

Una mirada hacia el futuro

Nacho Duque García

Marc Augé,
¿Por qué vivimos?
Por una antropología de los fines,
Barcelona, Gedisa, 2004.

A mis compañeros de Modena, gratitud

Corría la primera mitad de los años setenta del siglo pasado, 1974 para ser más exactos, cuando Ernesto Sabato publicó la última de sus tres novelas, su título, *Abaddón el exterminador*, dejaba claro al curioso lector que observaba la solapa del libro que adentrarse en esas páginas era sinónimo de encaminarse en un territorio hostil y sombrío, un mundo en el que el día se confundía con la noche del mismo modo que se difuminaba la frontera imaginaria, en el tiempo y en el espacio, entre el París de la vanguardia y la Argentina de la dictadura militar. No es fácil de olvidar el texto, ya sólo por el mero hecho de que podemos considerarlo como uno de esos raros instantes en los que no todo parece estar perdido en la literatura contemporánea, pero también porque cada línea parece construida por el dolor, por un mal que es necesario extirpar de cada palabra, de cada párrafo, de todo el libro y, en general, de toda la historia del siglo XX. En cierto pasaje de la obra de Sabato encontramos la referencia, ficticia o no poco importa, a cierta carta destinada al secretario general de las Naciones Unidas recogida, se nos dice, por el *New York Times*, el fragmento dice así: «Estimado Señor: Le escribo para comunicarle que he decidido renunciar como miembro de la raza humana. Por consiguiente, pueden ustedes prescindir de mí en los tratados o debates que esa Sociedad realice en el futuro. Saludo a usted con atención. Cornelius W. Lippmann»¹. No es necesario enumerar todas las guerras, episodios de violencia, muerte y destrucción que asolaban el mundo por aquellos tiempos, repasarlos en nuestra mente puede hacernos comprender los motivos que llevan al remitente de dicha carta a esa sensación de hartazgo y, finalmente, de negación de su propia condición humana. El mundo actual, éste que nos ha tocado vivir, lejos de mejorar la situación, no ha hecho más que empeorarla. Desde el punto de vista de las relaciones internacionales hemos alcanzado un estado que cada vez se próxima más al cinematografiado *far west*, un planeta dividido en buenos y malos, en *indios* y *vaqueros*, con territorios frontera donde unos y otros podemos llevar a cabo la guerra para, como en aquel lejano oeste, asegurar un área determinada y poder así explotar sus fuentes de riqueza. También hoy es comprensible la desilusión y el hastío existencial que recogía Sabato pero, sin embargo, parece casi imposible huir en nuestros días de la lógica global en la que estamos insertos. Salir a un afuera resulta un sueño quimérico, casi infundado e ingenuo. Nada parece escapar de la red mundial tejida por el capital. Entonces, si no hay una posibilidad de renuncia, si no hay una vía de fuga que nos conceda simplemente el instante de imaginar otro mundo posible, qué nos queda, qué sentido tiene nuestra existencia si está codificada en unos parámetros que ni nosotros mismos podemos controlar. En definitiva, ¿por qué vivimos?

El interrogante que plantea Augé en su obra resulta hoy más provocador que nunca, sobre todo si tenemos en cuenta que, como argumentan algunos, nuestra sociedad ha adquirido cotas de progreso absolutamente insospechadas décadas atrás –en

el ámbito de la medicina, por citar un caso–; añadamos a eso que, además, tecnológicamente nos movemos en esferas más propias de la ciencia ficción que de esta vida que llaman *real* y que, por otra parte, la calidad de vida se ha elevado de tal modo que aquellas costumbres que parecían restringidas hace unos años a los sectores sociales más pudientes –desde la posibilidad de tener un coche propio al disfrute de unas vacaciones lejos del lugar de trabajo o a la rutinaria llamada con un teléfono móvil de última generación– hoy se extienden y alcanzan a amplio porcentaje de nuestra población. Sólo los atentados terroristas de Nueva York, Madrid y Londres han mitigado un tanto el optimismo de la sociedad occidental, pero no por ello han mermado la lógica discursiva e ideológica del sistema capitalista. Y pese a todo ello Augé se sigue preguntando por el sentido de nuestras vidas.

