogo con el viaje del turista y subraya las contradicciones de estos tipos de movilidad en un mundo estructuralmente desigual e injusto, así como las particularidades de un viaje —el del etnólogo— que a fin de cuentas es un viaje interior y a la vez un viaje “fuera de sí mismo”, un viaje utópico pues con él, “persigue un fantasma, el del conocimiento imposible”, con la esperanza, si alguna cabe, de que el camino más corto para el encuentro con uno mismo pasa por los otros.

La ponencia “Heroísmo, antiheroísmo y sacrificio en el mundo global” es el penúltimo texto de la compilación. Augé realiza una distinción entre la noción de sacrificio y la de heroísmo. Para él, “es tiempo de rechazar la idea de sacrificio”, tanto el “alimentario” (cuya finalidad es estar en paz con los dioses) como el “fundacional” (relacionado con el pasado mítico sobre el que se fundan las ciudades y las naciones) y reivindicar, a su vez, la idea de heroísmo.

El heroísmo moderno se da en un contexto en el que no hay dioses, seguridades ni relatos teleológicos; en tal virtud, es una afirmación individual frente a la sociedad. El heroísmo es la capacidad humana de actuar desde la incertidumbre; es, ante los dilemas del contexto y las inseguridades del futuro, superar la parálisis y actuar. En este sentido, es una “apuesta” al porvenir.

Si vivir es heroico, en la medida en que actuamos día a día, sin la total certeza del mañana, y ni siquiera de las consecuencias de nuestros actos, el migrante podría ser un ejemplo de héroe contemporáneo al arriesgarlo todo, en una apuesta en la que se juega la vida, sin la certeza de lo que pasará, movido por la fe en un porvenir que quizás él mismo no lo pueda realizar completamente, pero que deviene legado para sus hijos.

Con estas sugerentes premisas, el pensador galo ilustra las tres formas de heroísmo que él reconoce: el heroísmo del conocimiento (científico), el heroísmo de la justicia (político) y el heroísmo de lo cotidiano (práctico); así como las manifestaciones contrarias (antiheroísmo) que en cada forma se presentan: “El antiheroísmo es y será siempre un cortocircuito

del pensamiento por la superstición que al mismo tiempo sobrestima y subestima la importancia de la existencia individual”.

El dilema es diáfano en la cavilación de Augé: u optamos por el heroísmo, o estamos condenados a la inexistencia.

La compilación se cierra con el texto “Ciudades, espacios, identidades”. Se trata de la conferencia inaugural impartida en el marco de las jornadas *Imágenes de la ciudad*, organizadas por la Asana, el Instituto Francés de Sevilla y la Universidad de Sevilla, en el año 1992.

Las ciudades se distinguen clásicamente en función de su tamaño, de su importancia demográfica, de su historia, de su vocación económica, de su estructura, de su monumentalidad, de su ambiente o de su emplazamiento, pero también por los modos de identificación (siempre plural): los tipos de identidad que ella puede suscitar. La pertenencia a una ciudad ha podido definir hasta la caricatura a un cierto número de humanos.

Sin embargo, otros modos de identidad están hoy en juego, pudiendo exceder las fronteras nacionales, al menos en el espíritu de los políticos y de los empresarios, o a nivel microlocal, cuando jóvenes que residen en un mismo grupo de viviendas de la periferia urbana se sienten unidos y solidarios a su “terruño” y, a la vez, resisten a una ciudad funcional, rigurosamente planificada, que tiende a la uniformidad y a la monotonía.

“Lo urbano generalizado” suscitara sus propias formas de fealdad, “despoetización” y desprecio a las periferias; así que, en la medida en que la ciudad siga siendo “el lugar donde la relación simbólica (la que permite pensar el uno y el otro como complementarios) está puesta a prueba”. En los problemas urbanos se disputa “la cuestión política y antropológica de la sobremodernidad”.

Como colofón, nos parece necesario insistir sobre un hecho: la intención primera de esta colección no es la de reducir el pensamiento de un autor tan complejo y prolífico a un compendio cenceño. Al contrario, lo que nos indujo a publicar estos textos es provocar en quien lee la inquietud de ahondar en la obra de este pensador planetario, algo que en la exposición que precede hemos intentado esbozar. Con este libro pretendemos dar a conocer la amplitud de miras de este intelectual de nuestro tiempo y también rendir un homenaje al antropólogo que inspiró y sigue inspirando procesos vitales y renovados de educación y entendimiento de lo humano en diferentes geografías.



Conferencias, ensayos  
y ponencias de Marc Augé

## La dignidad y los derechos humanos

Mauss señalaba que no existía ser humano que no tuviera conciencia de su individualidad espiritual y corporal. Sin embargo, no son pocos los sistemas sociales que tratan de reducir la autonomía de la conciencia individual. Se encuentran, por ejemplo, las sociedades estudiadas por la primera etnología, las cuales prescriben las relaciones en las sociedades totalitarias y, de manera general, en todas las sociedades donde la esfera pública intenta invadir la privada.

Nos encontramos ante una cuestión tan estratégica como esencial: el ser humano cultural se relaciona con otros seres humanos y es esta dimensión relacional la que da sentido (social) a su existencia (singular), pero también puede constituir un ataque a su libertad de iniciativa. Al contrario, sin relación y sin la presencia del otro, la libertad queda desprovista de sentido y de objeto. La gestión de las relaciones entre sentido (social) y libertad (individual) se encuentra en el centro de toda política realmente democrática, al igual que la relación entre la dimensión individual, la dimensión cultural y la dimensión genérica. Esta tercera dimensión del ser humano, la genérica, ha sido discutida o negada por todas las formas de racismo y de sexismo que han recorrido la historia humana. El hombre es un hombre (en el sentido de ser humano) independientemente de su sexo, origen o edad. Todo individuo es un ser de pleno derecho por el simple hecho de pertenecer al género humano. “En todo hombre está el hombre”, según la expresión de Sartre.

Las relaciones entre esas tres dimensiones han sido históricamente complejas, pues todas ellas se han visto distorsionadas y manipuladas por las artimañas del poder. El poder es la perversión íntima de la relación, convertida en relación de fuerzas. En las sociedades actuales, marcadas por la mundialización de los mercados, esta perversión pasa por una triple sustitución, del consumidor al individuo, de lo local a lo cultural, y de lo global a lo genérico. La conciencia más o menos clara que tenemos de esta degradación es un rasgo de la crisis que vivimos. Ciertamente, es la conciencia de una coexistencia entre las dimensiones individual, cultural y genérica lo que funda la dignidad del ser humano, y todo lo opuesto a ello básicamente lo humilla.

La palabra “dignidad” puede declinarse según dos modalidades. Lo podemos observar cuando decimos que una persona se ha mostrado digna en tal o cual ocasión. Con esto queremos decir que no ha manifestado sus emociones, que se ha mostrado “comedida”. El término es entonces casi un sinónimo de la discreción y del silencio. Pero también remite a la idea de interioridad: si una persona “guarda para sí” lo que siente es porque existe por y para ella misma, en el interior de ella misma, y porque ella no es ni superficial ni artificial. Nos vamos, pues, acercando al sentido absoluto del término. Cuando hablamos de una persona digna, e incluso cuando evocamos la dignidad de la persona humana, nos situamos más allá de las situaciones y las conjeturas.

La “dignidad” también suele relacionarse con circunstancias externas o con una función. Por ejemplo, decimos que un hombre o una mujer se han mostrado dignos del cargo que ejercen. El término puede invertirse y la dignidad designaría pues la supuesta capacidad de una persona particular (es digno de ser presidente) o incluso, con otra inversión, podría aplicarse a una función, a una cualidad de esa persona (esta misión es digna o indigna de él; esta actitud es digna o indigna de él). En todos los casos, se trata de una cierta idea del ser humano y del individuo, en la cual la dignidad se encarna o no de manera sensible. Cuando algún aspecto de la dignidad humana se encarna visiblemente en un individuo, este parece estar más allá de su singularidad, como un representante de la humanidad genérica.

Dicho esto, habría que reconocer cierta ambivalencia en el concepto de dignidad y, más aún, en el adjetivo que le corresponde. Esta ambivalencia

tiene algo que ver con la idea del poder. El poder es el ejercicio de la autoridad conferida por la elección en un régimen democrático o por la sucesión o la fuerza en otras formas políticas. Para ejercer el poder, este debe ser expresado o manifestado, incluso en una democracia, y quien lo pretenda deberá exteriorizar su supuesta capacidad para ejercerlo. Se trata, pues, de hacer visible una cualidad interior, de representar la comedia del poder y de impresionar a los que dependen de este. Cuando la búsqueda de una actitud digna cae fácilmente en la caricatura, nos encontramos ante una apuesta temible. Los poderes de la imaginación que denunciaron La Rochefoucauld y Pascal son impresionantes, pero cuando no están presentes, el rey está desnudo y solo aparecen en la escena las contorsiones y las muecas. Nada más ridículo que aquel que “se escuda en su dignidad”.

Para escapar del riesgo de caer en la caricatura —este ataque a la “dignidad de la función”— el poder tiene varios recursos. Por ejemplo, puede asumir y controlar él mismo su expresión. Este recurso puede encontrarse en diversas formas de rituales de inversión o de rebelión, cuyos ejemplos abundan en la literatura antropológica. En la tradición monárquica europea el “bufón” podía decir todo lo que quisiera, impunemente, pero al mismo tiempo dibujaba las fronteras de lo prohibido. La fuerza de la caricatura está relacionada directamente con el carácter más o menos personal del poder: los tics, las actitudes, las palabras del dirigente no podrán imitarse eficazmente hasta que sean conocidos por un gran público, en otras palabras, hasta que la autoridad se encarne en un cuerpo individual. El creciente éxito de los bufones o comparsas de todo género en Francia está directamente relacionado con el régimen presidencial y, como es evidente, con la dimensión cada vez más mediática y personalizada de la vida política, que conlleva una ilusoria proximidad: te conozco porque te reconozco.

Asimismo, existen recursos que pasan por la búsqueda de una total ausencia de expresión, de una mineralización de la persona del soberano, de la “gravitas” que simboliza el peso y el carácter absoluto de la función, del “peso” del poder, en todos los sentidos del término “peso”. En ciertos reinos africanos, el rey es condenado en público a la inmovilidad y al silencio; lo mismo podría decirse del mikado japonés, forzado hasta un pasado relativamente reciente, a largas horas de exposición inmóvil y silenciosa. El cuerpo soberano se identifica progresivamente con el trono

que le sostiene o con la corona que lleva: se hace cosa, se cosifica. En África, el jefe de un poblado no responde directamente a sus interlocutores, su voz es transportada, tiene un “porta-voz”. El jefe susurra el mensaje al oído de un asistente que lo repetirá al resto de personas. Un pequeño apunte: la obligación del etnólogo de haber requerido los servicios de un intérprete o informador le hace ser percibido inmediatamente como un hombre o una mujer de poder. Esta representación no está ausente del ritual republicano y no nos agrada que un alto dirigente ofrezca una imagen de agitación o febrilidad. La función del portavoz del gobierno sigue siendo una función importante.

La dignidad así traducida no es signo, por tanto, de un puro artificio, es el corolario de la dualidad humana. Esta dualidad puede encontrarse en la base del ritual monárquico en Francia. Ciertamente, el tema del doble cuerpo del rey, (“¡El rey ha muerto, viva el rey!”) simboliza la perennidad de la función, el primado de la filiación y de la dinastía sobre el individuo. Pero el tema de la dualidad, que está en su base, va más allá de la realeza como régimen político, o más bien quizás pueda explicar el prestigio todavía real de la forma monárquica como símbolo. Las dimensiones singulares y genéricas se cruzan en todo individuo. La percepción de este encuentro puede, por momentos, engendrar lo que desde una perspectiva durkheimiana podríamos llamar el sentido de lo sagrado. El lenguaje da cuenta de esta superación cuando empleamos instintivamente el artículo definido delante del sustantivo “hombre” entendido en su sentido genérico. Por ejemplo, decimos: “El hombre ha vencido a la gravedad”, o incluso, “El hombre ha pisado la Luna”. Lo que compartimos por un momento con Neil Armstrong fue, más allá de cualquier consideración política o geopolítica, la conciencia de pertenecer al género humano.

La conciencia de pertenecer a la condición humana constituye la dignidad del individuo humano. Pero esta conciencia también alimenta la necesidad de trabar vínculos con otras personas para afirmar su identidad. La identidad individual se construye siempre en relación con la alteridad. También las identidades colectivas. Esto es lo que hay que destacar: debido a que cualquier ser humano es consciente de la presencia en él de una dimensión genérica que puede sentirse cerca de los demás. Sin esta trascendencia íntima, la identidad individual está mutilada y es incapaz de

construirse en relación con los demás. En este sentido, todos los racismos y sexismos pueden ser considerados como inválidos.

En otras palabras, todas las culturas se han acercado a esta división íntima de la persona por la que el individuo se define, al mismo tiempo, como social y humano, como existencia y esencia. A menudo esta separación solo se entiende parcialmente. La conciencia del hecho de que, según las palabras de Rimbaud, “Yo soy otro” no conducen necesariamente a la proposición recíproca e inversa: “El otro soy Yo”, porque entre el presentimiento y el cumplimiento hay una historia, los contratiempos o desventuras de la historia que se extravía en la temática del poder, en lugar de trazar el camino a la vez modesto e irreversible del progreso del conocimiento.

He definido más arriba el poder como la perversión íntima de la relación. Ciertamente, la idea de poder corrompe desde el principio la relación de alteridad y el ideal de conocimiento. Es esta idea la que ha socavado desde el origen la posibilidad de una relación igual entre los sexos. También ha sido la causa de las diferentes formas de servidumbre que pueden encontrarse en la mayoría de las sociedades. Finalmente, ha sido la que ha demorado durante siglos los efectos beneficiosos del contacto cultural. Lévi-Strauss, en *Raza e Historia*, subraya que la fuerza de Europa a partir del Renacimiento se debía al hecho de que había sabido combinar las diferentes aportaciones de distintas culturas en el mundo. Pero Europa ha perdido su contacto con el mundo: la voluntad de acumular sin intercambiar, de explotar y de colonizar, en resumen, de ejercer el poder, ha minado la voluntad de descubrir y de conocer al otro y, especialmente, la voluntad de reconocer la dignidad plena de todos los seres humanos.

Profundizando más en el análisis: el poder es la negación del derecho de soberanía del individuo. El poder clasifica por géneros, por orígenes, por clases para ignorar mejor a los individuos aun cuando los agrupa en un conjunto pretendidamente indiferenciado. Actualmente, incluso en un régimen democrático, la medida de las desigualdades constituye una desigualdad de derecho entre los individuos. Las desigualdades considerables de salarios y de ingresos alcanzan tal nivel que la diferencia cuantitativa adquiere un significado cualitativo y esencial. ¿Qué decir de las desigualdades que revelan varios factores combinados, acumulados? ¿O de aquellas desigualdades que se nos escapan cuando la distancia que separa

a los individuos nos parece infinita y la diferencia entre sus situaciones, imposible de superar? ¿Cuáles son las respectivas oportunidades de futuro del hijo de un profesor en Harvard y de la hija de un campesino afgano? En esta diferencia no hay ninguna fatalidad de orden genético: si por un toque de varita mágica, invirtiéramos sus posiciones respectivas, las cartas de la vida serían repartidas de nuevo y los triunfos o bazas cambiarían de manos. ¿Acaso no es la hija del campesino afgano un “yo” ni más ni menos soberano, en teoría, que cualquier otro “yo”?

Nuestro todavía muy parcial conocimiento del universo puede producirnos cierto vértigo. La dignidad humana siempre se sitúa del lado de la interrogación, de la curiosidad, de la búsqueda o de la creación artística, dicho de otra manera, del lado de la conciencia compartida de la paradoja humana. La paradoja humana puede resumirse de la siguiente manera. En su quinta meditación Descartes quiso probar la existencia de Dios mostrando que, en el espíritu humano, criatura finita, existía una idea del infinito. Siempre hay más en la causa que en el efecto: ante la imposibilidad del hombre de tener la idea del infinito por causa, la existencia de Dios quedaba demostrada. Pero, ¿qué es exactamente esta idea del infinito? Si esta idea del infinito no es sino la conciencia de la presencia del hombre genérico en toda singularidad humana, lo que Descartes demostró no fue la existencia de Dios, sino más bien la del hombre. Al igual que Sartre entendió que la libertad divina definía propiamente la libertad humana, Descartes superó las condiciones de su época con esta audacia filosófica. La existencia en el individuo humano de algo más que el mismo individuo, es decir, la existencia de una conciencia de la superación de sí y de una pertenencia a algo superior constituye la paradoja humana que prolonga aquella de la conciencia reflexiva y del cogito cartesiano.

Esta paradoja no puede fundar intelectualmente ningún juramento de fidelidad a alguna filiación dinástica y menos a un inconcebible Padre creador. El rey y Dios (a la vez su fuerza y su debilidad) no son sino metáforas del hombre genérico cuya historia humana, a través de sus vicisitudes, su lentitud y sus contradicciones, tratan de establecer la dignidad a los ojos de los millones de individuos que la encarnan. La prueba ontológica de la existencia del hombre funda la igualdad de derecho de todos los individuos.

La confiscación y la puesta en escena de la paradoja humana por las instancias del poder constituyen la última artimaña del poder mismo. El estilo, en el ejercicio de las funciones políticas y, más ampliamente, en la gestión de la ciudad, es algo más que una cuestión de estilo: cuando los administradores monopolizan los signos de la soberanía ya no estamos en la democracia ideal que, de acuerdo con la idea de una cosmogénesis universal, debería consagrar la soberanía común de cada individuo humano. La tensión entre sentido y libertad, constitutiva de toda la vida social, siempre está arbitrada por formas más o menos apremiantes y más o menos individualizadas del poder. Se trata de lo que podríamos llamar el “quiasmo” de lo político: si demasiado sentido social anula la libertad individual, en términos de poder los valores, se invierten pues un poder demasiado personal e individualizado anula las libertades colectivas.

Criticar la infidelidad de los regímenes democráticos a los ideales que proclaman y ponen en duda el movimiento histórico que conduciría ineluctablemente a su realización es una cosa, pero relativizar estos ideales en el nombre de la diversidad cultural es un error, una mentira y una falta.

La sustancialización de la cultura participa del regreso al mito concebido como la época de la indiferenciación. Esta solo puede producirse en detrimento de la idea de individuo cuando, solo de esta última, puede deducirse aquella del hombre genérico. Los monumentos de la historia, las obras maestras de la humanidad traducen el genio del hombre (genérico), pero si las referimos o relacionamos con las culturas y con las sociedades en el seno de las cuales fueron realizadas o construidas, constataremos que fueron fruto de la esclavitud, del trabajo forzado y de la explotación de los individuos. La tensión entre sentido y libertad, entre cultura e individuo solo se resuelve mediante el reconocimiento de la pertenencia genérica en cada caso: se trata del contenido de la palabra “igualdad” en el centro de la divisa republicana de Francia. Solo el reconocimiento de la igualdad puede asociar la libertad de cada uno a la fraternidad entre todos, es decir, asociar el individuo a la plena realización.

Al respecto cabe señalar una doble ambigüedad. El universalismo de los derechos humanos no es una proyección de las instituciones occidentales sobre el planeta —lo que revelaría un imperialismo cuya oposición global/local es su traducción intelectual, que de hecho existe—, sino la afirmación

de una exigencia de derecho que concierne a la autonomía del individuo como tal. Los derechos humanos y del ciudadano definían, en primer lugar, la autonomía y la dignidad del sujeto político, de las que sabemos que nunca se realizan de manera completa, pero que han progresado mucho como idea, a tal punto que ningún tirano de hoy en día se atreve a proclamar su vacuidad. Como ha señalado Lyotard, y como siempre es útil y necesario recordar, la originalidad del siglo XVIII europeo radicaba en su interés por el futuro de la humanidad en general, mientras que los mitos tradicionales volvían sobre los orígenes de las sociedades particulares, atrapando desde el principio la existencia humana en los dominios de una cultura dada.

Todos los sistemas culturales han respondido a las mismas cuestiones. Son interesantes y respetables en la medida en que rechazan a su manera las relaciones del individuo y la colectividad. Pero sus respuestas varían, pues son producto de la historia y de las luchas de poder, así como del cerebro humano y del deseo del saber. Sin embargo, se agitan, se adaptan o se transforman bajo la doble acción de otros sistemas (el “contacto cultural”) y de todo aquello que, desde su interior y desde la práctica, la inercia, la resistencia o la trasgresión, hace evolucionar la economía en general. En este sentido, todos señalan una dialéctica de lo universal como exigencia y de lo particular como realidad.

