

Colección **Ciencias Humanas**

Raphaël Bessis
Diálogo con Marc Augé

Traducción Eugenio López Arriazu

 **Dedalus** Editores

Bessis, Raphaël

Diálogo con Marc Augé. - 1a ed. - Buenos Aires : Dedalus, 2014.
155 p. ; 21x14 cm. - (Ciencias humanas)

Traducido por: Eugenio López Arriazu
ISBN 978-987-3744-01-3

1. Antropología. 2. Globalización. I. López Arriazu, Eugenio, trad. II. Título
CDD 306

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien du Ministère français des Affaires Etrangères et du Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France en Argentine.

Esta obra, publicada en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, cuenta con el apoyo del Ministerio de Asuntos Extranjeros de Francia y del Servicio de Cooperación y Acción Cultural de la Embajada de Francia en Argentina.

Título original: *Dialogue avec Marc Augé autour d'une anthropologie de la mondialisation*

© 2004, LHarmattan .

© 2004, Raphaël Bessis

© de la traducción: Eugenio López Arriazu

1ª edición en español: octubre de 2014

Dedalus Editores

Paraguay 3034 3º D, Buenos Aires, Argentina.

info@dedaluseditores.com.ar, dedalus.editores@gmail.com

www.dedaluseditores.com.ar

Diseño de cubierta: CRDL

Diagramación: Ignacio Rodríguez

ISBN 978-987-3744-01-3

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, digital, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Índice

INTRODUCCIÓN	7
A propósito de la experiencia etnológica (y de un paralelo con la del internauta)	11
Definición(es) de la antropología	19
Las crisis de la alteridad y del sentido	23
Una antropología sin exotismo	31
La condición poscolonial mundial	35
El imaginario de la globalización (¿un imaginario de la frontera?)	39
La muerte (y el duelo) del exotismo (y la “globalización”)	49
Fundación de una antropología de lugares y de “no-lugares”	57
Los mundos fantasmales de la imagen	67
La soberanía de la ficcionalización del mundo (y la simpatía pasiva de su orden)	85
Las formas del tiempo mundial: lo contemporáneo, la aceleración y el olvido	

en la ideología del presente	93
La soledad vertiginosa del individuo	
en la muerte de las retóricas intermediarias	107
El profeta como figura anticipadora de la subjetividad presa de la mundialización	115
Sobre la hipermodernidad (por una síntesis provisional)	131
Tres preguntas filosóficas conclusivas: sobre el tiempo, la muerte y la ética utópica propia de un destino humano	135
Definiciones y conceptos (augéanos)	143
Índice onomástico	151

Introducción

Puede sorprender que este diálogo se abra con una analogía entre la experiencia del internauta y la del etnólogo. Este comienzo extraño y poco familiar al pensamiento de Marc Augé se explica por el trabajo en curso de una *antropología de Internet*, que ocupa cierto lugar en mis propias indagaciones. Fue en este marco que se inició el diálogo, sin saber adónde llegaría; sin sospechar, por tanto, que las sesiones se sucederían para profundizar nuestros enfoques antropológicos sobre la globalización. Lo que en su origen sólo debía ser una entrevista fue sin embargo objeto de un largo trabajo preparatorio sobre la copiosa obra de mi interlocutor y, en este sentido, hemos respetado las pocas secuencias de preguntas que yo había elaborado rápidamente según los tres ejes propios del “cuestionamiento antropológico” (Abélès): el espacio, el tiempo y la subjetividad.

Sin entrar en detalle, se desprende del diálogo que los espacios de la globalización, atravesados por una lógica de la imagen, son mayoritariamente los de la circulación, el consumo y la comunicación, espacios intermediarios que Victor Turner

habría quizá descrito como “liminares”¹ y que Marc Augé llama “no-lugar”, en la medida en que localiza allí un *déficit simbólico* relacionado con las identidades, las relaciones y las historias que allí se pueden jugar. También se desprende que ha emergido *una situación contemporánea* a las culturas del mundo, una especie de tiempo planetario, un tiempo que es percibido a la vez como si se acelerara y redujera al presente, y que nos condena al olvido y a la evidencia de lo que se muestra. En el corazón de este presente hecho de velocidades y de imágenes, “el orden secuencial de los fenómenos” (Castells) se ve fragmentado y constantemente reelaborado, verdadero *puzzle temporal*; es esto sin duda lo que siente el viajero anónimo del mundo que, al saltar de hotel en hotel, se divierte viendo su serie televisiva fetiche destrozada como un puzzle, porque de un país a otro la serie no está en el mismo punto. En fin, se desprende del diálogo que más allá de un individualismo pasivo y consumista (de objetos y de imágenes) —aquel que promete el *sistema sin exotismo* de la globalización— cada individuo parece no obstante elaborar *por sí mismo* los procedimientos de sentido de su existencia, y vivir, por ello mismo, una soledad filosófica en la crisis relacional y social que atraviesan las sociedades poscoloniales (colonias e Imperios incluidos). Esta exigencia aplastante de reconstituir el sentido para uno y para el otro, en una situación en la que el derecho principal (y ya no sólo el deber) es el de *devenir una imagen* o un “fantasma” (Anders) —y no ser un cuerpo hecho de relaciones y de palabras— es la de *los profetas africanos*, que se nos aparecen aquí como figuras de anticipación de aquello hacia lo que avanza la humanidad.