El discurso del fin

La ideología del sistema capitalista, tal y como es entendida por Augé, pasaría por asumir tres conceptos fundamentales: «la ideología de la evidencia, del presente y del consumo»². Se hace patente así la clausura de la moderna idea de progreso humano. Es la ideología dominante la que nos invita a pensar que ya no se puede aspirar a una cima más elevada que la que habría alcanzado el mundo occidental, esto es, la de las democracias liberales y la del sistema capitalista como base estructural de las mismas. Bajo esta ideología yacen todas las demás, muertas, enfermas, paralizadas o silenciadas, subyugadas al fin por la idea de que el tiempo se ha detenido, la historia ha llegado a su meta y el sujeto humano ha alcanzado un estadio *perfecto* de no retorno. Es ineludible la referencia a Francis Fukuyama quien, con su actualización contemporánea de algunos postulados hegelianos, anunció el *Fin de la Historia*, una historia diluida ya en la democracia liberal que encarnaba, y sigue encarnando, el poder hegemónico norteamericano³. La sensación podría ser la misma que la que puede generar en cualquiera de nosotros el entrar en uno de esos grandes centros comerciales en los que predomina la luz artificial hasta tal punto de que quedamos desorientados en el tiempo, sin saber si han transcurrido dos o cinco horas desde que llegamos, sin poder discernir si es de día o de noche. El fin de la historia, o, al menos la ideología que sustenta, nos recluye en una inmovilidad temporal similar, un día cualquiera en el que no recuerdas la noche anterior y no esperas la noche siguiente, sólo aparente claridad, evidencia, luz, focos y anuncios luminosos que invitan al consumo sin límite sin preocuparnos por el ayer o por el mañana. Todo queda al alcance de la mano, todo es fácil porque, entre otras cosas, es impersonal y anodino.

El ejemplo ilustra uno de los términos que ha tenido más relevancia en las últimas obras de Augé, el de *no lugar*. «Por “no lugar”», dice Augé, «designamos dos realidades complementarias pero distintas: los espacios constituidos con relación a ciertos fines –transporte, comercio, ocio–, y la relación que los individuos mantienen con esos espacios», y añade, «Si las dos relaciones se superponen bastante ampliamente, en todo caso, oficialmente –los individuos viajan, compran, descansan–, no se confunden, pues los no lugares mediatizan todo un conjunto de relaciones consigo mismo y con los otros que no apuntan sino indirectamente a sus fines: como los lugares antropológicos crean lo social orgánico, los no lugares crean la contractualidad solitaria»⁴. La proliferación de estos espacios, –no– lugares como tales o espacios relacionales –impersonales–, es cada vez más evidente y alcanza los puntos más remotos del planeta. Se trata de espacios donde ha desaparecido el debate público,

donde la relación intersubjetiva y el encuentro con *el Otro* no son más que meras ficciones. El no lugar es el espacio propio del *espectáculo* o, como decía Debord, «allí donde el mundo real se transforma en meras imágenes, las meras imágenes se convierten en seres reales y en eficientes motivaciones de un comportamiento hipnótico»⁵. Y ya no es sólo el espectáculo de la imagen contemporánea, se trata igualmente de generalizar hasta dar con una clave interpretativa que permite entender que el mundo global es *espectacular*: las guerras se retransmiten en horarios de máxima audiencia y los atentados terroristas son seguidos casi contemporáneamente por millones de atónitos telespectadores. En el caso más extremo la sociedad ya no quedaría conformada por un colectivo de individuos sino por eso que llaman *share*, el porcentaje de personas que coinciden en un momento dado en un mismo canal de televisión.