No podemos decir que los derechos humanos son patrimonio de un país o de una cultura determinada, incluso si la Declaración de los Derechos Humanos y del Ciudadano está referida evidentemente a la Revolución francesa. Tampoco podemos decir que todas las culturas y todos los regímenes políticos reconocen y respetan los derechos humanos. En verdad, no hay régimen político que realice el ideal de forma completa. Pero es obvio que, desde este punto de vista, existen diferencias significativas entre los regímenes políticos, entre los estatus que reconocen a las tradiciones religiosas o culturales, entre estas mismas tradiciones e incluso entre las interpretaciones y los usos que de ellas se hacen.

Todo esto resulta evidente cuando se toma la libertad por referencia o criterio, reconocida como derecho y garantía para todos los individuos, independientemente de su sexo, de su origen y de sus opiniones. Esto no es una tarea fácil, en la medida en que son figuras individuales poderosas, los oligarcas de la globalidad, quienes simbolizan actualmente el éxito político,

económico o mediático, y en la medida en que las formas de resistencia o de contestación que se oponen pasan a menudo por referencias culturales o adhesiones religiosas alienantes. Se trata de un círculo vicioso debido al hecho de que en ambos casos se deniega fundamentalmente la igualdad de los individuos (es decir, la presencia del hombre genérico en cada uno de ellos), aunque sea el único garante de su soberanía y el único resorte de su libertad.

## El futuro de la crisis

Las preocupaciones por la ecología, las interrogaciones que nos planteamos sobre el cambio climático llevan, al común de los mortales, a descubrir brutalmente la dimensión minúscula del planeta en un universo infinito. “El universo es un círculo cuyo centro está por todas partes y la circunferencia en ninguna parte”, escribía Pascal. La ciencia actual precisa las cosas algo más: en relación con lo que sabemos, existen billones de sistemas solares en nuestra galaxia y billones de galaxias en el universo, si esa palabra tiene un significado. Evidentemente, estas dimensiones exceden nuestras capacidades de imaginación y, felizmente para nuestra salud mental, no intentamos cada día interrogarnos sobre los misterios de la materia, los agujeros negros y la expansión del universo. Pero, insensiblemente, por capilaridad –incluso los más incultos– pueden penetrarse de la idea (tanto más terrorífica cuanto no procede de un saber, sino de representaciones vagas) que nada es menos evidente que lo natural. Los seísmos que desarticulan los lugares comunes y el sentido común también son mortíferos.

Aquello que es llamado a veces individualización de creencias se asemeja, más bien, a una interrogación individual de dudas y miedos. Las cosmologías antiguas que rodeaban la miseria humana de un halo de significado eran una proyección de las sociedades mismas definidas por la inscripción en el espacio y el tiempo. Ahora bien, en el momento mismo en que aparecen en la Tierra nuevas movibilidades, se difunde más o menos confusamente, a los ojos de muchos, la imagen de un universo material de dimensiones infinitas en perpetua expansión que excede evidentemente nuestras capacidades de imaginación.

Tenemos miedo del futuro, de lo que puede advenir. Las razones y las dimensiones de este miedo son múltiples. Están, sin duda, repartidas en la Tierra entera, aun cuando en ciertos continentes las catástrofes inmediatas (sequía, inundaciones, seísmos, hambrunas, guerras, pobreza) dejan menos espacio en las especulaciones a mediano o largo plazo. La conciencia de la estrechez del planeta, del límite de sus recursos y de la expansión demográfica constituyen el fondo de nuestros miedos y de nuestros debates, en los cuales se expresan.

Los países occidentales son particularmente sensibles a los movimientos de población ligados al crecimiento demográfico, les dan la impresión de poder perturbar a corto plazo sus equilibrios sociales o sus valores fundamentales. Las migraciones inquietan en los países occidentales y esa inquietud tiene dos aspectos, se polariza sobre puntos precisos: la seguridad y la defensa de los empleos. Pero esta inquietud es tanto más difusa cuanto más amplia, se inscribe en un movimiento general de desconfianza en relación con el futuro de las instituciones políticas que deberían garantizarlo y de las innovaciones tecnológicas o científicas de cuyos efectos directos o indirectos se desconfía.

Partiré aquí de algunas consideraciones aparentemente desconectadas, pero que son susceptibles de esclarecer un poco los términos y los temas de diferentes debates en proceso.

Si nos referimos a la enseñanza de la antropología física actual, se puede considerar que las poblaciones humanas han estado siempre en movimiento, incluso si la sedentarización del neolítico ha conllevado inmensos desarrollos tecnológicos y sociales. El origen del ser humano se confunde con un esfuerzo permanente por controlar el espacio organizándolo, pero también desplazándose. A pesar de la ilusión de inmovilismo que suscita la imagen de poblados tradicionales y la adhesión a su territorio por parte de las poblaciones que viven en él, el movimiento es la gran verdad de las sociedades humanas.

La cuestión de las migraciones no se resume en las relaciones entre el Sur y el Norte metafóricos. Existen movimientos de población internos en África y en América Latina, por ejemplo, que plantean problemas del mismo orden que los que evocamos cuando hablamos de las migraciones hacia Europa: en Costa de Marfil, en Nigeria o en África del Sur la cuestión de

inmigrantes antiguos o recientes es candente. Con frecuencia, la llegada de emigrantes del Sur hacia los países del Norte es un desplazamiento que representa objetivamente el aspecto de un viraje de situación y, en el lenguaje polémico de la extrema derecha puede ser incluso presentado como una “invasión” que pondría en evidencia una voluntad de “revancha”, como si los antiguos colonizados quisieran colonizar a los antiguos colonizadores.

Desde ese punto de vista, las situaciones son diversas. Ha habido dos grandes tipos de colonizaciones: la colonización con finalidades económicas o políticas que no necesitaban la presencia de una fuerte población de colonos; y la colonización de poblamiento con grandes logros técnicos. Los movimientos migratorios españoles, portugueses y luego anglosajones, desembocaron en la creación de las grandes naciones que conocemos hoy, a menudo en detrimento de las poblaciones locales, eliminadas o aisladas, y, a veces, organizadas con políticas más o menos amplias y sistemáticas de mestizaje. Dos continentes, América y Australia, son la expresión política de invasiones migratorias técnicamente logradas.

Se denuncian frecuentemente, en Francia y en otras partes de Europa, las políticas de deslocalización, que son, por tanto, la inversa de las políticas de inmigración. La instalación de industrias en los países en “vías de desarrollo” aporta trabajo a nivel local con lo que frena el movimiento migratorio. Pero se argumenta que las deslocalizaciones, motivadas por los bajos salarios pagados en los países a los que se relocaliza, generan desempleo en los países desarrollados y que las empresas que relocalizan no lo hacen por altruismo, sino para aumentar sus beneficios. Entonces, da igual que se vayan de sus lugares de origen o que permanezcan: los otros, desde el punto de vista occidental, son considerados como ladrones de empleo.

Las migraciones de la miseria y del trabajo no son los únicos movimientos de población que observamos hoy en día. Los grandes de este mundo (políticos, hombres y mujeres de negocios, artistas, deportistas...) circulan en el mundo planetario como si les perteneciese. Las grandes competencias deportivas no conocen ya fronteras y nos habituamos a ver, en directo, en la televisión los veleros que consiguen récords atravesando los océanos del globo. El turismo es una actividad a la que la mayor parte de los habitantes de la Tierra no tiene acceso, pero que toca, incluyendo la fórmula del turismo internacional, a franjas considerables de clase media en los países

desarrollados y a los individuos más acomodados de los países emergentes. Sus destinos privilegiados son, frecuentemente, los países de los que parten los inmigrantes para encontrar, a veces con el precio de sus vidas, trabajo en los países de los que parten los turistas.

Los desplazamientos de poblaciones pueden ser leídos de otra manera, desde otro punto de vista. Recordemos las grandes tendencias de urbanización del mundo: las grandes metrópolis se extienden y se descentran, los antiguos centros históricos se convierten cada vez más en lugares de visita de los turistas extranjeros, al tiempo que las empresas y los lugares de residencia se alejan. Toda la diversidad y la miseria del mundo se encuentran en las periferias de las grandes ciudades. Pero los recorridos de los unos y de los otros no se cruzan: son circuitos o vías paralelas. Ningún punto de encuentro: los campos de refugiados, los suburbios alejados para los más pobres, los hoteles o las residencias de lujo para los más ricos, con evidentemente un cierto número de zonas intermedias que no son, no obstante, zonas de contacto verdadero. Se puede concluir que nunca se ha circulado tanto en el planeta (teniendo en cuenta el extraordinario crecimiento demográfico del último siglo) sin que ni las miradas ni los recorridos se crucen ni se produzcan verdaderos encuentros. Es evidentemente una contradicción que muchos reconocen sin lograr sobrepassarla.

Tenemos conciencia, en efecto, cada día más, de la interdependencia recíproca de las diversas partes del globo. Pero se podría decir que la tecnología y los medios de circulación y comunicación, de cierto modo, han anticipado a las sociedades, y es este desfase lo que suscita nuestros miedos. La ideología del sistema capitalista en su estado actual es la ideología del consumo individual. Está dirigida por la idea de que si cada uno cumple su deber de consumidor todo irá bien, pero los obstáculos son de diverso tipo.

1. La máquina económica global es frecuentemente difícil de ordenar y regular, sobre todo, a causa de las interferencias con la lógica financiera del beneficio especulativo, en el que las apuestas y los riesgos corridos perturban el equilibrio económico entre inversiones, salarios y consumo. Se trata de un obstáculo técnicamente económico, pero en el fondo esencialmente político.

2. El individuo únicamente y en abstracto consumidor, versión retocada del *homo economicus*, no existe y no puede existir. No hay identidad sin alteridad, es decir, sin relación. Una relación que no es, en ningún caso, exclusivamente económica. Los diferentes sistemas de relaciones son históricos, situados en historias cada una de las cuales ha evolucionado a su ritmo y su propia velocidad, incluso cuando experimentan los contragolpes de la historia global. Se trata de un obstáculo específicamente antropológico, que tiene que ver con la definición de identidades individuales y colectivas.
3. En definitiva, vivimos a escala del planeta, una situación de desigualdad económica creciente, pero al mismo tiempo una desigualdad de conocimientos considerables. Mientras que los procesos de la ciencia colocan a los más informados frente a perspectivas vertiginosas, muchos, incluso en los llamados países desarrollados, están alejados del saber. Se trata de un obstáculo sociológico.
4. En una situación tan desequilibrada, se puede temer que se desarrollen ideologías nacionalistas o religiosas de las más reaccionarias, que conlleven manifestaciones de sospecha y rechazo del “otro”. Se trata del círculo vicioso clásico del enfermo de persecución que es efectivamente perseguido. En la historia de la humanidad, no son las cuestiones planteadas las que expresan interrogaciones y miedos objetivamente justificados, sino las respuestas aportadas por algunos. Se trata de un obstáculo histórico y político que afectará, sin duda de manera durable, toda la tentativa de solución humanista a los problemas de la globalización y puede provocar formas de violencia inéditas.

Entre ciudadanías nacionales en dificultad y una ciudadanía mundial prematura, asistimos a tentativas de composición o de recomposición. ¿Cómo adaptarse al cambio de escala en proceso que deberá, a largo plazo, hacernos ciudadanos del mundo?

En cierto sentido, los migrantes son los héroes de los tiempos modernos: su aventura prueba que se pueden superar las ataduras del territorio, liberarse de culturas enraizadas y lanzarse en una aventura puramente individual. Ahí también da miedo. En primer lugar, porque se sospecha que mienten, que quieren recrear en los nuevos espacios solidaridades antiguas,

y no únicamente apoyarse mutuamente, sino promover el comunitarismo con el cual se ofende a la historia, a las tradiciones y a los valores del país de acogida. Pero también más sutilmente, cuando escapan a la sospecha: ya que demuestran entonces, en sentido inverso, la relatividad del lazo que ata a cada persona a su lugar, lazo que se vuelve más frágil cada día ante las aceleraciones de la globalización. Algunos pueden desconcertarse frente a ese seísmo sociológico y a su soledad repentina.

Sin caer en el ridículo de decretar soluciones a problemas históricos de largo plazo, se pueden ensayar una serie de cuestiones, ya que la confusión es un factor de incompreensión y violencia. La cuestión de lo que es llamado a veces integración es doble: no concierne únicamente a los inmigrantes en su país de acogida, sino más ampliamente a la adaptación de todos a los límites del nuevo espacio planetario en vía de constitución. Otra cuestión es la del mercado mundial y de las interferencias de la especulación financiera en aspectos técnicos; una voluntad política clara la podría controlar.

La cuestión de la identidad, simultáneamente individual y plural, es lo que está en juego en el terreno político de primera importancia que ya hemos señalado: ningún individuo puede vivir, ni concebirse aislado ya que la relación es esencial a la definición y a la percepción de la identidad individual. La acción política, en el sentido más noble del término, tiene dos imperativos complementarios y al límite, contradictorios o, por lo menos, siempre en tensión: garantizar la libertad de los individuos y preservar la posibilidad de relaciones (en el sentido social). La democracia debería vigilar para que ninguno de estos dos imperativos irrumpa: ni anarquía ni totalitarismo. Ahora bien, lo que está en juego es fundamentalmente reactualizado por el cambio de escala que vivimos hoy y por la nueva sedentarización planetaria y global. Esta intenta, progresivamente, situarse en su lugar, y nuestra mirada tiene dificultades para discernir los contornos aún imprecisos del futuro, del que deberá eliminarse no la realidad de la alteridad –constitutiva de toda identidad–, sino sobre todo la idea misma de extranjero.

La crisis de la que tanto hablamos en nuestros días se presenta evidentemente como una crisis del pensamiento de lo universal, asfixiado por las imágenes del mundo global. La crisis actual no es simplemente financiera,

no es simplemente económica y social y no data de ayer. El año 2000 llegó con sus grandes miedos, y no está excluido que los historiadores del futuro hablen de la Crisis de los Cien Años, para evocar el período en el que nos encontramos desde hace algún tiempo.

La percepción de la que es objeto es parte integrante de la crisis. Esta es apreciada no solamente por sus víctimas, sino más ampliamente por todo aquel que toma conciencia repentinamente de que algo no va bien, de que algo ha cambiado a nuestras espaldas. Crisis, crisis de conciencia y toma de conciencia se encadenan la una a la otra sin que sea posible clasificarlas en términos de causa y efecto. Esta crisis de lo universal es, al mismo tiempo, una crisis de conciencia planetaria, una crisis de relación y una crisis de fines.

La crisis de conciencia planetaria concierne a nuestro lugar en el universo: sabemos que vivimos en un planeta infinitamente pequeño, en un universo infinitamente grande (se podría hablar en este sentido de democratización de la angustia de Pascal) —un planeta frágil al que, además, tratamos mal—. Esta conciencia ecológica, acervo desgraciado, es un hecho radicalmente nuevo en la historia de la humanidad. Y es redoblada por la toma de conciencia de que la distancia de los más ricos y de los más pobres no cesa de agrandarse, tanto en países desarrollados como en países emergentes y los subdesarrollados.

La crisis de la relación, por su parte, tiene que ver con el crecimiento de esta distancia que puede suscitar una explosión de la violencia. Se encuentra en el corazón de toda crisis de dimensión social ya que, si no existo sin los otros, sin mí desaparecen. El suicidio es también otra manera de matar a los otros, incluso cuando no sea debido a un kamikaze. La imagen uniforme del planeta que difunden los medios de comunicación alimenta, por tanto, la ilusión euforizante de la evidencia y de la transparencia. Nos habituamos a vivir en un mundo en el que creemos conocer a los otros porque los reconocemos cada día en nuestras pantallas, un mundo que nos aliena con sus imágenes, como las religiones alienan a los fieles con sus ídolos. Cuando la ilusión se disipa, la tentación de la violencia aparece: violencia contra uno mismo, violencia contra los otros, racismo de todo tipo. Cuando nos interrogamos sobre nuestra identidad individual o colectiva, es siempre el otro el que está en tela de juicio.

El recurso, relativamente reciente, del brazalete electrónico como sustituto a las penas de encarcelamiento para ciertos prisioneros es, desde este punto de vista, bien instructivo. El malestar que suscita la situación de esos prisioneros liberados a medias, o de esos libres individuos semiprisioneros, es doble. ¿Estamos molestos por su diferencia o su cercanía? ¿Nos encontramos molestos por codearnos con excluidos o, al contrario, por descubrir a través de su experiencia, una situación que se asemeja tanto a la nuestra? Nosotros también vivimos bajo vigilancia. No hay administración, banco, gran almacén en los que no nos estén filmando. Sabemos que la utilización de nuestro teléfono celular puede señalarnos ante las autoridades que vigilan nuestra seguridad; incluso salieron noticias, no hace mucho tiempo, de que Inglaterra y los Estados Unidos podían interesarse en nuestras conversaciones en la medida en que pronunciamos con insistencia algunas palabras sospechosas y codificadas. Pero lo esencial se encuentra en otra parte: muchas vidas son rutinarias por gusto o por necesidad; la idea de ser asignado a residencia y a televisión, con o sin brazalete no es, para muchos, ni sorprendente ni repulsiva. En ese mundo en el que la comunicación sustituye a la relación, ¿lo que nos da vértigo no es la idea de que los prisioneros que llevan el brazalete electrónico tienen una vida cercana a la nuestra, o más bien, que nosotros llevemos una vida cercana a la suya? El brazalete electrónico, además, se incorpora a quien lo lleva. No se trata simplemente de una metáfora contemporánea y virtual de la cadena y la bola de hierro del presidiario. El brazalete forma parte del cuerpo del prisionero, pero le traiciona como le traicionan sus huellas digitales o su ADN.

La crisis de los fines, por su parte, se resume en una paradoja. Mientras que la ciencia progresa a una velocidad exponencial, tanto desde el punto de vista fundamental como desde el punto de vista de sus consecuencias prácticas, la distancia crece rápidamente entre aquellos que son los actores de la ciencia o, por lo menos, los amateurs esclarecidos y la masa de quienes no tienen ni idea de lo que está en juego. La distancia entre los países implicados en la ciencia y aquellos que están alejados, y en el interior de cada uno de ellos, entre la élite científica y los más desprovistos en el sector del conocimiento, se profundiza todavía más rápidamente que la de las riquezas. Si los polos de desarrollo científico aparecen en los países emergentes, en el interior de estos las desigualdades, en materia de instrucción y de

conocimiento, son aún más considerables que en los países desarrollados, donde no cesan de crecer.

Podemos plantear la hipótesis de que el rechazo de pensar juntos el problema de la economía y de la educación es la causa profunda de nuestro fracaso en esos dos sectores. Disociarlos es, en efecto, ceder a la gran tentación postmoderna: oponerse a plantearse la cuestión de las finalidades. En las situaciones de penuria que vivimos hoy, es fatal que la prioridad se fije de acuerdo con los fines de corto plazo y con los medios para realizarlos (ayudas de urgencia, planes sociales, formaciones profesionales competitivas). Pero, al mismo tiempo, la cuestión de saber para qué se trabaja o se estudia no encuentra respuesta. Es considerada como una especie de lujo, un sueño intelectual idealista destinado a otros soñadores, un sueño que es necesario olvidar rápidamente para interesarse en lo que está en juego a corto plazo. La cuestión de los fines es abandonada ya sea a los obsesionados por los beneficios económicos, o a los locos del sectarismo religioso que, a veces, son los mismos.

La consecuencia no deja de tener importancia. Mientras se invocan las exigencias de rentabilidad para justificar la reducción de efectivos, lo cual conlleva la disminución del poder adquisitivo debido a una desaceleración del crecimiento (uno de los círculos viciosos del capitalismo en su fase actual), las políticas educativas están cada vez menos orientadas hacia la adquisición del saber por el saber. La orientación se hace cada vez más temprano y en los medios “económicamente desfavorecidos”, para retomar el eufemismo que circula en nuestros días: los niños tienen muchas menos posibilidades de acceso a cierto tipo de enseñanza. Los sociólogos han señalado que, en un país como Francia, el sistema educativo tiende hoy no a disminuir, sino a reproducir las desigualdades sociales. En Francia evidenciamos, ciertamente, la apertura de la enseñanza superior a un gran número de personas, pero la tasa de fracaso en los dos primeros años es considerable. Esta apertura de las universidades es, por otra parte, considerada oficialmente como un cambio de vocación: se les invita a acercarse prioritariamente a las necesidades del mercado de trabajo.