El espectáculo ha mermado los centros de opinión pública, de interrelación entre el individuo y el lugar y de mediación entre las personas que ahí se pueden encontrar. Es, como señala Augé, el «desplazamiento del ágora hacia la pantalla»⁶. Debemos entender aquí que la pantalla no sólo ocupa una pequeña parte de nuestras casas sino que, en un sentido que ya poco tiene de metafórico, se expande por cada rincón de los espacios que componen el mundo de nuestra vida cotidiana. Un ejemplo que puede mostrarnos bien esta cuestión lo encontramos en la arquitectura llamada postmoderna, edificios como el Beaubourg de París o el Hotel Bonaventura de Los Ángeles son, más que construcciones que se insertan en el interno lógico de la propia ciudad, «espacios totales» que ejemplifican y configuran a su vez «nuevas prácticas colectivas» que, ya sí, podemos vincular con el mundo postmoderno⁷. Son algo así como *afueras* dentro del viejo entramado urbano, alegorías de una nueva concepción ideológica que con el paso de los años ha terminado por acapararlo todo, de modo que estos «espacios totales», símbolos de lo global, han pasado a ser centros representativos del propio sistema y, en un perverso movimiento, han condenado a la antigua ciudad que los rodea a un lugar marginal dentro de los modos de representación actuales. Jean Baudrillard lo explicaba hace años con estas palabras: «Es nuestra arquitectura actual: grandes pantallas en las que se reflejan átomos, partículas, moléculas en movimiento. No una escena pública o un verdadero espacio público, sino gigantescos espejos de circulación, ventilación y conexiones efímeras»⁸. Es más o menos evidente que, de un modo sutil, esta reflexión alude también al tipo de sociedad que ha sido testigo de la proliferación de esta arquitectura. Una sociedad que, tal y como la ha descrito Baudrillard al referirse al caso de los Estados Unidos, ha alcanzado ya su propia utopía, de modo que los proyectos políticos y la noción de historia habrían perdido en nuestros días toda vigencia. Ni pasado ni futuro, quedamos encerrados en un presente perpetuo en el que aquellas coordenadas temporales se entremezclan y se cruzan, pierden todo su valor político y entran a formar parte del sistema capitalista y del plan global. Esta «sociedad final», desposeída así de todo tipo de fines, es la de la globalización, y es también, en muchos sentidos, una sociedad cimentada en el más puro simulacro⁹.

Estas «cuestiones finalistas» que hemos esbozado brevemente dejan entrever que la pregunta formulada por Augé en el título de su obra no es ni inocente ni mucho menos obsoleta. Todo lo contrario, cada página del libro va trazando una punzante crítica de este mapa que nosotros padecemos y construimos al mismo tiempo. Hoy todo es posible, o «ciberposible»: podemos comunicarnos con cualquier parte del mundo en cuestión de milésimas de segundo gracias a la red de internet; superamos de este modo fronteras nacionales e, incluso, gracias a los programas de traducción, las fronteras lingüísticas. Hay más, circula desde hace unos meses un programa informático que nos

ubica como espectadores en el espacio exterior dejándonos de frente a nuestro planeta azul; mediante un potente zoom podemos acercarnos progresivamente a cualquier rincón del globo y observarlo gracias a fotografías tomadas por un satélite meses atrás, de modo que *visitar* la Puerta del Sol de Madrid, el Puente de Brooklyn de Nueva York o la Plaza de Tiananmen de Beijing cuesta el mismo tiempo y dinero con independencia de nuestro lugar de partida. Se constituye así una suerte de simulacro de visita guiada gracias a la red de internet, capaz de darte más información del lugar que cien posibles guías que trabajaran sólo para ti. En definitiva, estamos ante un intento de *viaje perfecto* –si bien es cierto que será perfecto el día que dicho programa incluya uno de esos «imprevistos» que se suponen antes de iniciar cualquier viaje como un día de lluvia, malas caras de tu acompañante o el extravío de equipaje–, un enorme simulacro que entra en nuestras pantallas para darnos el placer de volver a recorrer ciudades que, de tristeza, habíamos condenado al olvido. Cuando el viaje, experiencia vital y casi siempre iniciática, ha sido absorbido por el simulacro, sólo nos queda esperar a que la experiencia sexual sufra los mismos avatares –si no los sufre ya– y así, en el simulacro más cruel y sublime de todos los posibles, haremos el amor con las pantallas de los ordenadores, no-lugares también, generando en su mayor grado de evidencia esa «contractualidad solitaria» de la que anteriormente nos hablaba Augé. Y entonces, ¿por qué demonios vivimos?

La antropología y el encuentro con los otros

Volvemos un instante atrás para aclarar alguna cuestión. En lo concerniente a las ciencias sociales es bastante común toparse hoy con una gran cantidad de debates que se suscitan a partir del problema de la idiosincrasia de cada una de las disciplinas de estudio. En ocasiones resulta difícil de catalogar un texto como filosófico pues la argumentación se confunde con lo que sería más propiamente historiográfico, literario o con una construcción de carácter más sociológico, por poner algunos casos habituales. Lo mismo ocurre con la antropología y, en especial, con el caso de Augé. La trayectoria del francés va desde Costa de Marfil hasta llegar a los parisinos Jardines de Luxemburgo, sin embargo, en contra de lo que algunos han podido pensar, su prisma antropológico sigue siendo el mismo. En lo que ahora más nos interesa debemos señalar que, bajo su perspectiva, la antropología está íntimamente relacionada con la historia, es por ello que afirma que, pese a las diferencias existentes entre ambas, «las dos disciplinas guardan sin embargo una relación de proximidad que corresponde a la naturaleza de su objeto: si el espacio es la materia prima de la antropología, se trata aquí de un espacio histórico, y si el tiempo es la materia prima de la historia, se trata de un tiempo localizado y, en este sentido, un tiempo antropológico»¹⁰. Espacio y tiempo se reúnen una vez más en estas dos disciplinas de modo que, cuando una de estas coordenadas es puesta en cuestión, tanto la historia como la antropología sufren directa o indirectamente sus consecuencias.

Hasta ahora habíamos visto cómo la historia, a partir de ciertos enunciados neoliberales, quedaba en una situación de entredicho. Sin embargo nada habíamos comentado acerca del problema que se genera en el ámbito antropológico. Cuando atiende al debate y a la problemática actual Augé tiene muy presente el discurso de uno de los pensadores más relevantes de los últimos tiempos, se trata de Jean-François Lyotard y, fundamentalmente, de su conocida obra *La condición postmoderna*. «Se tiene por “postmoderna” la incredulidad con respecto a los metarrelatos», con esta

afirmación iniciaba Lyotard las páginas de un texto que nunca pensó que adquiriese con el tiempo tales dimensiones, pero, no sólo eso, Lyotard inició, intencionadamente o no, una polémica que aún hoy sigue dando mucho que hablar¹¹. La base teórica de la obra de Lyotard quedaba en esa escueta pero inigualable afirmación. No se defendía, en definitivas cuentas, el fin de nada, sino la crisis de ciertos discursos que, desde al menos los tiempos de la ilustración, habían servido para articular al conjunto de los individuos dentro del discurrir de la historia. La consecuencia fundamental que se estaba anunciando era la de la desregulación, una desregulación que afectaba al orden de lo simbólico –que ya había sido definido por Lévi-Strauss– y, por tanto, a las relaciones entre los individuos. El descreimiento en los metarrelatos, en definitiva, ponía en estado de alerta la condición social del hombre.

Es ésta la premisa a partir de la cual parecen fundamentarse los últimos trabajos de Marc Augé. Su concepción de lo que es, o de lo que debe ser la antropología, pasa por la idea de que el objeto de su estudio es «la relación entre unos y otros, tal y como éstos la comprenden y la desarrollan»¹². Es por ello que sus trabajos monográficos dedicados a los Jardines de Luxemburgo o al metro de París poseen la misma marca antropológica que sus estudios llevados a cabo en África a partir de la segunda mitad de la década de los sesenta, en todos los casos la centralidad se encuentra en la reflexión acerca del *Otro* y de los otros. Pero, en contra de lo que podríamos pensar, la postmodernidad está anulando paulatinamente esta condición de alteridad, las falsas promesas de «pluralismo», «multiculturalidad» y «diversidad» encierran la mayor parte de las veces un discurso peligrosamente homogeneizante. No es posible hallar diversidad sin espacios en los que poder encontrarse con la mirada del *Otro* al que se refiere Augé, del mismo modo que resulta extremadamente complejo llevar a cabo la misma operación cuando la noción histórica y la perspectiva de futuro –una verdadera «política de los fines»– han quedado en desuso. Esos nuevos espacios postmodernos, los «no lugares», están saturados de ruido pero inundados de silencio, el silencio de las personas que habitan en una soledad que es la de la alteridad desamparada.