Hace algunos años, se pensaba que la mecanización, al disminuir la intervención humana en la producción, permitiría una política de tiempo libre y un mayor acceso de todos a la cultura. Evidentemente habría mucho

que decir sobre esta concepción de la “cultura” como bien de consumo disponible para todos. En la medida en que no es acompañada por un gigantesco esfuerzo de educación, la cultura se presenta un poco (como en el caso de la “participación” en las empresas) como una coartada para no tener que cambiar nada, sacrificando algunas migajas del pastel cultural en el altar de la solidaridad. Pero hoy ni siquiera nos encontramos ahí. Hay un acuerdo para priorizar “los fundamentales” en la enseñanza secundaria y superior. De esta manera, se transforman dos evidencias de sentido común concernientes a los medios (la necesidad de aprender a leer, escribir y contar; y de encontrar los medios para conseguir un empleo) en un principio general concerniente a los fines. La finalidad última a la que responden esos principios generales no puede ser sino el deber de consumo, motor del sistema. Y nos encontramos ante las contradicciones actuales (progreso acelerado de la tecnología y disminución o precarización correlativa de los empleos, paro, pérdida del poder adquisitivo y reducción del crecimiento), sin pensar ni un momento que un contrasentido fundamental pueda encontrarse como causa de esa paradoja.

En efecto, no es ilógico pensar que, si se decidiera apostar todo a la educación, a la investigación y a la ciencia, llevando a cabo inversiones masivas, sin precedentes, en el sector de la educación a todos los niveles, tendríamos los empleos y la prosperidad por añadidura. El ideal de conocimiento no precisa desigualdades sociales o económicas. Por el contrario, en función de ese ideal, esas desigualdades son factores de estancamiento, son una pérdida considerable de energía y un atentado al potencial intelectual de la humanidad. Lo cierto es que el hecho de dejar que se profundice la distancia entre los más instruidos y los menos instruidos no puede sino agravar irremediablemente el empobrecimiento de las mayorías.

Todo proceso etnográfico, en el contexto que sea, abriga un rol prioritario: encontrar detrás de los dogmas de las culturas las cuestiones implícitas a lo que “responden” y en esas “respuestas”, ellas mismas explícitas, la acción subversiva de las trampas del poder que amenaza y pervierte toda relación social.

La antropología sirve, en primer lugar, para refutar y combatir a todos aquellos que, al término de una lectura salvaje de los etnólogos, ensalzan o fustigan las diferencias culturales, olvidando en los dos casos que las

diferencias no son respetables en tanto que tales, sino en tanto que son relativas y, en esta medida, susceptibles de ser sobrepasadas.

Comenzamos a preocuparnos por el futuro del planeta. Esta preocupación es noble en lo que tiene que ver con el futuro de la humanidad, en general, y con el hombre genérico presente en cada uno de nosotros. El futuro del planeta no es el de nosotros, ni el de nuestros hijos, sino el de todos los seres humanos que vendrán, a quienes nos une una especie de fraternidad esencial. La inquietud por el futuro del planeta, como cuerpo físico maltratado, pone a prueba nuestra condición humana.

Existe hoy una contradicción aparente entre las preocupaciones ecológicas y el deseo de progreso de los países emergentes o subdesarrollados. La preocupación por conservar el planeta aparece a veces como un lujo de ricos e incluso como una tentativa para establecer una dominación. ¿Cómo se puede garantizar el futuro del hombre en general sin olvidar una parte de la humanidad? Esta contradicción tiene la apariencia de un desafío, y veo dos direcciones para enfrentarlo.

La finalidad de eso que llamamos “desarrollo”, cuyo precio ecológico es frecuentemente oneroso, tiene que ser social antes que económica. La lucha contra la pobreza es la condición de todo desarrollo verdadero. Es necesario poner término al “desarrollo” concebido como una producción de riquezas sin preocuparse de la distribución. Hoy la distancia no cesa de crecer entre los individuos más ricos y las capas sociales más pobres. Es el motor del sistema, y es el sistema que contamina la naturaleza, porque no la respeta más que a los individuos. Es a este nivel que la preocupación ecológica reencuentra la exigencia antropológica. Es necesario cambiar de motor.

Para cambiar de motor, salvar el planeta y la sociedad son necesarias la voluntad y la lucidez que solo la educación puede desarrollar. El desarrollo de la educación recurre a energías no contaminantes: aquellas del espíritu y del conocimiento. La educación y el desarrollo del conocimiento son un arma eficaz para controlar todos los aspectos del crecimiento, repensar nuestra relación con la naturaleza y corregir lo arbitrario de las culturas. Estas declaraciones de principio pueden parecer alejadas de las contingencias y las preocupaciones inmediatas, pero creo sinceramente que es luchando por la presencia efectiva de todos los niños del mundo

en verdaderas escuelas, que lograremos cambiar la sociedad y reencontrar la naturaleza sin que sea necesario renunciar a explotarla. Ignorando el tiempo, encerrándonos en la ilusión del presente perpetuo, como nos invitan la multiplicidad de imágenes y de mensajes instantáneos que difunden los medios, corremos el riesgo de descubrir un día, brutalmente, que las perturbaciones actuales no eran sino las premisas de un cambio más radical. Por ahora, el hueco no cesa de agrandarse entre las tres clases de nuestras sociedades: la clase pudiente, la de los consumidores y la de los excluidos. Sea cual sea el continente en que nos situemos, vivimos un cambio de escala al que nuestra mirada no está aún habituada y del cual la crisis es una de las consecuencias.

La utopía de mañana, por lo menos ha encontrado su lugar, un tanto estrecho: el planeta mismo. No podemos saber aún si será para mal o para bien; si la utopía negra de la oligarquía planetaria se llevará a cabo, como aparentemente ya se está haciendo, o si, como consecuencia de un cambio histórico imprevisto, gracias tal vez a ciertos descubrimientos científicos de envergadura, nuevas convergencias se perfilarán entre pensamiento de lo universal y acción política, abriendo la vía a la realización de la utopía de la educación para todos y a la reconciliación definitiva entre sentido y libertad. Esta reconciliación es lo que está en juego en toda verdadera democracia.

El antropólogo no puede cambiar el mundo ni la historia. Pero la antropología es, ante todo, un análisis crítico de la tensión entre sentido social, relaciones de poder y libertad individual que nos permite subrayar la necesidad y la urgencia de un nuevo humanismo planetario.

## Las ruinas... entre historia, memoria y tiempo puro

En mi libro *El tiempo en ruinas* (2003), traté de caracterizar el espacio-tiempo al que nos confrontaba el espectáculo de las ruinas. Pero, evidentemente, hay varias formas posibles de experimentar ese espacio-tiempo.

El espectáculo de las ruinas puede inspirar sentimientos distintos a diferentes espectadores. Puede enviar a un pasado común y simbolizar la unidad de un grupo o nación. Las ruinas pueden entrar eventualmente en la creación de un gran mito social, como la traza objetiva sobre la cual puede construirse una memoria colectiva. La intervención de los arqueólogos es entonces decisiva, puesto que con frecuencia ellos deciden qué pasados quieren hacer surgir del suelo. Cuando las ruinas se encuentran sobre otras ruinas, la elección es por lo general fácil, aunque puede revestir un significado político. Así, Mussolini optó por destacar en la capital de Italia, los elementos de la Roma imperial que constituyen, aún hoy día, la principal atracción de la vía de los foros imperiales, de la plaza Venecia al Coliseo, a costa de otros elementos de la Roma medieval, por ejemplo. En este caso el espectáculo de las ruinas así destacadas habla del pasado, pero también del presente, de una representación del pasado, orientada por la concepción dominante en el presente.

Las ruinas se integran a un paisaje ampliado, pueden constituir el corazón del centro histórico, con monumentos recientes. Aisladas o no, se convierten frecuentemente en objeto de atracción para los turistas. Cabe preguntar cuál es el secreto de la fascinación que ellas ejercen sobre

un público variado que no está necesariamente ligado a esas ruinas por un sentimiento, así fuese ilusorio, de origen común o de historia compartida.

Esta situación se puede analizar, a su vez, desde dos perspectivas diferentes. La primera remite ante todo a la organización del turismo mundial. En el siglo XIX, los vástagos de la burguesía europea más acomodada visitaban los sitios más significativos de los lugares de donde provenían sus ancestros más remotos, en Italia o Grecia. El espectáculo de las ruinas de la Antigüedad clásica era parte de la formación de la élite cultural europea. Hoy, las clases medias de los países desarrollados y las clases más favorecidas de los países emergentes pueden permitirse recorrer el mundo como turistas; las ruinas y los sitios arqueológicos de todos los continentes constituyen uno de sus destinos, Grecia e Italia, por supuesto, pero también, sin criterios precisos Egipto, Camboya o México, entre otros. Se consume turismo como cualquier otro producto, lo que permite descubrir tanto la antigüedad de las implantaciones humanas en las diversas regiones del planeta como nuestra nueva capacidad para recorrerlas rápidamente e inventariarlas.

¿Qué van a buscar hoy los chinos en el Coliseo o los italianos en la Muralla China? Buscan novedad; nuevo doblemente nuevo, puesto que implica un desplazamiento simultáneo en el tiempo y en el espacio. Pero al hacerlo experimentan también, de manera concreta, el cambio de escala que surge en la historia de la humanidad. Y esto es muy importante. Descubren desplazándose físicamente lo que conocían solamente a través de la imagen. Tienen ante todo una experiencia de realidad, aunque hoy se vean, cada vez con mayor frecuencia, tentados a captar imágenes y a poner una pantalla entre lo real y ellos.

Abordemos la segunda perspectiva: ¿qué le inspira a un individuo la traza de una civilización desaparecida? Uno piensa en Freud y en el trastorno de la memoria en la Acrópolis que le describe en una carta a Romain Rolland: “¿Así todo eso existía realmente tal como lo habíamos estudiado en la escuela!”. Freud parece pensar por un momento que no creía, niño, en la existencia de lo que le contaban en la escuela. Luego pone en duda esa duda y ese recuerdo. De lo que él dudaba, reconoce finalmente, era más bien de tener un día la posibilidad de ver Atenas y la Acrópolis con sus

propios ojos, no de la existencia de estos lugares. Y es sobre este trastorno de la memoria sobre lo que se interroga.

Posiblemente los Freud de mañana tendrán, para repetir la experiencia de este trastorno de la memoria, que entrar en órbita alrededor de la Tierra –nueva forma de turismo que pronto se pondrá de moda– para contemplar de un solo vistazo el planeta entero como paisaje. Tendrán así, como Freud, el sentimiento de no poder creerlo (“es demasiado hermoso para ser verdad”) y la certeza vagamente culpable de haber ido más allá que sus padres.

Mas, el trastorno de la memoria de Freud tenía probablemente que ver, ante todo, aunque él no lo dijera, con el espectáculo de las ruinas en tanto que tales, es decir, con una percepción particular del tiempo. Las ruinas añaden a la naturaleza de la que emergen algo que no es, propiamente dicho, histórico (ellas no reproducen integralmente ningún periodo histórico), pero que es incontestablemente temporal: no siempre se sabe para qué servían esas ruinas antes de volverse ruinas, fragmentos aislados de un pasado dislocado, incluso cuando aún no han “regresado a la naturaleza” completamente, como dice Camus a propósito de las ruinas de Tipasa en Argelia. Entre las funcionalidades perdidas del pasado y la evidencia masiva de un paisaje en el que la naturaleza invade progresivamente los restos materiales de una cultura, que compone así un cuadro original e inédito, una obra sin precedentes y sin autor, lo que percibe ante todo el individuo aislado, pero atento a sus emociones, es la presencia invisible y sin embargo manifiesta del “tiempo puro”. El tiempo puro es aquel cuya presencia resulta sensible a toda conciencia singular, pero que permanece “fuera de la historia”. Es un tiempo que contiene y transmite una forma de testimonio humano y, en esa medida, es un tiempo “social”, pero que es irreductible a toda definición histórica o institucional.

Yo había presentado esta noción de “tiempo puro”, en 2003, para intentar expresar la particular emoción que me había inspirado la visita a sitios como Tikal en Guatemala o Angkor en Camboya, lugares que yo había abordado con escaso conocimiento y mucha timidez y que resultaron como esos encuentros que, a pesar de haberse preparado con mucha anticipación, dejan la impresión de algo imprevisto y radicalmente nuevo. Me parece que hoy puedo ir un poco más lejos en esa dirección teniendo en consideración las tres dimensiones del ser humano: la dimensión individual, la dimensión cultural y la dimensión genérica.

Nosotros somos todos individuos con un cierto sentido de nuestra propia identidad. Pero desde la noche de los tiempos los seres humanos han vivido en grupos. La identidad individual requiere de la alteridad para afirmarse y definirse: desde el nacimiento, las relaciones sociales, en primer lugar, las familiares, le dan un sentido a la existencia individual. Las “culturas”, en diversidad, consisten ante todo en un cierto número de reglas que tienen que ver con las relaciones sociales. Estas reglas son con frecuencia prescriptivas y restrictivas. El sentido social es originalmente contrario a la libertad individual, pero la existencia individual es impensable sin la existencia de las relaciones sociales. Esta tensión entre libertad (individual) y sentido (social) anima toda la historia humana. El progreso pasa por el reconocimiento de la tercera dimensión del hombre, la dimensión genérica. “Todo hombre, todo el hombre” escribió Sartre. Es el reconocimiento del hombre genérico en cualquier ser humano, independientemente de su sexo y de su origen, lo que funda toda dimensión progresista y optimista de la historia humana. Cuando Neil Armstrong puso un pie en la Luna, lo primero que pensamos no fue: un estadounidense caminó sobre la Luna, sino: el hombre caminó sobre la Luna. Hay raras circunstancias en las que pensamos en el hombre en su definición genérica o, si se quiere, universal, y estas trascienden los límites de las culturas.

Me parece que la percepción del “tiempo puro”, suscitada por el espectáculo de las ruinas sacadas a la luz por los arqueólogos, participa de esta referencia espontánea al género humano. Ciertamente, los sabios, los especialistas datan esas trazas perdidas y encontradas, los historiadores las sitúan en su contexto cultural, y hay visitantes interesados, incluso cautivados por sus análisis. Pero si pensamos en el momento preciso en que fueron descubiertas por los arqueólogos o en su aparición ante la mirada de sus primeros visitantes, podemos estar seguros que se podrá constatar algo aparentemente paradójico: estos monumentos emblemáticos de una historia y de una cultura particulares son percibidos, ante todo, como una expresión de la humanidad en su conjunto. Esta percepción no es ni histórica ni moral; hace abstracción de las costumbres y de las modalidades (los esclavos utilizados para la construcción o las funciones sacrificiales de ciertos altares, por ejemplo). El individuo reconoce en esos suvenires de piedra lo que el hombre ha sido capaz de hacer: admirándolos o sorprendiéndose, se ve en

ellos; reconoce en ellos un signo de su propia dimensión genérica; siente y sabe que pertenece a la especie humana. Lo que cuenta no es tanto el testimonio de las piedras, sino la experiencia humana que tienen la capacidad de provocar a todo momento.

Pensemos en la emoción de Robinson Crusoe cuando ve sobre la arena de su isla desierta la traza de un pie humano o en lo que sería la reacción de un astronauta si descubriera huellas de pasos humanos en el suelo del planeta al que acaba de llegar, o aún en la primera impresión de los conquistadores a la vista de los primeros indígenas, en ese *first contact* que nada tenía que ver con la ciencia ficción ni con los extraterrestres. Pensemos también en los dibujos de las grutas de Lascaux o en las estatuas de la isla de Pascua, obras cuyos autores ignoramos, pero en las que identificamos, de inmediato, los signos de un enigma humano que reconocemos como nuestro. Así, cuando se habla de patrimonio tenemos que definirlo no como local o nacional, sino como universal.

La UNESCO, cuando declara “patrimonio de la humanidad” los sitios considerados como más notables, realiza, por su lado, un enlace entre el hombre genérico, el tiempo y el arte. Pero su misión general de inventariar, de seleccionar y de clasificar tiene algo de testamentario, algo así como si nos dispusiéramos a suministrar una guía de lo que tenemos de más interesante a los turistas extraterrestres del mañana.

Me parece que, en la época de la globalización económica y tecnológica, la investigación arqueológica reviste una importancia fundamental, no solamente a escala local por lo que puede aportar como información, sino sobre todo por la ocasión que les suministra a los humanos de realizar una experiencia antropológica del tiempo.

Hoy nos vemos fácilmente alienados por la ilusión de la instantaneidad y de la ubicuidad, expresión del culto a la imagen a la que tenemos tendencia a sacrificarle todo. Ahora, con mayor razón, resulta invaluable todo esfuerzo para reflexionar sobre las relaciones entre tiempo e historia, de una parte, y para distinguir lo global de lo universal, de otra. Sacar a la luz las ruinas es, desde este punto de vista, un oportuno llamado al orden simbólico del mundo: siempre tenemos necesidad del tiempo y del espacio para controlar la tensión entre sentido y libertad de la que procede la historia enigmática de la humanidad, que es la de todos en general y la de cada uno en particular.

Y aquí es donde aparece una paradoja de nuestro tiempo. En cierto sentido, la arquitectura moderna es una expresión del sistema. Probablemente, constituye su expresión más caricaturesca, por ejemplo, el Times Square, cuando generaliza la estética de los parques de atracciones como Disneyland, donde triunfa el reino de la imagen y de la ficción, o cuando las ciudades rivalizan por construir la torre más alta del mundo. Pero no puede negarse el espectacular esplendor de ciertas obras arquitectónicas. Si en un sentido, la arquitectura participa en la estética de la transparencia y del reflejo, de la altura y de la armonía, en la estética de la distancia que expresa el triunfo del sistema sobre los puntos más fuertes de la red planetaria, también cobra del mismo modo una dimensión utópica.

En sus obras más significativas, la arquitectura parece hacer alusión a una sociedad planetaria todavía ausente. Propone fragmentos brillantes de una utopía rota en la que nos gustaría creer, de una sociedad de la transparencia que todavía no existe en ningún lugar. Al mismo tiempo, la arquitectura señala algo que pertenece al orden de la utopía y de la alusión, describiendo a grandes rasgos un tiempo que todavía no ha llegado, que probablemente no llegue nunca, pero permanece en el orden de lo posible y de lo deseable. En este sentido, la relación expresada en el tiempo por la gran arquitectura urbana contemporánea reproduce, invirtiéndola, la relación en el tiempo que expresa el espectáculo de las ruinas. Lo que percibimos en las ruinas es la imposibilidad de imaginar completamente lo que representaban para los que las miraban cuando todavía no eran ruinas. Ellas no nos muestran la historia, sino el tiempo, el puro tiempo.

Lo que es cierto del pasado también puede serlo del futuro. La percepción del tiempo como tal es la percepción de una carencia que estructura el presente, orientándolo hacia el pasado o el futuro. Esta percepción la encontramos por igual en el espectáculo de la Acrópolis o en el museo Guggenheim de Bilbao. Tanto la Acrópolis como el museo de Bilbao tienen una existencia alusiva. La arquitectura, al contrario de la ideología del presente en la cual se inscribe, parece a veces restituirnos el sentido del tiempo y hablarnos del futuro.

# Creación y sobremodernidad

Desde la publicación de mi libro *Los No Lugares. Espacios del anonimato* (1993), el proceso de urbanización del mundo ha continuado y se ha amplificado. El mundo es como una inmensa ciudad y toda gran ciudad ya es un mundo. Los espacios de circulación, de consumo y de comunicación (los “no-lugares” en el sentido empírico de la palabra) se extienden sobre el planeta. Tomando en cuenta este cambio de escala, tenemos que abordar ciertos temas y fenómenos desde un nuevo punto de vista.

## Comunicación

Se puede ver, en la expresión de los espacios virtuales el signo de una progresión rápida de la “sobremodernidad” entendida como la combinación de tres fenómenos: el estrechamiento del espacio, la aceleración del tiempo y la individualización de los destinos. Con la identidad digital, se plantea, en primer lugar, la cuestión de saber si el mundo cibernético se añade o se substituye al mundo de las relaciones “frente a frente”. Se plantea, enseguida, la cuestión de la relación con la ficción.