Pero no todo son sombras en el panorama actual. Desde hace algunos años se han ido generando nuevos espacios, lugares sociales en definitiva, que con motivo de las protestas de Seattle o Génova proponen una refundación de la relación con el *Otro*, un nuevo modo de globalizar y de pensar la articulación ético-política en la que vivimos. En cualquier caso, la recuperación del encuentro de *los unos* con *los demás* –y todos formamos parte de ambos grupos– pasa por originar nuevos lugares y subvertir otros ya existentes en los que desde ahora sea posible reconquistar las coordenadas del pasado y del futuro. En este contexto podemos enmarcar la obra de Augé, en ese tentativo de volver al estudio del hombre dentro de la sociedad, dentro de un grupo humano en un tiempo determinado. A partir de ahí estaremos capacitados para recomponer el acontecimiento imprevisto, ese que se da en el viaje, ese que se da en el encuentro con los demás y que no tiene cabida en el simulacro, ese mismo acontecimiento que tantas veces da sentido a la vida. Ante nosotros tenemos la perspectiva de un mundo que no es perfecto y que aún necesita de miradas de futuro, de voluntad de movimiento.

*...Una señal venida de otro lugar, el eco engañoso de otro tren, la tentación del error y la promesa del vagabundo*¹³.

-
- ¹ En Ernesto Sabato, *Abaddón el exterminador*, Madrid, 2001, p. 323.
- ² Marc Augé, *¿Por qué vivimos? Por una antropología de los fines*, Barcelona, Gedisa, 2004, p.163.
- ³ Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Buenos Aires, Planeta, 1994.
- ⁴ Marc Augé, *Los «no lugares». Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1993, p. 98.
- ⁵ Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 1999, p. 43.
- ⁶ Marc Augé, *¿Por qué vivimos?*, op. cit., p. 135.
- ⁷ En Fredric Jameson, «El postmodernismo y la ciudad», *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 87-100.
- ⁸ Jean Baudrillard, «El éxtasis de la comunicación», en Hal Foster (ed.), *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 2002, pp. 187-197.
- ⁹ El principio de simulacro está en contraposición de toda noción clásica de utopía, Baudrillard ejemplificó hace años este nuevo horizonte al narrar su viaje a lo largo de los Estados Unidos. En las páginas de esa obra encontramos el siguiente pasaje: «América no es un sueño ni una realidad», señala Baudrillard, «es una hiperrealidad por ser una utopía que de un principio se ha vivido como consumido. Todo aquí es real y pragmático, todo deja ensimismado. Posiblemente la verdad de América sólo puede ser revelada a un europeo, ya que sólo él encontrará aquí el simulacro perfecto, el de la inmanencia y la transcripción material de todos los valores», en *América*, Barcelona, Anagrama, 1987, pp. 44-45.
- ¹⁰ Marc Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 15.
- ¹¹ Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984, p. 10. Sobre la cuestión del peso intelectual que ha tomado la obra con el paso de los años, debemos de tener en cuenta que originariamente se trataba de un estudio encargado por la Universidad de Québec con el fin de evaluar el «conocimiento contemporáneo». El propio Lyotard se sorprendía de la repercusión de su escrito tal y como se recoge en *Lotta Poetica*, serie tercera, vol. 1, nº 1, Enero, 1987. Cit. en Perry Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 40 (n.25).
- ¹² Marc Augé, *¿Por qué vivimos?*, op. cit., p. 87.
- ¹³ Marc Augé, *El viajero subterráneo, un etnólogo en el metro*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 17.