## Ficción

Hoy es necesario consumir para existir y lo máximo de la existencia es pasar del otro lado del espejo: hacerse, uno mismo, imagen. La telerrealidad,

la creación de sitios personales en la Net contribuyen a ese pasaje a la imagen, pero también la publicidad (“visto en la televisión”) y lo que podría ser llamado la impregnación de la ficción.

## Arquitectura

Los grandes arquitectos juegan un papel esencial en la transformación estética del mundo. En este sentido, el color global borra el color local. Las obras arquitectónicas más importantes son singularidades firmadas que se liberan del particularismo local.

## Creación

Si actualmente la relación de la creación artística con nuestra historia resulta difícil de identificar, es porque el tiempo se acelera y porque el recubrimiento del lenguaje temporal por el lenguaje espacial, la primacía del código, que prescribe los comportamientos, sobre lo simbólico que construye las relaciones, tiene efectos directos sobre las condiciones de la creación.

Hoy en día, los artistas, los arquitectos y los escritores están condenados a descubrir la belleza del mundo resistiendo a las aparentes evidencias de la actualidad. Eso es lo que hacen cuando se esfuerzan en reencontrar el carácter enigmático de los objetos desconectados de toda exégesis, pero también en tomar como objeto los “medios” que pretenden hacerse pasar por mediaciones y en buscar el sentido social bajo las máscaras de la evidencia.

El sentido social no es un sentido metafísico o trascendental, sino la misma relación social en tanto que representada e instituida. Resulta que existe siempre una tensión entre sentido (social), definido como el conjunto de las relaciones sociales, y la libertad, definida como el espacio dejado a la iniciativa individual. Esta tensión es, a la vez, la condición y el objeto mismo del arte y de la creación literaria. Garantizar la libertad de los individuos sin condenarles a la soledad es la función más alta tanto de la democracia, a nivel político, como la creación y del arte, a nivel antropológico.

## Naturaleza, cultura, paisaje

La naturaleza se presenta bajo el triple signo de la evidencia, del misterio y de la belleza. En primer lugar, la evidencia. La naturaleza es un bien natural, es evidente. El adjetivo “natural” se emplea para significar lo contrario de lo artificial, lo adulterado, lo complicado. Se trata de una noción que oscila entre espontáneo, verídico y simple. Tiene connotaciones estéticas, morales y físicas. Se puede decir, en este sentido, que alguien se comporta de manera natural, que se expresa con naturalidad, que su actitud tiene una elegancia, una gracia natural, lo comparamos con un animal, por ejemplo, con un felino, cuya actitud ágil y poderosa es una expresión inmediata de su “naturaleza”. Por lo que se refiere a la belleza de la naturaleza, se nos ocurre celebrarlo: belleza de paisajes sublimes o de lugares familiares, belleza de la aurora o del crepúsculo de los mares, de los bosques, de las montañas.

Pero cuando nos concentramos sobre las bellezas de la naturaleza surgen rápidamente temas de interrogación, de preocupación y, en ciertas circunstancias, de angustia: descubrimos, después de Pascal, el vértigo de lo infinitamente grande y de lo infinitamente pequeño. La naturaleza cambia de carácter al cambiar de escala. La ciencia progresa en el conocimiento de la naturaleza, pero la ciencia es paciente. Ante la mirada de cada individuo mortal, al contrario, lo desconocido que la ciencia investiga a su propio ritmo, a lo largo de los siglos, reencuentra lo desconocido de su destino singular y finito. Los panteísmos que invitan al hombre a fundirse en la naturaleza y a olvidar de esta manera los límites de su desarrollo corporal

efímero, adquirirían sentido y significado en un universo que cambiaba de escala (billones de soles en nuestra galaxia y billones de galaxias en el universo).

El hombre, escribía Pascal, es un junco, “el más débil de la naturaleza”, pero es un junco pensante. Por su parte, el antropólogo diría que el hombre es un animal simbólico, es decir, un animal que necesita pensar su relación con los otros hombres y aquello que no son los hombres, es decir, la naturaleza. Para las sociedades humanas, la naturaleza no tiene existencia sino en el límite del tiempo humano. Las cosmogonías inventadas por los hombres relatan la serie de distinciones sucesivas al término de las cuales la humanidad ha salido del caos primitivo indiferenciado, las distinciones últimas son el sexo, la vida y la muerte. Es significativo que todos los grupos humanos, por minoritarios y reducidos que sean, hayan iniciado la exploración de su medio inmediato y le hayan atribuido un sentido, es decir, un orden. Se trata de un orden simbólico, relacionado, como lo ha señalado Lévi-Strauss, con la aparición del lenguaje, y que concierne tanto al mundo humano como al mundo no humano, ya que este último tiene que ver con esa puesta en orden y es, por lo tanto, una extensión del mundo humano. “Desde la aparición del lenguaje ha sido necesario un universo signficante”, escribe Lévi-Strauss en su “Introducción a la obra de Marcel Mauss”. Una distribución arbitraria de sentido se ha efectuado sobre la naturaleza. La lógica de ese sentido-significado es interna y propia a la organización del pensamiento simbólico. Esta lógica es la que se esfuerza por analizar el antropólogo en el caso de cada conjunto cultural.

Llegados aquí, me parece necesario insistir sobre dos puntos:

En primer lugar, esta distribución de un orden simbólico arbitrario sobre la naturaleza no proviene de un trámite de tipo científico, pero no por eso es irracional: es coherente a nivel interno y no contradice la observación empírica del mundo exterior. En África negra, en cualquiera de los grupos tradicionales, todas las especies vegetales estaban identificadas, clasificadas y situadas, las unas en relación con las otras, en términos de sexo y de parentesco, al igual que los hombres. En este sentido, no existe oposición naturaleza/cultura en las sociedades estudiadas por la primera etnología. Todo es percibido como natural, pero esto es al cabo de una empresa gigantesca de puesta en orden cultural.

En segundo lugar, la creación del orden humano tiene que ver con el mismo doble proceso, arbitrario, pero lógico. Existen por todas partes reglas de filiación, reglas de alianza matrimonial, reglas de residencia, que varían con cada cultura. Lévi-Strauss afirma de esta manera: “Es aquel que llamamos sano de espíritu quien se aliena, ya que consiente vivir en un mundo definido por la relación de yo al otro”. La coherencia interna de todo orden humano es alienante desde el punto de vista de la libertad individual. El orden humano, como el orden de la naturaleza, tiene que ver con una lógica simbólica que encuentra su expresión pura y primera en el lenguaje.

Comprendemos mejor, de esta manera, el carácter subversivo de la actividad etnológica que consiste, entre otras cosas, en hacer entender a los “informantes” locales que aquello que conciben como evidente y natural es, de hecho, arbitrario, voluntario e inconsciente al mismo tiempo, es decir, cultural. El etnólogo, por su parte, lleva a cabo una experiencia del mismo tipo ya que ha optado por alejarse de sus referencias habituales. Pero, no es relativista, si bien es sensible a la diversidad de “respuestas” que formulan las diferentes culturas y que conciernen siempre a los mismos temas. Por ejemplo, ¿qué significa la oposición vida-muerte, la distinción de sexos, la filiación y la procreación? Las respuestas aportadas a esas cuestiones tienen que ver simultáneamente con la observación y el orden simbólico. La observación de hechos semejantes entre los unos y los otros, los efectos euforizantes o eméticos de tal o cual planta, cambios psicológicos que pueden afectar a tal o cual, se encuentra en el principio de toda actividad de interpretación, pero la lógica simbólica que ordena y organiza toda observación es propia a cada sistema cultural.

El espacio y tiempo, esas “formas *a priori* de la sensibilidad” según Kant, son a la vez, el objeto y la materia de la actividad simbólica. Contienen, por ejemplo, las categorías de alto y de bajo, de cercano y de lejano, del límite y del cruce, en lo que tiene que ver con el espacio, y, por otra parte, las categorías de pasado, futuro, de retorno y de repetición, de principio y de fin, en cuanto al tiempo.

La noción de paisaje depende estrechamente de concepciones del tiempo y del espacio. No hay paisaje natural en el sentido absoluto del término, y más bien es la perfecta ilustración del carácter relativo del concepto de naturaleza.

En las zonas forestales africanas, por ejemplo, se distingue bien el espacio habitado, el espacio cultivado y el espacio salvaje de la caza o de la pesca. El espacio habitado está estrechamente codificado y simbolizado, por las reglas de residencia que sitúan a cada uno espacialmente y socialmente en su lugar, en función de reglas combinadas de la filiación y de la alianza matrimonial. El espacio cultivado está repartido y explotado en función del orden social. El espacio salvaje es el espacio reservado a ciertas profesiones como las de los cazadores, pero también las de los especialistas de las plantas, los curanderos. Cuanto más fuerte es la densidad humana, más intensa es la simbolización del espacio, pero todo espacio está simbolizado, hasta llegar al espacio de los otros, los extranjeros limítrofes, con los cuales existen procedimientos de intercambio o de conflicto. Las potencias no humanas que atormentan los lugares salvajes son menos familiares que los dioses presentes en el pueblo o en las cercanías, pero se les conoce, se sabe cómo conciliar con ellos o cómo evitarlos: son objetos de relatos míticos; se encuentran en el horizonte cercano del espacio habitado. El campesino africano está organizado y ordenado por la traza material (una estatua o una piedra) de un dios especialista en los límites, el pasaje y la relación, como el Legba de las regiones del golfo de Benín, muy parecido al Hermes griego, que se encuentra en la puerta de las casas, en los mercados, en los cruces de caminos o en el límite de campos cultivados por un linaje determinado. Es necesario señalar, además, que los lugares lejanos tienen un nombre. El vocabulario humano recubre los fenómenos más increíbles, como el mar desencadenado. En el sur de Togo, la espuma de la ola es Avlekete, que es la patrona del colegio de mujeres encargadas del ritual de inmersión celebrado en caso de epidemias. Nada escapa al masivo proceso onomástico que somete teóricamente los fenómenos “naturales” al control simbólico de los hombres en sociedad.

Los paisajes más inmensos y los menos poblados precisan no solo la imposición de un nombre de lugar y de identificación, sino que, además, trazan un itinerario. Los primeros cartógrafos occidentales pudieron representar las costas africanas gracias a todos esos lugares identificados, pueblos, ríos, cabos, a los cuales los habitantes africanos habían nombrado.

África, aquí, no es más que un ejemplo. Sabemos que en cualquier sociedad la soledad absoluta del individuo es impensable, que toda identidad

se define en relación con una alteridad, que el mismo y el otro están estrechamente relacionados, asociados, en el tiempo y en el espacio. La sociedad forma parte de la definición del hombre y el mismo Rousseau no ha evocado el estado de naturaleza sino como la referencia ideal en relación con la cual podría medir los defectos de la vida en sociedad. La inscripción en el espacio es el corolario de esta dimensión social y, en este sentido, la ciudad es la expresión acabada de la comunidad humana. Pero la ciudad ha correspondido también, y eso es más cierto hoy, a un cambio de escala de la vida humana, en términos espaciales y demográficos. Desde este punto de vista, el paisaje urbano es, al igual que el paisaje rural, creación cultural.

Gracias a ese cambio de escala, las contradicciones de principio de la vida social se hacen más evidentes. Si entendemos por “sentido” (social) la relación entre el uno y el otro, tal como se expresa y se realiza en cada uno de los conjuntos socioculturales, es necesario constatar que existe una tensión entre ese sentido (social) y la libertad (individual). Por otro lado, sabemos también que no hay individualidad absoluta. Toda identidad individual se constituye en relación con una alteridad, desde el nacimiento. Y es justamente eso lo que hoy está en juego de manera esencial en toda vida. ¿Cómo conciliar la exigencia de libertad individual y la necesidad de un mínimo de sentido social?

Quisiera ahora, volver un momento sobre las categorías de lugar y no-lugar que utilicé por primera vez hace más de 20 años. El arquetipo del lugar era, desde mi punto de vista, el pueblo tradicional en el espacio del cual se podía leer lo esencial de la organización social. En la literatura etnográfica abundan los ejemplos de ese tipo de organización espacial/social en los cuales la división en barrios o en mitades y las reglas de residencia evidencian la estructura de la sociedad. En nuestra propia tradición, el pueblo reunido en torno a su iglesia, rodeada por el cementerio, donde cada cual se mantiene de manera más o menos estricta en su lugar, es la expresión más cercana del “lugar antropológico”. La región ampliamente apropiada, los territorios municipales y los dominios pertenecientes al Estado (en Francia numerosos bosques tienen este estatuto) completan el cuadro. En relación con ese modelo en el que, además, el espacio está repleto de tiempo y de historia, el desarrollo de espacios de circulación y de consumo podría aparecer como el de no lugares, en la medida en que los espacios

no expresan directamente ninguna relación social inmediatamente legible. En un aeropuerto, sobre una ruta o en un supermercado nos cruzamos sin conocernos. Evidentemente, todo depende del uso que se hace de esos espacios. Pero quisiera aquí, ante todo, interrogarme sobre la relación con la “naturaleza” que conllevan estos dos tipos de organización espacial.

En el lugar “antropológico” que corresponde más a nuestros sueños que a nuestros recuerdos, la naturaleza es el campo, la vida sana y amable, la pureza de las mañanas, la paz de los atardeceres y el esplendor de las noches cuando brillan las constelaciones cuyos nombres son un préstamo de las mitologías humanas. Es un recuerdo de infancia, eventualmente, un recuerdo de vacaciones, selectivo, parcial, afantasmado a veces, perdido de todas maneras, ya que no lo aviva nuestra capacidad de imaginación ni nuestra frescura del pasado.

Pero se puede pensar que, en efecto, en el medio pueblerino antiguo o tradicional, la “naturaleza” concebida como relativamente familiar (lo que expresa la cercanía de dioses o semidioses en la tradición pagana o la de santos locales en la tradición católica), podía desempeñar el rol de refugio y consolación que le atribuye toda una tradición bucólica o romántica y que proyectamos aún sobre la imagen del buen “salvaje”. Hoy, aquellos que quieren conservar esta imagen, están obligados a refugiarse en los *Cevennes* o en otras sierras apartadas para criar sus cabras e iniciarse en la fabricación de queso fresco. Huyen de la sociedad o sueñan rehacerla a pequeña escala. Quieren cambiar de paisaje pues quieren creer en la naturaleza. Aun cuando se olviden las catástrofes que la naturaleza inflige a las poblaciones indefensas (epidemias, sequías, inundaciones), calamidades todas que llamamos naturales.

El paisaje “sobremoderno” paradójicamente nos acerca a la naturaleza y comienza a darle una cierta existencia, pero cambiando radicalmente la imagen. Por paisaje “sobremoderno” entiendo la urbanización del mundo, es decir, la extensión acelerada de los espacios de circulación, de consumo y de comunicación que desemboca en el crecimiento de grandes metrópolis y proliferación del tejido urbano a lo largo de las rutas, las costas, los ríos. Las ciudades tradicionales y los centros históricos, se convierten en curiosidades turísticas; los barrios de negocios y las torres gigantes que simbolizan, iluminadas en la noche urbana, los nuevos poderes del mundo,

surgen en todos los continentes. La gran arquitectura ha ratificado siempre las relaciones de poder en la sociedad. La arquitectura grandiosa de los *downtowns* norteamericanos y de los barrios de negocios europeos simboliza hoy, de manera directa, el poder de las empresas proyectando hacia el cielo diurno sus torres recubiertas de espejos, de muros cortinas o, hacia el cielo nocturno, las transparencias de sus oficinas siempre iluminadas.

La estética dominante es una estética de la distancia. Las fotos tomadas por los satélites de observación, las vistas aéreas, así como las vías rápidas y los trenes de gran velocidad nos conducen a una visión global de las cosas. Las torres de oficinas o de habitación educan la mirada como lo hace el cine y, más aún, la televisión. El paso incesante de carros sobre la autopista, el despegue de aviones de las pistas de los aeropuertos, el pasaje de satélites artificiales en el cielo como estrellas fugaces un poco más lentas, nos dan una imagen del mundo tal como quisiéramos que fuese. Asistimos al inicio del turismo espacial (y del planeta como paisaje), que permitirá a viajeros en estado de ingravidez observar la Tierra a cientos de kilómetros.

Lo que traduce esta transformación acelerada, es un cambio de escala, de la cual cada uno de nosotros, piense lo que piense, toma progresivamente conciencia, aunque no sea sino por las imágenes de la televisión. Este cambio de escala puede abordarse a partir de varios puntos de vista.

Primeramente, a partir del momento en que el crecimiento demográfico concibe nuevas formas de movilidad y de residencia, la naturaleza urbana de la humanidad se convierte en más evidente. Por “naturaleza urbana” es necesario entender los modos de relación que permiten al individuo declinar sus vínculos de alteridad que son indispensables a su existencia y a la definición de su identidad, por una nueva cultura. ¿Acaso es posible que los progresos de la tecnología no conlleven consecuencias directas sobre el cuerpo humano, sus lenguajes y sus contactos con el exterior?

Nuevas modalidades de “puesta en cultura” del mundo planetario están operando una revolución de la que presentimos los efectos sin controlar las causas por ahora. De esta manera, estamos condenados a vivir individualmente fenómenos que se desarrollan a escala histórica. El crecimiento de la esperanza de vida es, tal vez, una consecuencia de esta revolución/evolución.

A la hora en que nuestro planeta se convierte en un paisaje en el que los planetas del sistema solar comienzan a aparecer como simples barrios suburbanos de la Tierra, en que la vulgarización científica nos propone hipótesis cuyo lenguaje se nos escapa, y al lado de las cuales los misterios contruidos por los monoteísmos aparecen como desdibujados, la naturaleza no está ya situada alrededor de la Tierra, ya no es ni un recurso ni un socorro, es un desafío.

Es eso que expresa, a su manera, un tanto irrisoria tal vez, el paisaje urbano actual que, en sus realizaciones más suntuosas, evoca algo de las instalaciones que un día lejano aún, el hombre (en el sentido genérico del término) establecerá en otros planetas. O incluso, en sentido inverso, el espectáculo que descubrirán, tal vez un día, viajeros venidos de otras latitudes. La ciencia ficción y la arquitectura tienen esto en común: intentan balizar de antemano el espacio vacío e indiferente de lo desconocido, como si debiera poblarse un día y autorizar así la retoma de la empresa simbólica a la que escapó tras haber expulsado a los dioses del cielo.

## El “aquí” y el “afuera”

Desde 1992, año en el que se publicó en Francia mi libro *No-lugares*, el proceso de urbanización del mundo ha continuado y se ha amplificado en los países desarrollados, en los subdesarrollados y en los que hoy llamamos emergentes. Las megalópolis se extienden... los “hilos urbanos” –por recordar la expresión del demógrafo Hervé Le Bras (1993)–, es decir, aquellas zonas donde, al menos en Europa, el espacio es limitado y se agrupan las unas a las otras, en grandes aglomeraciones que albergan a una gran parte de sus habitantes y de su tejido industrial o comercial.

Asistimos pues, a un triple desplazamiento.

Primero: las grandes ciudades se definen principalmente por su capacidad de importar o exportar personas, productos, imágenes y mensajes. Especialmente, su importancia se mide según la calidad y amplitud de la red de autopistas o de las vías ferroviarias que las conectan con sus aeropuertos. Su relación con el exterior se inscribe en el paisaje en el mismo momento en que los centros llamados “históricos” son, cada vez más, un objeto de atracción para los turistas de todo el mundo.

Segundo: en las mismas viviendas, casas o apartamentos, el televisor y el ordenador han ocupado el lugar del hogar. Los helenistas nos han enseñado que sobre la casa griega clásica velaban dos divinidades: Hestia, diosa del hogar, en el centro umbrío y femenino de la casa; y Hermes, dios del umbral, que mira hacia el exterior, protector de los intercambios y de los hombres que tenían su monopolio. Hoy en día, el televisor y el ordenador han ocupado el centro de la vivienda. Hermes ha sustituido a Hestia.

Tercero: al mismo tiempo, el individuo está de algún modo desplazado con respecto a sí mismo. Se equipa de instrumentos que lo ponen en contacto constante con el mundo exterior más lejano. Los teléfonos móviles son, a su vez, cámaras fotográficas, televisores, ordenadores. El individuo puede vivir singularmente en un ambiente intelectual, musical o visual completamente independiente de su entorno físico más inmediato.

Este triple desplazamiento corresponde a una extensión sin precedentes de lo que llamaré los “no-lugares empíricos”, es decir, los espacios de circulación, de consumo y de comunicación. Pero, al respecto, conviene recordar que no hay “no-lugares” en el sentido estricto del término. He definido como “lugar antropológico” todo espacio en el cual pueden leerse las inscripciones del vínculo social (por ejemplo, cuando se imponen estrictas reglas de residencia) y de la historia colectiva (por ejemplo, los lugares de culto). Estas inscripciones son, evidentemente, menos comunes en los espacios marcados por el sello de lo efímero y del tránsito, lo cual no impide que, en la realidad, no existan en el sentido absoluto del término, ni lugares ni no-lugares. La pareja lugar/no-lugar es un instrumento de medida del grado de sociabilidad y de simbolización de un espacio dado.

Ciertamente, los lugares (lugares de encuentro y de intercambio) pueden seguir siendo un no-lugar para varias personas. Esta constante no contradice a aquella otra de la extensión sin precedentes de los espacios de circulación, de consumo y de comunicación que se corresponden con el fenómeno que actualmente designamos con el término de “globalización”. Esta extensión tiene consecuencias antropológicas importantes pues la identidad individual y colectiva se construyen siempre en relación y en negociación con la alteridad. Por tanto, es a partir de aquí que el conjunto del campo planetario se abre simultáneamente a la investigación, por parte del antropólogo de los mundos contemporáneos.

De este modo, ciertos temas y fenómenos pueden ser abordados desde un nuevo punto de vista.

## Mundialización

El ideal de un mundo sin fronteras siempre se presentó a los más sinceros humanistas como el ideal de un mundo en el que serían abolidas todas las

formas de exclusión. Ahora bien, el mundo actual se nos presenta a menudo como un mundo cuyas antiguas fronteras han sido borradas. ¿Quiere esto decir que nos hemos acercado al ideal humanista de universalismo? Obviamente, las cosas no son tan simples y, con el fin de esclarecerlas un poco, creo de gran importancia reflexionar en tres direcciones:

- Actualmente existe una ideología de la globalidad sin fronteras que se manifiesta en los más diversos sectores de la actividad humana mundial.
- La globalidad actual es una globalidad en red que produce efectos de homogeneización, pero también de exclusión.
- La noción de frontera sigue siendo rica y compleja. No significa necesariamente tabiquería y separación. Probablemente, el ideal de un mundo igualitario no pasa por la abolición de todas las fronteras, sino por su reconocimiento.

El término “mundialización” remite a dos órdenes de realidades: por un lado, a lo que llamamos globalización, que se corresponde con la extensión del mercado llamado liberal y de redes tecnológicas de comunicación y de información sobre toda la superficie del globo; por otro, remite a lo que podríamos llamar la conciencia planetaria que, a su vez, comporta dos aspectos. Cada día somos más conscientes de habitar un mismo planeta, cuerpo físico frágil y amenazado, infinitamente pequeño en un universo infinitamente grande; esta conciencia planetaria es una conciencia ecológica y preocupante: compartimos un espacio reducido que no cuidamos. También somos conscientes de la separación cada día mayor entre los más ricos de los ricos y los más pobres de los pobres; esta conciencia planetaria es una conciencia social e infeliz. A escala mundial, la diferencia aumenta en términos absolutos y relativos entre quienes ni siquiera tienen acceso a la alfabetización y quienes tienen acceso a las grandes hipótesis sobre la constitución del universo o la aparición de la vida.

Convendría añadir que, globalmente hablando, el patrimonio filosófico de la humanidad parece en riesgo de perderse. El repliegue, protegido por la violencia, la injusticia y las situaciones de desigualdad y, a menudo, crispado sobre formas religiosas, más o menos gastadas y más o menos intolerantes, sirve hoy de referencia a una parte considerable de la humanidad.

¿Cómo invertir la tendencia? Ciertamente, no con un toque de varita mágica ni con votos piadosos. Hoy en día, la utopía última es la educación, si se quiere evitar que el saber y la ciencia se concentren exclusivamente en los mismos polos que el poder y la riqueza, en el cruce de diversas redes del sistema global.

El término “globalización” se refiere a la existencia de un mercado mundial liberal, o supuestamente tal, y de una red tecnológica generalizada a toda la Tierra, pero a la que un gran número de individuos todavía no tiene acceso. El mundo global es, por tanto, un mundo en red, un sistema definido por parámetros espaciales, pero también económicos, tecnológicos, científicos y políticos.

La dimensión política ha sido cuestionada por Paul Virilio en varias obras, particularmente en *La bomba informática*. En esta, Virilio (1999) analiza la estrategia del Pentágono americano y su concepción de la oposición entre lo global y lo local. Lo global es el sistema considerado desde el punto de vista del sistema. Por tanto, lo global es el interior; y, siempre desde este punto de vista, lo local es el exterior. En el mundo global, lo global se opone a lo local como el interior al exterior. Lo local tiene por definición una existencia inestable: o bien es una simple reducción de lo global (hablamos quizás de “glocal”) y, por tanto, la noción de frontera desaparece; o bien lo local perturba el sistema y está sometido, en términos políticos, a la jurisdicción del ejercicio del derecho de injerencia. Cuando Fukuyama (1992) evoca el “fin de la historia” para subrayar que la asociación democracia representativa-economía liberal es intelectualmente insuperable, introduce al mismo tiempo una oposición entre sistema e historia que reproduce aquella otra entre global y local. En el mundo global, la historia, en el sentido de una crítica del sistema, no puede venir sino del exterior, de lo local. El mundo global supone, al menos idealmente, la desaparición de las fronteras y de los conflictos.

Esta desaparición de las fronteras se convierte en un espectáculo de la mano de las tecnologías de la imagen y de la disposición del espacio. Los espacios de circulación, de consumo y de comunicación se multiplican sobre el planeta, haciendo visible la existencia de la red. La historia (el alejamiento en el tiempo) está fijada en representaciones de diversos órdenes que hacen de ella un espectáculo para el presente y, especialmente, para

los turistas que visitan el mundo. El alejamiento cultural y geográfico (el alejamiento en el espacio) corre la misma suerte. El exotismo, que siempre ha sido una ilusión, deviene doblemente ilusorio en cuanto es puesto en escena. Las mismas cadenas hoteleras, las mismas cadenas de televisión, estrechan el globo para darnos la sensación de que el mundo es uniforme y que solo cambian los espectáculos, como en Broadway o en Disneyland.

## La urbanización

La urbanización del mundo se corresponde a la vez con la extensión de las grandes metrópolis y, a lo largo de las costas y de las vías de circulación, con la de los “hilos urbanos”. Completa este cuadro el hecho de que la vida política y económica del planeta dependa de centros de decisión situados en las grandes metrópolis mundiales, todas ellas interconectadas formando, conjuntamente, una suerte de “metaciudad virtual” (Virilio 1993). El mundo es como una inmensa ciudad.

Pero también es cierto que toda gran ciudad ya es un mundo, incluso una recapitulación, un resumen del mundo, con su diversidad étnica, cultural, religiosa, social y económica. Estas fronteras o tabiquerías, de las cuales podríamos olvidar su existencia en el fascinante espectáculo de la globalización, las reencontramos, evidentes, despiadadamente discriminantes, en el tejido urbano extrañamente abigarrado y desgarrado. Es a propósito de la ciudad que hablamos de barrios difíciles, de *ghettos*, de pobreza y subdesarrollo. Actualmente, una gran metrópoli recibe y cerca todas las diversidades y todas las desigualdades del mundo. Encontramos indicios de subdesarrollo en una ciudad como Nueva York, así como también pueden encontrarse barrios de negocios conectados a la red mundial en las ciudades del tercer mundo. La ciudad-mundo relativiza o desmiente por sí sola las ilusiones del mundo-ciudad.

Muros, separaciones, barreras aparecen a escala local y en nuestros hábitos espaciales más cotidianos. En América, hay ciudades privadas; en América Latina, en el Cairo, y por todo el mundo, vemos emerger barrios privados, sectores de la ciudad donde no podemos entrar sin justificar nuestra identidad y nuestras relaciones. Nos hemos acostumbrado a que los inmuebles que habitamos en la ciudad estén protegidos por códigos

de acceso. No accedemos al consumo sino a través de la ayuda de códigos (trátese de tarjetas de crédito, de teléfonos móviles o de tarjetas especiales creadas para los hipermercados, las compañías aéreas y demás). Visto a escala individual y del corazón de la ciudad, el mundo global es un mundo de la discontinuidad y de lo prohibido.

En cambio, la estética dominante es una estética de la distancia que tiende a hacernos ignorar estos efectos de ruptura. Las fotos tomadas por los satélites de observación y las vistas aéreas nos acostumbran a una vista global de las cosas. Las torres de oficinas o de viviendas educan la mirada, como lo hace el cine y aún más la televisión. La circulación de los automóviles en la autopista, el despegue de los aviones en las pistas de los aeropuertos, los navegantes solitarios que dan la vuelta al mundo, bajo la atenta mirada de los telespectadores, nos ofrecen una imagen del mundo tal y cómo nos gustaría que fuese. Pero esta imagen desaparece en cuanto la observamos de cerca.

## Fronteras

Cuando evocamos el ideal de un mundo sin barreras y sin exclusión no es cierto que sea la noción de frontera la que está en juego. La historia de la población humana es la historia del tránsito de lo que llamamos las “fronteras naturales” (ríos, océanos, montañas). La frontera ha frecuentado el imaginario de las poblaciones que colonizan la Tierra. La primera frontera es el horizonte. A partir de los viajes de los descubrimientos, siempre ha existido en el imaginario occidental un oriente misterioso, un ultramar ilimitado o un lejano oeste. La frontera es la amenaza que inquieta o fascina en las novelas de Dino Buzzati o de Julien Gracq. Ciertamente, las fronteras han sido transitadas con frecuencia por conquistadores que atacaban y dominaban a otros humanos, pero este riesgo es inherente a todas las relaciones humanas, en cuanto son impuestas por relaciones de fuerza. El respeto de las fronteras es el garante de la paz.

La noción de frontera marca la distancia mínima y necesaria que debería existir entre los individuos para que sean libres de comunicarse tal y como ellos se entienden. La lengua no es una barrera infranqueable, es una frontera. Aprender la lengua del otro, o el lenguaje del otro, es establecer con él una relación simbólica elemental, respetarlo y reconocerlo, cruzar la frontera.

Una frontera no es un muro que prohíbe el paso, sino un umbral que invita a pasar. No es casual que en todas las culturas del mundo los puntos de encuentro, los cruces y los límites hayan sido objeto de una intensa actividad ritual. Tampoco es casual que los humanos hayan desarrollado por doquier una intensa actividad simbólica para pensar el paso de la vida a la muerte como una frontera: la idea de que la frontera puede ser transitada en ambos sentidos nos muestra que la frontera no suspende de manera definitiva la relación entre unos y otros.

Por tanto, nuestro ideal no debería ser el de un mundo sin fronteras, sino el de un mundo donde todas las fronteras fueran reconocidas, respetadas y transitables, es decir, un mundo donde el respeto de las diferencias comenzaría con la igualdad de los individuos, independientemente de su origen o sexo.

## La arquitectura

En la relación del mundo-ciudad y de la ciudad-mundo podría aparecer el sentimiento, ya expresado por Virilio a principios de los 80 en su obra *El espacio crítico* (1993), de una desaparición de la ciudad como tal. Ciertamente, lo urbano se extiende por todos lados, pero los cambios en la organización del trabajo, la precariedad, esa versión negra de la movilidad, y las tecnologías que, a través de la televisión e Internet, imponen a cada individuo, en lo más profundo de su intimidad, una imagen de un centro desmultiplicado y omnipresente, suprimen toda pertenencia a oposiciones del tipo ciudad-campo y urbano-no urbano.

La oposición entre el mundo-ciudad y la ciudad-mundo es paralela a la del sistema y la historia. Es, por así decirlo, la traducción espacial concreta. La preeminencia del sistema sobre la historia, y de lo global sobre lo local, tiene consecuencias en el campo de la estética, del arte y de la arquitectura. Los grandes arquitectos se han convertido en vedettes internacionales. Cuando una ciudad aspira a figurar sobre la red mundial confía a algún gran arquitecto la construcción de un edificio que tendrá valor de monumento, de testimonio: probará su presencia en el mundo, es decir, la existencia en la red, en el sistema. Incluso si los proyectos arquitectónicos tienen en cuenta, en principio, el contexto histórico o geográfico, son

rápidamente engullidos por el consumo mundial: es el flujo de turistas venidos de todo el mundo el que sanciona su éxito. El color global borra el color local. Las obras arquitectónicas son singularidades que expresan la visión de un autor singular y se liberan del particularismo local. Las obras arquitectónicas dan cuenta de un cambio de escala. Tshumi en La Villette, Renzo Piano en Beaubourg o en Nouméa, Gehry en Bilbao, Pei en el Louvre, Nouvel en París o en Nueva York... se trata del local global, lo local con los colores de lo global, la expresión del sistema, de su riqueza y de su ostentosa afirmación. Cada uno de estos proyectos tiene sus justificaciones locales e históricas particulares, pero a fin de cuentas, su prestigio proviene del reconocimiento mundial del que son objeto. Al respecto, Rem Koolhaas ha sugerido una fórmula enérgica y explícita: "Fuck the context!". Por el contrario, algunos arquitectos, como Nouvel, insisten sobre la particularidad de cada proyecto en su lugar. Pero estos alegatos en forma de negativas no impiden que la gran arquitectura mundial se inscriba globalmente en la estética actual, una estética de la distancia que tiende a hacernos ignorar todos los efectos de ruptura.

Aquí es donde aparece la paradoja. En cierto sentido, la arquitectura es una expresión del sistema, quizás la más caricaturesca, donde triunfa el reino de la imagen, la ficción y la competencia. Si en un sentido la arquitectura sustituye las ilusiones de la ideología del presente y participa en la estética de la transparencia y de la distancia, también cobra del mismo modo una dimensión utópica.

En sus obras más significativas, la arquitectura parece hacer alusión a una sociedad planetaria todavía ausente. La arquitectura señala algo que pertenece al orden de la utopía y de lo posible. En este sentido, la relación expresada en el tiempo por la gran arquitectura urbana contemporánea reproduce, invirtiéndola, la relación en el tiempo que expresa el espectáculo de las ruinas. Lo que percibimos en las ruinas es la imposibilidad de imaginar completamente lo que representaban para quienes las miraban cuando todavía no eran ruinas. Ellas no nos muestran la historia, sino el tiempo, el puro tiempo.

Lo que es cierto del pasado también puede serlo del futuro. La arquitectura, al contrario de la ideología del presente en la cual se inscribe, parece restituirnos el sentido del tiempo y hablarnos del futuro.

Otro ejemplo de nuestra dificultad intelectual para pensar conjuntamente parejas como continuidad y discontinuidad, local y global, lugar y no-lugar: el arte y la creación artística en general. Si en la actualidad la relación de la creación artística en nuestra historia resulta difícil de identificar, es precisamente porque el tiempo se acelera y se sustrae, y porque el recubrimiento del lenguaje temporal por el lenguaje espacial, la primacía del código, que prescribe los comportamientos sobre lo simbólico, que construye las relaciones, tiene efectos directos sobre las condiciones de la creación. El mundo que rodea al artista y a la época en la que vive no le llega sino bajo formas mediatizadas que constituyen los efectos, los aspectos y los motores del sistema global. Este sistema es a él mismo su propia ideología; funciona como unas instrucciones de uso; hace literalmente de “pantalla” a la realidad en la cual se sustituye o, más bien, tiene lugar. La inquietud y el desasosiego de los artistas ante esta situación son también los nuestros o, más bien, tienden a redoblar los nuestros y nos interrogamos sobre qué tienen que decirnos.

### El “aquí” y el “afuera”

Otro elemento de confusión y de libertad simultáneas nos remite precisamente a la dificultad que existe, de ahora en adelante, para cruzar la frontera entre el aquí y el afuera.

La antropología cultural utilizaba en sus comienzos la noción de “rasgo cultural”. El rasgo cultural podía ser una invención material (un modo de cocción, una técnica de pesca o de caza, un adorno corporal) o inmaterial (un rito, un dios, una institución). La circulación y la difusión de estos rasgos eran consideradas como una de las explicaciones del cambio en el interior de los grupos humanos en el mundo. La cuestión siempre ha sido la de saber cuáles eran las partes respectivas de la “difusión” y de la evolución en este proceso.

En el mundo contemporáneo, los términos de la cuestión han cambiado de forma radical. Desde la colonización, ya no hay ninguna oportunidad de poder observar una evolución autónoma de un grupo humano cualquiera. Por acuerdo o a la fuerza, la humanidad se ha convertido objetivamente en solidaria. La existencia de un mercado acelera la circulación

y el intercambio de bienes de cualquier tipo. La pertenencia a la red planetaria es la condición necesaria para la prosperidad económica y para la dignidad política. Desde este punto de vista, la demanda de la que los grandes arquitectos mundiales son hoy el objeto por parte de numerosas ciudades de todos los continentes, o la pretensión de los países emergentes de controlar la tecnología nuclear, suscriben la misma lógica.

Al mismo tiempo sucede que cada día es más difícil distinguir entre el exterior y el interior, el aquí y el afuera. Ha sido Virilio quien ha teorizado sobre estos asuntos, refiriéndose a la estrategia del Pentágono americano para oponer las parejas global/interior y local/exterior. Desde este punto de vista, se comprenderá bien que la cuestión de los préstamos, de las influencias o de los intercambios en los diferentes campos de la creación pueda revelarse más compleja de lo que parece: ¿se trata de una nueva relación con los otros y con la diversidad del mundo o de una nueva forma de uniformización, incluso de dominación? Para intentar responder a esta cuestión, sin duda hay que reflexionar desde un nuevo punto de vista sobre la cuestión del aquí y el afuera. Una de las grandes divisiones del mundo actual es la de la riqueza y la pobreza, que no se reduce a la oposición de un mundo desarrollado y otro subdesarrollado; en este sentido hay zonas subdesarrolladas en los países ricos y sectores desarrollados en algunos países pobres. Esto no impide que nuestra época esté marcada por todos los esfuerzos que realizan numerosos individuos de los países del Sur para acceder a la tierra prometida del Norte. En estas condiciones, la cuestión de los diversos préstamos a los que los creadores pueden acceder en los campos de la arquitectura, del diseño, de la moda o de la gastronomía es evidentemente una cuestión de “lujo”, que se da esencialmente en la parte más desarrollada del mundo.

Siempre ha sido así. En el siglo XVI, el Renacimiento, primero italiano, después francés, pasó por una vuelta a la Antigüedad grecolatina que revivificó la tradición cristiana y también por relaciones lejanas (América, África, China), en las que Lévi-Strauss ha podido ver la fuente de la vitalidad y del dinamismo europeo de aquella época. El “aquí”, en esta perspectiva, era claramente Europa, y el “afuera”, el resto del mundo. ¿Han cambiado realmente las cosas? Sí, en el sentido de que siempre ha habido un centro del mundo, pero que se ha desmultiplicado y en alguna medida

desterritorializado. La “metaciudad virtual” de Virilio refleja a la vez todas las megalópolis del mundo (de las que las más influyentes se encuentran principalmente, pero no exclusivamente, en América, Japón y en Europa) y la red de intercambios, de comunicación y de información que las conectan. Por otro lado, actualmente, se habla mucho más de las ciudades que de los países en los que se inscriben.

Es importante distinguir las situaciones. En un sentido, todo circula y encontramos de todo en todos los lugares. De este modo, en Brasil, etnias que creíamos desaparecidas han reaparecido porque el gobierno brasileño ha desarrollado una política de atribución de tierras a los grupos étnicos socialmente constituidos. Individuos mestizos, dispersos y aislados se han reunido y reinventado, sobre la base de recuerdos y de improvisaciones, de reglas comunes y de ritos. Para sus ceremonias han recurrido a menudo a objetos que circulaban en el mercado, de origen asiático normalmente: se trata de una difusión de “rasgos” materiales al servicio de una reinención cultural. El regreso a las fuentes se sirve de fuentes exteriores. Por otro lado, nada hay allí de verdaderamente inédito y puede imaginarse que los grupos y los cultos se han constituido siempre sobre la base de un *bricolage* del mismo género. Lo que sí es nuevo es el carácter eventualmente muy alejado de las fuentes: da cuenta de una organización nueva del planeta.

En los campos de la arquitectura, del arte o del diseño (campos que coinciden y se cubren parcialmente), el juego con las formas o los objetos lejanos no se deriva de los mismos obstáculos. Procede de una elección deliberada y cobra sentido en medios privilegiados y conscientes de las inmensas posibilidades que ofrece teórica e idealmente la apertura del planeta en todos los aspectos. Es signo de un eclecticismo inspirado, con vocación humanista, opuesto a los monopolios culturales y al etnocentrismo. La dificultad a la cual se enfrentan los defensores de tal eclecticismo, como todos los artistas de hoy en día, es la extrema flexibilidad del sistema global, extraordinariamente apto para recuperar todas las declaraciones de independencia y todas las búsquedas de originalidad. Apenas formuladas, las reivindicaciones de pluralismo, de diversidad, de recomposición, de redefinición de los criterios, de apertura a las diferentes culturas son aceptadas, proclamadas, banalizadas y representadas por el sistema, es decir, concretamente, por los medios, por la imagen, por las instancias políticas y

demás. La dificultad del arte, en el sentido más amplio, siempre ha sido la de tomar distancia respecto a un estado de la sociedad que debe representar, a pesar de que quiera ser comprendido por los hombres y mujeres a los que está dirigido. El arte debe expresar a la sociedad (es decir, actualmente, el mundo), pero debe hacerlo de manera explícita y directa. No puede ser solo una expresión pasiva, un aspecto de la situación. Debe ser reflexivo y expresivo, si pretende mostrarnos otra cosa que lo que tenemos diariamente ante los ojos, por ejemplo, en los supermercados o en la televisión. Las condiciones actuales hacen, a la vez, más necesaria y difícil esta diferencia entre expresión y reflexión, que concierne evidentemente y, en primer lugar, al eclecticismo paradójico del recurso al exterior, en un mundo donde ya no hay afuera.

Hoy en día, los artistas y los escritores probablemente están condenados a buscar la belleza de los “no-lugares”, a descubrirla resistiendo a las aparentes evidencias de la actualidad. Se esfuerzan en reencontrar el carácter enigmático de los objetos, de las cosas desconectadas de toda exégesis o de todo modo de empleo, representando y tomando como objeto los medios que pretenderían hacerse pasar por mediaciones, rechazando el simulacro y la mimesis. Los arquitectos tienen dos escapatorias. Algunos están directamente concernidos por la miseria del mundo y la urgencia de alojamiento, de la construcción o de la reconstrucción; otros tienen la oportunidad de acometer frontalmente los espacios de la comunicación, de la circulación y del consumo, los “no-lugares empíricos”. Los aeropuertos, las estaciones, los viaductos, ciertos hipermercados son imaginados por los más grandes arquitectos como el espacio común, susceptible de hacer presentir a los que lo utilizan a título de usuarios, de pasajeros o de clientes, que ni el tiempo ni la belleza están ausentes de su historia. Fragmento de utopía, a la imagen de nuestra época dividida entre la pasividad, la angustia y, a pesar de todo, la esperanza o, al menos, la espera.

## El viaje del etnólogo

Quisiera esbozar un paralelo entre el turista y el etnólogo. Un falso paralelo, más bien. Ya que es el etnólogo quien me interesa, ese etnólogo que viajará cada vez menos a los países exóticos pues el exotismo está moribundo y porque, después de todo, el exotismo no es el objeto de la etnología. La etnología le sobrevivirá. Le sobrevive ya.

Por lo que se refiere a los turistas, nunca han sido tan numerosos. El escándalo del turismo es también, un poco, el de la etnología: no habría ningún tipo de escándalo si todos los hombres pudiesen ser turistas o etnólogos, si esas dos actividades no estuviesen reservadas a la parte del mundo desarrollado. Comparando la etnología al turismo, quisiera demostrar, en sus grandes rasgos –por contraste– la originalidad de la posición del etnólogo, sin reducir, no obstante, al turista a la caricatura que es fácil hacer, ya que frecuentemente es caricaturesco efectivamente, pero no se reduce, sin duda, a la imagen que da él mismo.

Estamos en la época del turismo de masas. Resumiendo, sintéticamente las cosas, podríamos decir que las clases superiores y medias de los países ricos viajan cada vez más fuera de sus fronteras. Los países del sur, por su parte, ven en el turismo un recurso financiero y estimulan su desarrollo, aun cuando se sepa que los beneficiarios directos de ese turismo son, en la mayor parte de los casos, organizaciones e individuos que pertenecen a los países desarrollados. Desde este punto de vista, existe un contraste sorprendente y trágicamente característico de nuestra época: los turistas visitan y viajan a los países de donde parten inmigrantes, los cuales salen

en condiciones difíciles, a veces incluso, poniendo en riesgo sus vidas. Esos dos movimientos –en sentido contrario– son uno de los símbolos posibles de la globalización liberal, de la cual sabemos que no es realmente liberal y no facilita tampoco todas las formas de circulación.

Lo que el etnólogo tradicional (aquel que parte a estudiar las sociedades que le son exóticas) comparte con el turista actual –por el hecho de viajar a otra parte– es el extrañamiento. Pero se ha distinguido siempre y se distingue hoy también, como punto de partida, por el hecho de que viaja solo y que permanece largo tiempo en su destino. Ciertamente, parte para estudiar a aquellos entre los que se instala y eso podría ser considerado como la diferencia principal con el turista. Sin embargo, lo que distingue realmente al etnólogo es más bien su método: la observación sistemática, solitaria y prolongada.

Más profundamente, existe entre ellos otra diferencia, más radical y más sutil al mismo tiempo. El turista, en las versiones más recientes y más lujosas de la actividad turística, quiere –al mismo tiempo– su confort físico y su tranquilidad psicológica. Consume el exotismo, la arena, el mar, el sol y los paisajes (por no hablar de otros eventuales tipos de consumo), lo cual implica que permanece en su país cuando se encuentra fuera de él. Todo contribuye a persuadirlo: sus compañeros, los comentarios que intercambia, el confort de los lugares que visita, las películas que filma para verlas más tarde –al regreso–, la brevedad misma de su estadía o de su periplo. Al límite, se queda en su casa y recibe a los otros, los otros reducidos a imagen: prende la televisión o va a visitar un parque temático.

El etnólogo, por su parte, vive una experiencia radicalmente diferente. Es exterior a aquellos y aquellas a los que comienza a observar (unos pueblos, algunas familias); necesita, en primer lugar, justificar y explicar su presencia, negociar su estatus de “otro”, de extranjero. Necesita, también, tomar conciencia del rol que se le asigna o que se le hace desempeñar. En este sentido, no puede comenzar a comprender a los otros, sino reconociendo el lugar que le asignan. No hay el estatus de extraterritorialidad que le confiere al turista el nombre de su club de vacaciones o de su cadena hotelera. El etnólogo viaja también fuera de sí mismo. Lo que hace que tenga que afrontar una doble exterioridad: necesariamente exterior al grupo que observa, –aun cuando intente acercarse intelectualmente y, a

veces, emocionalmente— se abstrae lo más posible de él mismo. Ejerce lo que Lévi-Strauss ha llamado la capacidad del sujeto a objetivarse indefinidamente y se sitúa, de esta manera, entre una especie de dos culturas y dos psicologías que marcan, de cierta manera, el término de su viaje o, más bien, su penúltima etapa; la última es la escritura.

Aún ahí, la distinción entre las dos posiciones es más fina y sutil que lo que se podría creer, por lo menos en el plano psicológico. El turista también se sitúa, por momentos, en situaciones psicológicamente incómodas: basta con pensar en el síndrome de Stendhal (el malestar inducido por la frecuentación cotidiana abusiva de obras de arte en Italia) o al famoso desconcierto de la memoria de Freud en la Acrópolis. El turista no escribe un estudio sobre las poblaciones con las que se encuentra, pero a veces, sus fotos, sus películas, sus tarjetas postales constituyen, en último término, un balance —por lo menos— de su experiencia. Hablo, evidentemente, aquí de la experiencia turística de una intensidad poco frecuente. El promedio de los turistas se encuentra en las antípodas de esta incomodidad psicológica y de esta preocupación de testimonio, que se resume —para muchos— en unos cuantos clichés narcisistas.

Es preciso decir que el etnólogo, al cabo de su primer viaje, elabora un marco de reflexión que orientará sus estudios futuros, ya sea porque regresa al mismo terreno o porque eligió otro diferente. En todos los casos, es una especie de viaje interior que se produce, aun cuando pase por la observación atenta de las diferencias y de las semejanzas, de los contrastes y de las similitudes culturales. El etnólogo se hace, en esta situación, antropólogo: amplía su reflexión, la cual se inscribe en la continuidad de un recorrido. Estamos, en esta situación, bien lejos del turista que suma viajes a su palmarés como si fuesen trofeos de caza, y ve venir el período de vacaciones con un renovado entusiasmo. La reflexión antropológica se profundiza y puede satisfacerse con recorridos reducidos. Tal es el caso de un cierto número de mis colegas que trabajaron primero lejos y se acercaron, posteriormente, a sus regiones de origen, no tanto debido a la fatiga o a la imposibilidad de viajar, sino porque habían tomado conciencia más clara de aquello que era precisamente su objeto intelectual de investigación.

Evidentemente, al antropólogo le puede gustar también el viaje, le puede gustar partir. Pero no es, en ese caso, el antropólogo quien habla en

él. El etnólogo es hogareño porque sabe que persigue un fantasma, el del conocimiento imposible. ¿Se conoce uno a sí mismo alguna vez? ¿Tiene algún sentido esta pregunta? ¿Conoce uno verdaderamente a los otros alguna vez? ¿Llega uno a conocer realmente aquello que se ama o que nos rodea?

La primera parte de *Tristes Trópicos* se titula “El fin del viaje” y todos recordamos la afirmación de semidesengaño, o de semirritación que constituye su inicio: “Detesto a los viajeros y a los exploradores”. Frase provocadora que surge de la evocación de las mil pequeñas molestias y de los momentos de aburrimiento que puntúan la estancia en el terreno (encontramos una versión aún más negra en el diario de Malinowski) y las de los viajeros profesionales que presentan sus fotos y cuentan trivialidades en la sala Pleyel del París de los años 50. Pero Lévi-Strauss no se detiene sobre las razones que lo llevan a escribir *Tristes Trópicos*. Añadamos que Michel Leiris, en África *fantasma*, Georges Balandier, en África *ambigua*, Georges Condominas en *Nos comimos la selva* y otros testimonian sobre un lugar negado sin cesar, y sin cesar reanudado, entre etnología, viaje y escritura. Este último término es, tal vez, el más importante; es la clave de la relación que el etnólogo mantiene con el viaje. Cuando el etnólogo parte, sabe que su viaje está hecho, como el mundo según Mallarmé, “para conducir a un libro hermoso”.

Sabe que tiene que escribir, no solo para dar cuenta de lo que ha visto, sino también para intentar medir su alcance: este alcance es tomado en relación con sus conocimientos librescos o de experiencia, pero también en relación con él mismo. Los hombres que el etnólogo observa no son una simple especie animal. Son hombres como él y su presencia les plantea un problema; su presencia actúa como un reactivo en química, perturba el medio, y esa perturbación puede ser instructiva. Cuando el etnólogo se va, ni él, ni aquellos con los que ha vivido, son totalmente los mismos. El oficio de etnólogo no es el de un simple observador de la historia, es, aún a pesar suyo, el de un actor. Es necesario reconocer que la presencia del etnólogo influye sobre el medio observado, simplemente porque esta presencia es la de un individuo solo, que reflexiona sobre aquello que se presenta como natural a los ojos de aquellos y aquellas que se encuentran inmersos, es decir, la cultura. Pero este individuo, el etnólogo, vive plenamente lo que le concierne de esta experiencia y tiene que intentar dar

cuenta cuando la describe y la escribe. La escritura es la finalidad del viaje, en el doble sentido del término. En esta medida, el etnólogo viaja siempre, incluso cuando trabaja en los suburbios de una ciudad de su país. Es, por lo tanto, inconcebible que no le guste el viaje, aun cuando sepa que su recorrido atravesará zonas de turbulencia, de depresión, de aburrimiento.

El turista moderno es un consumidor que se cree un viajero; el etnólogo es un sedentario que está obligado a viajar. El turista espera las vacaciones con impaciencia, está siempre por partir; el etnólogo sabe que su estancia no tendrá sentido sino al regreso, cuando intente dar cuenta de ella. Si existe algo que comparten, es el encanto asociado al lugar al que se retorna, el hecho de encontrar paisajes e individuos. Ese encanto procede, en efecto, de una doble ilusión: la fidelidad y el recommienzo, en el que el viaje –cuando se repite– es una especie de expresión metafórica. La ilusión, nos dice Freud, es hija del deseo. El turista que se va nuevamente y el etnólogo que regresa, se encuentran –los dos– atormentados, a pesar de ellos, en la mayor parte de los casos, debido a la necesidad de ir al encuentro de ellos mismos, y ambos evidencian que el camino más corto para lograrlo pasa por los otros. Pero el recorrido es largo y la salida incierta.

Llegamos aquí al destino, ya que ese recorrido es el objeto de la mirada del etnólogo y de su reflexión de antropólogo habituado a la comparación, a conjugar aquí, y en otras partes, él mismo y el otro. Todo es objeto para el etnólogo, incluyendo las emociones que tiene la ocasión de resentir, incluyendo al turista, a quien le sucede creer en la proximidad de su “terreno”, y que experimenta –tal vez– emociones análogas. Es ahí donde se encuentra un privilegio y una responsabilidad que no le pertenecen sino a él, y no las comparte con nadie. En este sentido, esté donde esté, no cesa nunca de viajar a igual distancia de él mismo y de los otros.

## Heroísmo, antiheroísmo y sacrificio en el mundo global

El sacrificio a los dioses pasa tradicionalmente por una representación del mundo que les ofrece un lugar en la necesaria relación que los seres humanos mantienen con ellos. De este modo, el sacrificio crea e intensifica la relación con los dioses frente a los cuales se realiza. A su vez, el sacrificio crea las condiciones para una adecuada relación entre los seres humanos; posee un sentido en el interior de una visión del mundo que asigna a los humanos y a los dioses sus posiciones respectivas, y asegura la alimentación de estos últimos en un tiempo normal (real). Esta versión alimenticia del sacrificio –es preciso “nutrir” a los dioses respetando su “régimen” ya que el sacrificio se basa en prescripciones y prohibiciones– es su expresión mínima.

Detrás de todo sacrificio se perfila la posibilidad del sacrificio humano. Conocemos al menos dos tipos. El primero es aquel sacrificio impuesto a una víctima. Este tipo ha sido frecuentemente presentado como necesario a los efectos de la creación de una ciudad o frente a la protección de una población. Desde las leyendas romanas hasta los mitos aztecas, pasando por ciertos reinos africanos, el sacrificio de seres humanos es siempre por la búsqueda de una protección divina.

Para considerar un segundo tipo de sacrificio, es necesario preliminarmente considerar que el vocablo cambia de sentido en la época moderna y adquiere connotaciones más heroicas: alabamos a quienes han sacrificado sus vidas para salvar a la patria. La nación y la patria son, de este modo, divinizadas, pero la celebración recurrente del sacrificio, de quienes “han

brindado sus vidas para hacer vivir a la patria” no está muy lejana de la concepción primera del sacrificio. La vida de la nación toma sus acervos de la sangre de sus hijos y la partida a la guerra no proviene, en general, de una decisión individual. La correspondencia dejada por los kamikazes japoneses muestra que, en general, estos dejaron la muerte en el corazón de su viaje final y mortal.

El sacrificio de sí mismo es verdaderamente heroico cuando es plenamente voluntario e inspirado por una esperanza sin garantía, por una causa cuyo triunfo no se encuentra asegurado y que, de cualquier modo, quien se sacrifica no la verá jamás realizada. Se trata del heroísmo de los personajes de Malraux en *La condición humana*. Pero ¿cuál es el lugar del sacrificio en la época de la globalización, de la tensión entre los ideales convenidos o nacientes y la lógica transnacional del mercado? Asistimos a la lenta puesta en marcha de un sistema mundial que excluye a muchos individuos condenados a la miseria, al exilio, a la muerte, a los arrebatos de violencia asesina de los locos de Dios, a los atentados suicidas que obedecen al sueño arcaico y sangriento de un proselitismo de carácter mundial.

Para no confundir lo global y lo universal, y no condenar al individuo al consumismo o a la exclusión, es tiempo de rechazar la idea de sacrificio y volver a definir la idea de heroísmo. El héroe no es un sabio. No deduce su conducta de un saber que cree ostentar. Toma un riesgo. A pesar de no saberlo todo, se arriesga a actuar. Es un hombre o una mujer de acción y de decisión. Se podría decir de otra manera: no hay héroes, solamente hay actos heroicos. El héroe no es siempre un héroe. Se podría parafrasear a Simone de Beauvoir a propósito de la mujer: no se nace héroe, uno llega a serlo; pero con una condición más: uno no lo es siempre.

Entonces hablaremos aquí de heroísmo y no de héroe. Distinguiré tres formas o versiones del heroísmo: el heroísmo científico o del conocimiento, el heroísmo político o de la justicia y el heroísmo práctico o de lo cotidiano. Agregaré que estas tres formas de heroísmo convergen y que, en ocasiones, pueden incluso confundirse en un acto singular. A cada una de estas tres formas corresponden formas opuestas de antiheroísmo, para convertirlas en cada vez más necesarias y problemáticas en el mundo global.

Día tras día nuestros conocimientos aumentan. Sin embargo, la investigación científica se encuentra, por naturaleza, abierta a lo desconocido. Ella

desplaza lentamente y, a veces, provisoriamente las fronteras de lo desconocido. Sus palabras maestras son: hipótesis y experiencia. La investigación científica se apoya en los conocimientos adquiridos (a veces provisoriamente adquiridos), pero jamás sobre una totalidad dogmática de la cual ella pudiese deducir sus conclusiones. Frente al mundo de lo infinitamente vasto y de lo infinitamente pequeño, la investigación hace pruebas de audacia y de modestia.

Esta actitud supone, de parte de quienes investigan, una fe en el porvenir que no conocerán personalmente, una doble apuesta sobre el porvenir de la ciencia y sobre el porvenir de la especie humana, es decir, sobre la existencia del hombre genérico. Quien investiga sabe que no descubrirá, por sí mismo, los secretos del universo ni de la vida, pero apuesta a que su investigación posea un sentido personal y para los otros. Toda actividad de investigación, como todo acto de creación, es una apuesta sobre la existencia, el derecho, de una humanidad solidaria.

Con esta apuesta, no desaparecen las inquietudes que hoy se nutren de las crecientes desigualdades en el acceso al conocimiento, de la utilización por parte de criminales de las adquisiciones y las repercusiones de la ciencia. Del mismo modo, con esta apuesta no desaparece la difusión de los mensajes reaccionarios y oscurantistas que acompañan, como sombra maléfica, al progreso de la ciencia.

El antiheroísmo se encuentra representado, a la vez, por los especuladores de la sociedad de consumo —quienes confunden la innovación y el descubrimiento, no ven en las repercusiones de la ciencia más que una fuente de beneficio—, y aún más, por todos los alienados al proselitismo político-religioso. El antihéroe por excelencia es el “mártir”, se cree ganar el paraíso practicando el suicidio homicida. Si el héroe es aquel que trasciende sus dudas o sus incertidumbres, la adhesión ciega a una ideología es siempre contraria al heroísmo. El antiheroísmo es, y será siempre, un cortocircuito del pensamiento por la superstición que, al mismo tiempo, sobrestima y subestima la importancia de la existencia individual.

Las grandes utopías del siglo XIX han desembocado en el siglo XX en experiencias frecuentemente desastrosas, generadoras de guerras, violencia y masacre. Hoy podemos darnos cuenta de que la utopía liberal (la idea de que la liberación del mercado volvería a las sociedades más abiertas y a los

individuos más libres) se encuentra en una gran dificultad. Militar o, más sencillamente, participar en la vida política a través del voto requiere una adhesión más o menos convencida sobre la idea de que algo es posible. Este algo es de orden social, es decir, del orden de la relación que supone la existencia de los otros y, más precisamente, de otros que son parte constitutiva de mi identidad. La soledad absoluta es impensable e invivible.

Sin embargo, adherir a soluciones relacionadas con la vida en sociedad puede parecer, frente a las lecciones de la historia, ingenuo o carente de razón. En el fondo de toda adhesión activa a la vida política, concebida como una reflexión sobre las modalidades de la vida en sociedad, hay una apuesta más o menos consciente sobre el hecho de que nuestros destinos son solidarios, aun si ellos pueden parecer muy diversos.

Por supuesto que no deseo decir que las personalidades políticas son heroicas, pero en la medida en que se trata de un individuo mortal, aquel que se interroga en torno a las modalidades deseables de la vida en sociedad, evidencia cierto heroísmo. Este individuo realiza la apuesta de que su tránsito posee un sentido para los otros, afirmando simultáneamente que se encuentra preocupado por ese sentido. Es una apuesta contra el absurdo en el sentido que Camus daba a ese término que corresponde a la fórmula de Sartre: “en todo hombre, todo el hombre”.

Pero la referencia al existencialismo no es aquí azarosa. La ideología en política consiste en aludir a una totalidad doctrinaria, a un conjunto de representaciones de pretensión teórica de donde se deduce una postura a defender. La ideología sirve así de excusa intelectual a comportamientos que parecen concernir al futuro, pero que son, de hecho, comandados por arbitrarios *a priori*. Sucede lo contrario con el decurso científico: en este la hipótesis es la sucesión constitutiva de un saber provisorio sometido a la verificación y la experiencia. En la ciencia, la existencia precede siempre a la esencia, el término “revisionismo” no es un insulto. Esta actitud debería comandar la reflexión sobre el gobierno de los hombres y la vida en sociedad.

Existe el riesgo relativo de que al renunciar a las ideologías se cedería frente al puro empirismo y a las tentaciones de interés personal, pero es la referencia a los principios, a una axiología (sin la cual nada tiene sentido) la que debe limitarlo y eliminarlo. El ser humano posee tres dimensiones: es

un ser individual, cultural y genérico. Las relaciones de alteridad son necesarias para la construcción de su identidad personal, aun si estas relaciones se encuentran sometidas al apremio de una cultura dada. Revindicar la dimensión genérica de todo individuo humano es sobrepasar los *a priori* propios a cada conjunto cultural, por ejemplo, las relaciones de desigualdad entre el hombre y la mujer. Esta actitud no es jamás evidente, ya que choca siempre con los prejuicios dominantes que traducen imperativamente las prescripciones y las interdicciones propias de cada cultura.

La reivindicación de la presencia del hombre genérico en todo hombre individual no es expresión de la ideología, pero se inscribe en una axiología elemental sin la cual nada tendría sentido. La adhesión efectiva a los derechos del hombre, independientemente de su sexo y de sus orígenes, es expresión del heroísmo en la medida en que esta no es evidente en ninguna parte, incluso en numerosos países donde se juzga peligrosa o escandalosa y, por ello, se reprime.

Es así que el heroísmo de lo cotidiano se une al heroísmo del conocimiento y al heroísmo de la justicia. Nada nos obliga a desear saber lo que somos. Nada nos obliga a cuestionar los prejuicios que nos rodean. Nada obliga a cada individuo mortal a sentirse preocupado por el porvenir de la humanidad. Buscar lo verdadero y lo justo es inclinarse a un porvenir que se nos escapa, es hacer prueba de un optimismo de la voluntad que ninguna certeza puede hacer confortable, es apostar cotidianamente, en un mundo sin Dios, al sentido de nuestra existencia. No se trata aquí de un sentido metafísico, pero sí de la conciencia efectiva de pertenecer a la misma especie que los otros seres humanos, de invertir la fórmula de Rimbaud y admitir que si yo (*je*) es otro, el otro, todo otro, es inversamente un yo (*je*).

Esta actitud frente al porvenir debe asentarse frente a la incrementada conciencia de lo infinito del universo y de nuestra necesidad de explorarlo. El *Homo sapiens* es joven (200 000 años), pero ¿cuál será el estado de nuestro conocimiento sobre nosotros mismos y sobre el universo en 200 años? No lo sabemos, pero presentimos que hay un sentido al hablar de “nuestros conocimientos” y de “nuestro porvenir”. En tal virtud, estamos todos condenados al heroísmo o, más exactamente, no tenemos elección más que entre el heroísmo y la inexistencia.

## Ciudades, espacios e identidades

Me permito, como introducción a esta conferencia, comentar el título: “Ciudades, espacios e identidades”\*, en plural. Hay varias clases de ciudades, es evidente. Se distinguen clásicamente en función de su tamaño, de su importancia demográfica, de su vocación económica (esencial en una época en que la crisis de ciertas actividades “descalifica” a algunas y desgarran el entramado urbano tejido alrededor de la siderurgia, de los arsenales o de las minas).

Los espacios donde las ciudades se han edificado son también múltiples. La diversidad de los puntos geográficos y la antigüedad histórica de los lugares contribuyen a esta multiplicidad, pero también la definición de los mismos espacios: espacio de la ciudad *stricto sensu* (el *downtown* o la ciudadela encerrada en sus muros), espacio periurbano (arrabales y suburbios), espacios aún más extendidos en los que la distinción entre urbano y no urbano parece abolirse.

Los modos de identificación de la ciudad, vistos los tipos de identidad que esta puede suscitar, son también muy variables y evidentemente ligados a la diversidad de los espacios. La pertenencia a una ciudad ha podido definir, hasta caricaturizarlo, a un cierto número de humanos. Se ha hecho a menudo en Francia el retrato del “parisino” y de “los marseleses”. Pero otros modos de identidad están hoy en juego: por ejemplo,

---

\* “Représentations et mystifications des identités collectives dans le contexte urbain”, conferencia impartida en el marco de las jornadas: *Imágenes de la ciudad*, organizadas por ASANA, Departamento de Antropología Social, Sociología y Trabajo Social, Instituto Francés de Sevilla, Vicerrectorado de Extensión Universitaria Universidad de Sevilla, 1992, Sevilla.

a nivel regional, cuando exceden las fronteras nacionales, al menos en el espíritu de los políticos y de los empresarios; o a nivel microlocal cuando los jóvenes que residen en un mismo grupo de viviendas de la periferia urbana (lo que se llama hoy en Francia, con un término paradójico y revelador, una *cit *) se sienten unidos y solidarios frente a los jóvenes que habitan otro grupo de viviendas, otra “barriada” (*cit *).<sup>1</sup>

Esta constatación de la diversidad me incita a evocar, primeramente, dos nociones que he utilizado para describir los espacios y el mundo contemporáneo. La primera es la pareja lugar/no-lugar y la segunda, modernidad/sobremodernidad. Por lugar/no-lugar se designa, a la vez, los espacios reales y la relación que mantienen con esos espacios, quienes los usan. Así, el lugar se definir  como identitario (un cierto número de individuos pueden reconocerse y definirse a través de él), relacional (un cierto número de individuos pueden leer los lazos que les unen) e histórico (los ocupantes del lugar pueden encontrar las trazas diversas de una implantación antigua, el signo de una filiación).

De ese modo, el lugar es triplemente simbólico (en el sentido de que el símbolo establece una relación de complementariedad entre dos seres o dos realidades): simboliza la relación de cada ocupante con el lugar, con los demás ocupantes y con su historia común. Un espacio donde ni la identidad ni la relación ni la historia son simbolizadas se definir  como un “no-lugar”, pero esta definición, aun ahí, puede aplicarse a un espacio empírico preciso o a la representación que tienen de ese espacio los que allí se encuentran. Lo que es un lugar para unos puede ser un no-lugar para otros, e inversamente. Un aeropuerto, por ejemplo, no tiene el mismo estatuto a los ojos del pasajero que lo atraviesa y a los ojos de quien trabaja all , a diario.

La multiplicación de los no-lugares, en el sentido empírico, es por tanto una característica del mundo contemporáneo. Los espacios de la circulación (autopistas, vías aéreas), del consumo (hipermercados) y de la comunicación (teléfonos, fax, televisión) se extienden hoy sobre la Tierra

---

1 Por “*cit *” se puede entender en español “barriada”, desaparece así la ambigüedad de la palabra francesa, que significa a la vez “baluarte, ciudad fortificada y grupo de viviendas”; hoy en día se dice “*cit *” tanto a las barriadas obreras, como a la ciudad vieja de algunas ciudades o al campus universitario, etc. Se entiende aquí “*cit *” por “barriada obrera”, en particular, los nuevos sectores masificados de los suburbios (N. del T.).

entera: espacios donde se coexiste o se cohabita sin vivir juntos, donde el estatus de consumidor o de pasajero solitario pasa por una relación contractual con la sociedad.

Esos no-lugares empíricos (y las actitudes de espíritu, las relaciones con el mundo que ellos suscitan) me parecen características del estado de sobremodernidad definido por oposición a la modernidad. La sobremodernidad corresponde a una aceleración de la historia, un estrechamiento del espacio y una individualización de las referencias que subvierten los procesos acumulativos de la modernidad. Una ciudad moderna en el siglo XIX es el París de Baudelaire donde se entrevén campanarios y chimeneas de fábricas, un mundo de mezcolanza donde las diferencias sociales, a simple vista más aparentes que hoy en día, no prohíben la proximidad espacial, la contigüidad geográfica, la mezcla de los géneros; todo lo contrario es, bajo este aspecto, la puesta en espectáculo, la puesta a distancia a las que proceden administrativos o políticos cuando definen las zonas de administración especial (zonas peatonales, por ejemplo), iluminan los monumentos, construyen las oficinas en el centro urbano, donde se reside cada vez menos, y las casas de protección oficial en el extrarradio. La circulación del flujo de trabajadores o de visitantes en los espacios urbanos de la sobremodernidad encuentra su expresión más acabada en esos *scalextric* de las autopistas donde los automovilistas no corren el riesgo de encontrarse.

Mas, todo el tejido urbano no está integralmente afectado por la sobremodernidad. Y henos aquí en el meollo de nuestro tema: por una parte, las ciudades son aún, en cierto modo, una combinación de lugares y, en este sentido, están vinculadas a la modernidad. Pero nos inquietamos, por otra parte, al verlas despersonalizarse, uniformizarse, extenderse como imperios, suscitar identidades, segundas identidades que se afirman fuera de ellas o contra ellas. La combinación de estos dos puntos de vista define, me parece, una cuestión y una baza políticas.

Idea tradicional pero siempre afirmada: la ciudad, la gran ciudad, es un mundo. Ese mundo se basta a sí mismo. Tiene su propia historia, sus referencias, sus símbolos. Su historia se inscribe en un paraje (las colinas de Roma y el cauce del Tíber, los meandros del Sena y la isla de la Cité en París). Pero su geografía evoluciona en el curso de la historia: las antiguas

fortificaciones que marcaban su frontera dejan el sitio a los bulevares, se construyen nuevos barrios que, un siglo más tarde, son considerados como tradicionales (pienso en los Grands Boulevards de París). Los trabajos que se efectúan para excavar las líneas de metro o establecer los cimientos de edificios hacen que aparezcan trazas materiales de la implantación más antigua. En pocas palabras, la ciudad tiene una historia y una personalidad: cierto número de individuos se reconocen y esta identificación colectiva (que puede ir hasta la afirmación de trazos psicológicos compartidos por todos los habitantes) no es exclusiva, muy al contrario, de las relaciones singulares que cada persona puede establecer con ella. La ciudad es plural porque está compuesta de múltiples barrios y porque existe, singularmente, en la imaginación y los recuerdos de quienes la habitan o la frecuentan.

El tema del paseo y el personaje del paseante están estrechamente asociados a la imagen de la ciudad: el paseo, el callejeo por la ciudad son la expresión de una libertad que florece en el paisaje urbano. La ciudad del paseante, del poeta y de las canciones es la que Michel de Certeau, en su libro *La invención de lo cotidiano*, opone a la ciudad funcional, la ciudad planificada y rigurosamente dibujada tal como puede observarse desde arriba, como Nueva York desde la cima del World Trade Center. Una vez abajo, cada persona puede retomar su libertad e inventarse un itinerario a merced de las calles y de los cruces: a propósito de eso Michel de Certeau habla de *retóricas peatonales*, sugiriendo así que los constreñimientos sintácticos (los que nos revela el plano de la ciudad vista desde lo alto de un rascacielos) no son contradictorios con la libertad de la escritura, con el estilo definido como manejo personal y singular de la lengua.

De tal modo, no es extraño que el paseo por la ciudad sea uno de los grandes temas de la literatura europea. No hago aquí alusión a la importancia de la ciudad en la literatura novelesca de Balzac a Proust y Joyce, sino también a los diarios íntimos o a los relatos que toman explícitamente la ciudad, el paseo por la ciudad, como objeto específico. Así, Stendhal ha escrito sus *Paseos por Roma*, pero se ha mostrado igualmente sensible al poderoso encanto de una ciudad como Londres, al escribir en su diario, el 9 de agosto de 1817, dos frases que nos trae Georges Perec (1989), escritor más cercano a nosotros, lector de Stendhal y él mismo paseante modelo: “De un país tan solo hay que coger lo que nos causa placer. Lo que más nos

ha causado placer en Londres es callejear”. Perec precisa la naturaleza y la razón de ese placer insistiendo en el carácter a la vez enmarañado e íntimo de la gran metrópoli. Lo cito ampliamente:

Aun si Londres no es ya desde hace tiempo la metrópoli más grande del mundo, sigue siendo el símbolo de lo que es una ciudad: algo tentacular y perpetuamente inacabado, una mezcla de orden y de anarquía, un gigantesco microcosmos donde se ha ido aglomerando todo lo que los hombres han producido en el curso de los siglos. Un mero hecho del lenguaje da cuenta de esta exacerbación ciudadana: ahí donde los franceses apenas tienen más de siete palabras para designar lo que de manera genérica se llama una calle (*rue, avenue, boulevard, place, cours, impasse, venelle*), los ingleses tiene al menos veinte (*street, avenue, place, road, crescent, row, lane, mews, gardens, terrace, yard, square, circus, grow, greens, homes, gate, ground, way, drive, walk, etc.*); lo que da más de un problema al que busca una dirección ya que, por ejemplo, Cambridge Circus, Cambridge House, Cambridge Place, Cambridge Road, Cambridge Square, Cambridge Street, Cambridge Terrace no están en modo alguno en el mismo barrio... (Perec 1989, 74).

Esta ciudad de todas y cada una de las personas, esta ciudad de la modernidad, donde la actualidad se define como la combinación del pasado y del presente, es la ciudad tal como nos gusta imaginarla todavía y como la evocan las canciones más populares. Granada, Nueva York, París han sido objeto de refranes (y sería interesante, como paréntesis, hacer la lista de las grandes ciudades que nunca fueron cantadas e interrogarse sobre las razones de tal ausencia). Noto que París objeto de innumerables canciones antes de la Segunda Guerra Mundial y poco después de la guerra, apenas si se le canta desde hace algunos años, de modo que una canción como la de Charles Trenet (“Revoir Paris”) hoy parece marcada por una doble nostalgia, la que versa sobre la ciudad y la que va unida al tema del regreso, pero también la relacionada con la propia canción, como si sintiéramos que ya no sería posible escribirla y que pertenece definitivamente al mismo pasado del París que evoca. El París de las canciones era un París personificado (“París, reina del mundo, París es una rubia” cantaba Mistinguette) por sus monumentos (“París es la torre Eiffel, con su punta que sube al cielo”, se cantaba después de la guerra), evocado a partir de sus diferentes barrios

(Saint-Germain des Prés, Pigalle, Montmartre, les Grands Boulevards...); el mismo Sartre ha escrito el texto de una canción sobre una calle de París (la rue des Blancs Manteaux ) que conoció un gran éxito popular.

El último aspecto (la ciudad pueblo) expresa la idea de estar en casa, de la intimidad en el centro de la ciudad. La identificación ante un barrio, ante un pueblo, pero en el interior de la ciudad, aparece como la quintaesencia de la pertenencia urbana. Decirse y querer ser habitante del distrito XV de París, o de Montmartre, es proclamarse parisino, más parisino que cualquier parisino. La reivindicación microlocal expresa la pertenencia al gran lugar, el lugar de la ciudad moderna con la fuerza de sus contrastes y que su pluralidad misma diferencia como única e incomparable. Nueva York tiene su pueblo (*village*) pero también Houston, sin duda más artificial. En una ciudad como Tokio las microidentificaciones son tanto más posibles ya que la ciudad se ha construido a partir de un tejido pueblerino. Estas microidentificaciones son todo lo contrario de las que hoy son objeto las “barriadas” de las zonas periurbanas, los jóvenes que definen su pertenencia en simultánea oposición a otras “barriadas” y a la ciudad, a la capital de la que se sienten excluidos.

Si cada vez es más difícil pensar la ciudad, es en razón de cierto número de factores convergentes, pero distintos, que de buena gana asociaré al tema de la sobremodernidad. Para resumirlos someramente en una sola palabra evocaremos de modo alternativo, junto con algunos autores que han reflexionado ocasional o sistemáticamente sobre la ciudad, los riesgos de la uniformidad, de la extensión o de la implosión.

En primer lugar, la uniformidad. Somos todos sensibles al parecido que presentan en diversas partes del mundo los espacios del consumo, de la comunicación o de la circulación. El escritor Peter Handke evocó, en un artículo del periódico *Liberation* del mes de agosto de 1991, a propósito de la Yugoslavia amenazada de rompimiento, las “criaturas de irrealidad” que, esencialmente, por el hecho de sus actividades turísticas, ceñían progresivamente este país antes de la crisis política:

las nuevas fronteras en Yugoslavia: las veo, en cada país actual tomado por separado, crecer, no en dirección del exterior sino del interior, hundiéndose en el corazón respectivo de cada uno de los estados, bandas o cinturones

de irrealidad, y ganar el centro donde, como en Montecarlo o en Andorra, no habrá ya país alguno, ni esloveno ni croata. Sí, temo no poder saborear un día el gusto del terruño, en “República de Eslovenia”, como en Andorra donde las arterias comerciales que han escudriñado todos los rincones en la roca de los Pirineos han recortado hasta el último trozo de espacio, encerrándolos cada vez más en sus kilómetros hormigonados de bancos y de galerías comerciales, prolongación por decirlo de algún modo de Manhattan en la montaña.

Hoy en día, en los lugares más despersonalizados (un aeropuerto, un supermercado, una autopista, un gran hotel de una cadena internacional), el viajero venido de lejos a un país que no conoce puede sentirse menos extraño. No está en su tierra, pero no está tampoco en la de otros. La irrealidad de la que habla Handke se opone a la realidad del terruño, a la particularidad del lugar, y está claro que los “cinturones de irrealidad” (lo que llamo los no-lugares) están masivamente presentes en el ambiente urbano. Es interesante, sin embargo, constatar que alrededor de los pueblos, en las zonas rurales, se crean zonas artesanales, industriales y comerciales, aparecen grandes superficies comerciales y aparcamientos que no tienen solo vocación estrictamente local, sino más bien regional y que marcan el paisaje con el sello de una increíble monotonía, descalificándoles en el estricto sentido del término, ya que no es posible calificarles como urbano ni como rural.

Pero es más allá donde el conjunto del tejido urbano se recompone y modifica el paisaje hasta el punto de quitar la idea de frontera a la noción de ciudad, esa idea que asociamos al espacio urbano, casi necesariamente, desde el gesto de Rómulo trazando el surco circular en cuyo interior debía edificarse Roma. El demógrafo Hervé Le Bras (1993) llama la atención sobre la concentración poblacional en el caso de Francia. Si en los últimos 30 años la población total de Francia aumentó el 20 %, este crecimiento ha sobrepasado el 100 % en más de 100 municipios. Si hay despoblación en ciertas zonas rurales, hay concentración de población en otras zonas ya muy pobladas.

En la escala europea, esta concentración de población aparece de forma fascinante con el fenómeno de “la banana azul”, nombre que los geógrafos

han dado a la nebulosa urbanizada que se extiende en arco desde Manchester hasta la llanura del Po y que en la noche se ve desde los satélites o se puede fotografiar bajo esta forma y con este color a causa de su luminosidad. Este fenómeno no corresponde a una superconcentración de la población en las ciudades, sino a una extensión del tejido urbano, pues si las ciudades atraen a más población, se extienden a un ritmo incluso más rápido. Le Bras considera esta extensión como la tercera época de poblamiento humano, la de la irresistible conquista del territorio por las ciudades, después de la extensión de los cazadores-recolectores en el paleolítico y la extensión de la agricultura en los milenios siguientes. Pero a esta extensión urbana corresponde evidentemente otra definición de lo urbano. Le Bras (1993) habla de líneas de poblamiento, de “filamentos” urbanos, para caracterizar los nuevos pasillos de población que siguen el trazado de los grandes ríos o el contorno de las costas.

Asistimos a una descomposición de la ciudad moderna, a una implosión unida paradójicamente a su extensión. Los conjuntos que la sustituyen despiertan varias inquietudes. “Lo urbano generalizado”, por tomar una expresión de Jean-Paul Dollé (1990), suscita sus propias formas de fealdad, despoetiza la ciudad desde el interior y desprecia a las periferias. Esta generalización de lo urbano es, en primer lugar, el resultado de una violencia tecnocrática, de una obsesión de la circulación, de la puesta en comunicación, como si los espacios urbanos y periurbanos estuvieran hoy únicamente hechos para favorecer los desplazamientos o, inversamente, para ser vistos a partir de las vías de circulación. Cito a Dollé:

¿Qué esperar de aquellos que, en Marsella, idearon construir esta autopista, una de esas famosas ‘penetrantes’ tan justamente llamadas, que penetra reventando todo un barrio de la ciudad y hace circular los coches al nivel de los ojos y los oídos de los habitantes de los pisos altos, sin ofrecer a quienes viven en los pisos bajos otro horizonte, que el tablero de esas carreteras suspendidas y el culo de los coches? Nada más que el desprecio total de los seres humanos, la voluntad plenamente deliberada de tratarles como cosas, de agredir sus sentidos y atacar su integridad corporal y psíquica (1990, 89).

También se trata de violencia cuando se organiza la circulación del flujo humano entre una ciudad *stricto-sensu* (una especie de extensión del *downtown* y de lo que se llamaba, y se llama aun hoy en Francia, el centro ciudad *centre-ville*) y las periferias más o menos alejadas (en función de la extensión urbana que acabamos de mencionar). El problema radica en esta asignación de residencia, independientemente de las críticas estéticas y morales que pueden ser dirigidas a la brutalidad de los trazados de autopistas y ferrovías y a la arquitectura de las grandes moles que substituyen al universo de chalés en el extrarradio.

La distancia entre los lugares de trabajo y los lugares de vida (como en la región parisina con la aparición del RER, metro hipermoderno encargado de alejar, caída la tarde, a los que pueden trabajar, pero no vivir en la ciudad), el paro (que condena al vagabundeo en esos espacios cerrados), la tendencia al reagrupamiento étnico en los suburbios (donde la vida social se organiza difícilmente) acarrear nuevos modos de identificación que quitan a la ciudad como tal su poder de captación poética, de seducción y de identificación. En el mejor de los casos, la ciudad se convierte en espectáculo que los arrabaleros vienen a ver el domingo, espectáculo doblemente significativo ya que es el resultado de un desplazamiento (a veces ininterrumpido, pues los visitantes no paran) que obliga a coger el sistema de autopistas que abraza y penetra la ciudad, y que expresa a la vez la proximidad geográfica y el alejamiento sociológico de quienes habitan una demarcación (por ejemplo, la región parisina) y no ya la ciudad que sigue siendo el centro.

Otro aspecto del mismo fenómeno: el apego de los más jóvenes a la “barriada” donde crecieron y que simultáneamente es su lugar de vida, de su escolaridad y eventualmente de las hazañas y leyendas ligadas a la pequeña delincuencia. David Lepoutre, un joven colega que prepara una tesis sobre la cultura de los jóvenes en la Cité des Quatre Mille, en la Courneuve (suburbio de París), indica que para las bandas de muchachos muy jóvenes quienes reivindican, si es preciso violentamente su pertenencia a una “barriada”, esta es mucho más un lugar que un no-lugar. Rebautizan las calles (inspirándose en el nombre de los edificios que la bordean), las recorren en todos los sentidos, el lugar de manera casi iniciática a los que acogen en su banda mediante una vuelta al “sector” (si es preciso en una motocicleta

robada), hablan una lengua modificada (el verlan)<sup>2</sup> que les distingue de los que no se juntan con ellos y más generalmente del mundo del interior de los edificios, el mundo de los adultos, de sus padres, su mundo aún futuro y pronto próximo.

El gran problema para esos jóvenes es conseguir abandonar el mundo de la calle para alcanzar (hacia los 18 años) el mundo del trabajo y de los adultos. Desde el punto de vista que nos interesa aquí, eso quiere decir dejar una cultura local para enfrentarse con las normas de una sociedad sentenciada por ellos —en parte— como el exterior. Ahora bien, las imágenes que les propone la televisión o su entorno inmediato no están hechas para facilitar su integración a esta sociedad. Por un lado, ante los episodios violentos que testimonian en intervalos regulares el “malestar de los suburbios”, la reputación legendaria de tal o cual “barriada” se encuentra reforzada, y uno de los efectos perversos de la información puede ser crear una emulación entre grupos para aparecer en los telediarios regionales o nacionales. La ideología de la comunicación y el prestigio de la imagen juegan, desde este punto de vista, un papel esencial. Por otro lado, la “barriada” se abre menos sobre la gran ciudad próxima que sobre los espacios de consumición, los hipermercados de toda clase que a menudo se transfieren hoy día hacia las periferias de las ciudades y donde se afirma con ostentación el prestigio de los bienes de orígenes diversos, en particular del dominio de la comunicación y del audiovisual (radio, TV., videocámaras, etc.). Entre la leyenda muy estrechamente localizada de la “barriada” y el prestigio de un consumo y una comunicación sin fronteras, el sitio de la ciudad, y más ampliamente del lugar social, es cada vez más difícil de percibir.

El francés Paul Virilio expresa otra inquietud. Es sensible a la creciente influencia en el mundo, de las grandes metrópolis que tienden a funcionar como las ciudades-Estado del pasado y a las cuales los nuevos medios de comunicación (que nos eximen de las dificultades del espacio y del tiempo) otorgan poderes desmultiplicados. El fenómeno en cuestión, desde este

---

2 El vocablo “verlan” proviene de la inversión de “*l'envers*”: al revés (*à l'envers: verlan! lan ver! l'envers*); este argot se basa en la inversión de los fonemas de algunas palabras, en particular las polisílabas, por ejemplo, “*tomber*” se convierte en “*béton*”. En ocasiones ocurre que en vez de invertir se elimina alguna vocal o una sílaba, como en “*problème*” que se convierte en “*blème*”. El verlan está arraigado en los suburbios de París, hasta el punto de que muchas palabras de este argot se han introducido en el lenguaje familiar (N. del T.).

punto de vista, es el del desarrollo de las telecomunicaciones, que permiten eximirse del constreñimiento del tiempo y del espacio, creando las condiciones prácticas de la simultaneidad y de la ubicuidad. La constitución en el mundo de polos tecnológicos fuertes (de los que las fotos de los satélites comienzan a señalar la manifestación física), interconectados y, por ese hecho, hiperpotentes en las condiciones de la economía moderna, relativiza la noción de frontera y pone en peligro la existencia del Estado y de las garantías democráticas (es ese al menos el temor que formula Virilio).

Así vemos perfilarse, en los dos extremos de la reflexión sobre la ciudad (la que se refiere a la vagancia circular de los adolescentes en su “barriada”, y la que se interroga sobre el porvenir de las grandes configuraciones urbanas para las cuales existen ya palabras nuevas como “európolis”), una interrogación propiamente política que puede ella misma reformular cuestiones éticas y filosóficas: “¿cuál es el derecho de un individuo para volverse ciudadano?” o “¿cuáles son las finalidades y los límites del desarrollo económico? Tales preguntas tienen, al menos, la ventaja de mostrar que las interrogaciones sobre la ciudad no encuentran su respuesta en las simples consideraciones técnicas. Ni los arquitectos ni los urbanistas podrán solos resolver los problemas de los que la ciudad es el lugar privilegiado de aparición, pero de los cuales no es únicamente la causa.

Propondré dos observaciones como conclusión, una más metodológica, otra más general.

Primera observación: En el nuevo universo urbano o periurbano, el antropólogo debe, a la vez, utilizar lo mejor de su método y renovarlo. No puede trabajar más que con grupos pequeños, con interlocutores singulares. Pero lejos de probar que sus interlocutores son la expresión indiferenciada de una cultura plural, está obligado a tener en cuenta, hoy en día, el hecho de que cada uno de ellos está en el cruce de diversos mundos o de diversas vidas (vida local, vida familiar, vida profesional, etc.). Las “situaciones de diálogo”, lo que el antropólogo Gerard Althabe llama los “espacios de comunicación”, son de geometría variable y cada interlocutor construye su identidad con respecto a los demás, y preservando su autonomía y la de los otros. Los universos mentales singulares no se dejan aprehender sobre el terreno sino muy parcialmente, solo en una situación de diálogo más íntimo con cada uno de sus interlocutores, Gerard Althabe

puede concienciarse más claramente del tipo de coherencia que cada uno impone a su vida, reconstituyendo así al nivel de la conciencia moderna o posmoderna un equivalente de lo que Mauss llama “hecho social total”.

Segunda observación: la identificación con la ciudad de hoy no es ni imposible ni impensable. Pero es abstracta. Se efectúa menos por referencia a la historia o en oposición a una diferencia absoluta (tal como la que podría simbolizar el campo), que por manipulación de una referencia algo abstracta de la que los clubes deportivos nos suministran el mejor ejemplo. El AC Milan, el FC Barcelona o el Paris Saint-Germain están compuestos de jugadores que no son mayoritariamente originarios de la región y que, algunos de ellos, incluso son extranjeros. Eso no impide que las adhesiones más fuertes a la ciudad, en el sentido más amplio (ya que los hinchas pertenecen a la región y no solamente a la ciudad *stricto sensu*) sean de tipo deportivo, y los simbolismos más elementales (la identificación por uno o dos colores) encuentran ahí una vitalidad y una eficacia nueva.

Individualismo, por una parte, abstracción colectiva, por otra: la ciudad sigue siendo el lugar donde la relación simbólica (la que permite pensar el uno y el otro como complementarios) está puesta a prueba. Esto nos confirma que, a través de los problemas llamados urbanos, se plantea la cuestión política y antropológica de la sobremodernidad. Si es difícil crear lugares, es por que es aún más difícil definir los vínculos.

## Referencias

- André, Mary. 2012. “La possession par l’écriture”. *L’Homme* 202: 193-204.  
<https://doi.org/10.4000/lhomme.23069>
- Augé, Marc. 1975. *Théorie des pouvoirs et idéologie*. París: Hermann.
- 2006. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- 2007. *Por una antropología de la movilidad*. Barcelona: Gedisa.
- 2008. *Génie du paganisme*. París: Gallimard.
- 2014a. *El antropólogo y el mundo global*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- 2014b. *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*. Barcelona: Paidós.
- 2019. *Ressuscité!* París: Editions Odile Jacob.
- Corradini, Luisa. 2014. “Marc Augé: Toda moda intelectual es peligrosa”. *La Nación*, 14 de marzo. <https://bit.ly/2T7NHUZ>
- s.f. “Marc Augé: La educación como antídoto”. *Función Lenguaje*.  
<https://bit.ly/3auPHx7>
- Dollé, Jean-Paul. 1990. *Lumières de la ville*. París: Banlieues.
- Dozon, Jean-Pierre y Marc Augé. 1995. *La cause des prophètes: politique et religion en Afrique contemporaine, suivi de La leçon des prophètes par Marc Augé*. París: Seuil.
- Freud, Sigmund. 1986. *Obras completas*, vol. VIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fukuyama, Francis. 1992. *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.

- Héritier, Françoise. 2008. "L'anthropologue et le contemporain: autour de Marc Augé". *L'Homme*, 185-186: 46.  
<https://doi.org/10.4000/lhomme.24097>
- Lapierre, Nicole. 1989. "La force du present". *Communications*, 49 (*La mémoire et l'oubli*): 43-55. <https://doi.org/10.3406/comm.1989.1736>
- Le Bras, Hervé. 1993. *De la planète au village*. Paris: Datar-Éditions d'Aube.
- Ledent, David. 2013. "La Vie en double. Ethnologie, voyage, écriture ('Manuels Payot') by Marc Augé". *L'Homme*, 205 (enero-marzo): 153-155. <https://www.jstor.org/stable/24698690?seq=1>
- Navarre, Maud. 2015. "Je suis hors d'âge. Entretien avec Marc Augé". *Sciences Humaines*, 269 (abril): 19.
- Perec, Georges. 1989. *L'Infra-ordinaire*. Paris: Seuil.
- Proust, Marcel. 1927. *Le Temps retrouvé*, T. IV. Paris: Gallimard.
- Roudinesco, Élisabeth. 2008. "Un hymne à la Liberté, Casablanca". *L'Homme* 1 (185-186): 83-87. <https://doi.org/10.4000/lhomme.24114>
- Stendhal, Henri Beyle. 2015. *Paseos por Roma*. Madrid: Alianza Editorial.
- Vidal, Daniel. 2009. "Marc Augé, Génie du paganisme". *Archives de sciences sociales des religions*, 148: 75-342.  
<https://journals.openedition.org/assr/21094>
- Virilio, Paul. 1993. *L'Espace critique*. Paris: Christian Bourgois.
- 1999. *La bomba informática*. Madrid: Cátedra.
- Zafra, Juan. 2019. "Marc Augé: Existe una ilusión de conocimiento que es aún peor que el hecho de no saber". *The Conversation*, 3 de mayo.  
<https://bit.ly/2TaN9hj>

## Principales obras de Marc Augé traducidas al español

- (2019) *Las pequeñas alegrías. Antropología del instante*. Barcelona: Ático de los libros.
- (2019) *La humanidad planetaria*. Barcelona: Gedisa.
- (2018) *El porvenir de los terrícolas. El fin de la prehistoria de la humanidad como sociedad planetaria*. Barcelona: Gedisa.
- (2017) *Elogio del bistró*. Madrid: Gallo Nero Ediciones.
- (2017) *La guerra de los sueños. Ejercicios de etno-ficción*. Barcelona: Gedisa.
- (2016) *El tiempo sin edad. Etnología de sí mismo*. Madrid: Adriana Hidalgo Editora.
- (2016) *¿Qué pasó con la confianza en el futuro?* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (2014) *El antropólogo y el mundo global*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (2014) *La vida en doble. Etnología, viaje, escritura*. Buenos Aires: Editorial PAIDÓS.
- (2014) *Haciendas y Castillos*. Buenos Aires: Dedalus Editores.
- (2012) *Futuro*. Madrid: Adriana Hidalgo Editora.
- (2012) *La comunidad Ilusoria*. Barcelona: Gedisa.
- (2010) *El metro revisitado*. Barcelona: PAIDÓS Básica.
- (2009) *Elogio de la bicicleta*. Barcelona: Gedisa.
- (2008) *Casablanca*. Barcelona: Gedisa.
- (2007) *El oficio de antropólogo*. Barcelona: Gedisa.
- (2007) *Por una antropología de la movilidad*. Barcelona: Gedisa. Visión 3X.
- (2005) *Qué es la antropología*. Barcelona: PAIDÓS Básica.

- (2004) *¿Por qué vivimos? Por una antropología de los fines*. Barcelona: Gedisa.
- (2003) *El tiempo en ruinas. Sentido y libertad*. Barcelona: Gedisa.
- (2002) *El objeto en psicoanálisis. El fetiche, el cuerpo, el niño, la ciencia*. Barcelona: Gedisa.
- (2002) *Diario de guerra: El mundo después del 11 de septiembre*. Barcelona: Gedisa.
- (2001) *Ficciones de fin de siglo*. Barcelona: Gedisa.
- (2000) *Los nuevos miedos*. Buenos Aires: Editorial PAIDÓS.
- (1998) *El viaje imposible: El turismo y sus imágenes*. Barcelona: Gedisa.
- (1998) *El viajero subterráneo: un etnólogo en el metro*. Barcelona: Gedisa.
- (1998) *La guerra de los sueños: Ejercicios de etno-Ficción*. Barcelona: Gedisa.
- (1998) *Las formas del olvido*. Barcelona: Gedisa.
- (1997) *Dios como objeto. Símbolos, cuerpos, materias, palabras*. Barcelona: Gedisa.
- (1996) *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*. Barcelona: PAIDÓS Básica.
- (1995) *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- (1993) *El genio del paganismo*. Barcelona: Muchnik editores.
- (1993) *Los no lugares: espacios del anonimato. Una antropología de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.
- (1987) *Travesía por los jardines de Luxemburgo*. Barcelona: Gedisa.

## Sobre el autor

Marc Augé (Poitiers, Francia 1935). Profesor de antropología y etnología de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales de París, de la cual fue su director entre 1985 y 1995. Prolífico investigador y autor de una extensa obra, entre la que destacan publicaciones como: *Las pequeñas alegrías. Antropología del instante* (2019); *La humanidad planetaria* (2019); *El porvenir de los terrícolas. El fin de la prehistoria de la humanidad como sociedad planetaria* (2018); *Elogio del bistrot* (2017); *El tiempo sin edad. Etnología de sí mismo* (2016); *¿Qué pasó con la confianza en el futuro?* (2016); *El antropólogo y el mundo global* (2014).

## Compiladores

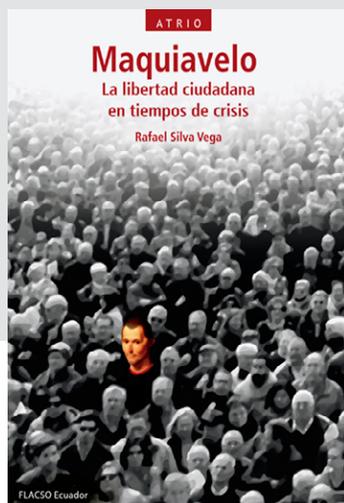
Pedro Antón Cantero Martín (Fuentecén, Burgos, España 1941). Doctor en Antropología por la Universidad Pablo de Olavide, Sevilla. Investigador GISAP, Sevilla. Sus líneas de investigación están en el campo de la educación del sentimiento; cultura de la mesa, enogastronomía; naturaleza-agricultura-paisaje-medioambiente; problemáticas territoriales, patrimonio, tradición y cambio; antropología del mundo contemporáneo. Entre sus publicaciones recientes destacan: *En clave de mí. Músicas de mi vida (en prensa)*; *Floreana, islamundo en Galápagos (2015)*; *Ecuatorianos. Retratos (2014)*; *Salinas de Guaranda. Horizonte de economía solidaria (2012)*; *Sara Llakta. El libro del maíz (2012)*; *Habitar Galápagos (2010)*.

Israel Idrovo Landy (Cuenca, Ecuador 1983). Doctorando en Antropología Social por la Universidad de Barcelona. Profesor de la Universidad de Cuenca. Director de la Maestría en Antropología de lo Contemporáneo. Cofundador del Centro de Etnografía Interdisciplinaria Kaleidos en la Universidad de Cuenca. Sus temas de estudio e interés están dentro de la antropología urbana, la antropología de los sentidos y la antropología de las discapacidades.



Foto: Centro de Arte Contemporáneo, Quito, 2014

## Explora, en acceso abierto, otros títulos relacionados



Más libros de Editorial FLACSO Ecuador, aquí





Decía Borges que clásico no es el libro que “posee tales o cuales méritos”, sino aquella obra a la que cada generación otorga un significado especial. En este tiempo de incertidumbre los textos recogidos en este libro son clásicos en ese sentido, por sus potentes mensajes.

*Notas al margen* es el fruto de charlas y conferencias magistrales que ofreció Marc Augé en varias universidades iberoamericanas, entre ellas la Universidad de Cuenca y FLACSO Ecuador. Nos llegan gracias a Pedro A. Cantero e Israel Idrovo Landy, del Centro de Etnografía Interdisciplinaria KALEIDOS, quienes las compilaron y tradujeron motivados por divulgar, desde el Ecuador, la fecunda obra de Augé.

Las reflexiones abarcan disímiles temas: los derechos, la historia, la memoria, la sobremodernidad, el espacio, la naturaleza... Así, Augé nos conduce a ese retiro interno donde dialogamos con nuestra mismidad, observamos que la vida está hecha de esencias y hojarascas, que en nuestro interior anidan las repuestas necesarias para trazar el camino hacia afuera.

Esta obra sobre lo humano en el mundo global será uno de esos libros que, como vaticinaba Borges, las generaciones leerán con “previo fervor y misteriosa lealtad”.