Después de nuestro diálogo, se me plantea una pregunta.

¹ De *limen* en latín, que significa “umbral”.

¿No es acaso el profeta quien se resiste a ser sólo una simple “mirada sobre la actualidad en imágenes” (Augé), quien, quizás ilusoriamente, vuelve a hacerse cargo de *la pregunta de la mirada* sobre el mundo, sobre la revolución, para que esta mirada, de pasiva que era, ahora se nos aparezca activa, y se vuelva visión, quizá incluso visionaria?

Si la imagen, que satura nuestras retinas, ya no nos permite la mirada profunda, reactiva sin embargo en nosotros un potencial de fuga y de intuición, un potencial sordo de resistencia: ¿nos conducirá contra ella misma (y su lógica anestésica) a un despertar *paradójico*? ¿Nos conducirá fuera de la Caverna? ¿Hacia falta que nuestra mirada se velara para que apareciera nuestra potencia de visión? Quizás estamos, hoy más que nunca, ubicados en *esa frontera* que divide el sueño del despertar paradójico, pero que también vuelve a unir sus partes.

R. B.

A propósito de la experiencia etnológica (y de un paralelo con la del internauta)

Raphaël Bessis: Me gustaría comenzar nuestra entrevista dialogada con una pregunta que remite, al mismo tiempo, a la posición del etnólogo, así como a eso que constituye la especificidad de la posición del hombre contemporáneo que emplea las teletecnologías.

Usted ha hecho notar que “en su período de conquista la etnología (...) invitaba al *etnólogo* a desconfiar tanto del etnocentrismo como de la absorción por el medio, prescribiéndole a la vez que mantuviera sus distancias y que practicara la observación participante, condenándolo en suma a la esquizofrenia porque suponía que él tenía el *don de la ubicuidad*.”¹ La ubicuidad del etnólogo se refiere a la experiencia confusa de situarse en un límite que comparte y separa dos espacios: el hecho de participar y, al mismo tiempo, el hecho de estar a distancia. Mi hipótesis me conduce aquí a pensar que el carácter ubicuo deriva del hecho de que *el etnólogo es un ser del límite*². Ahora

¹ *Un ethnologue dans le métro*, Ed. Hachette, 1986, p. 21.

² Lo que nos hace pensar en ese texto de Claude Lévi-Strauss quien, en un viejo

bien, veremos más adelante hasta qué punto el espacio liminal, el espacio fronterizo —tan familiar al etnólogo— constituye de manera más general y más profunda las matrices de lo real y de lo imaginario de los mundos contemporáneos. En suma, la condición actual del hombre habría llegado a ser la que el etnólogo ha experimentado desde hace ya mucho tiempo. Pero más precisamente, su definición de etnólogo como “ubicuo” y “esquizofrénico”, como distante y participante a la vez, es decir, como “tele-participante”, podría ser igualmente lo que define al *homo cyber*. ¿Usted qué piensa?

Marc Augé: No había reflexionado sobre este aspecto de las cosas... Yo también había dicho —y es tal vez más justo que la imagen de la esquizofrenia— que en el fondo se condenaba al etnólogo a una especie de estrabismo etnológico en la medida en que mientras mira hacia adentro (al seno de la cultura estudiada), tiene también un ojo que apunta hacia afuera, casi que diría: “¡Parece bizco!”³ Lo previo a esta experiencia consiste en concebir las otras sociedades como culturas otras, con esta idea suplementaria, por una parte, de que se trata de *ver la*

artículo (“Diogène couché”, *Les Temps Modernes*, n° 255, 1955, p. 1217), ya describe al etnógrafo como un aparecido, como un ser entre dos mundos: un limítrofe. “El viaje ofrece aquí el valor de un símbolo. Al viajar, el etnógrafo —a diferencia del así llamado explorador o del turista— juega su posición en el mundo, no franquea los límites. No circula entre los países de los salvajes y de los civilizados: en cualquier sentido que vaya, *regresa de entre los muertos*. Al someter a la prueba de experiencias sociales irreductibles la suya, sus tradiciones y sus creencias, al hacerle una autopsia a su sociedad, está verdaderamente muerto para su mundo; y si logra volver, después de haber reorganizado las extremidades desmembradas de su tradición cultural, seguirá siendo de todos modos un resucitado”. “O un fantasma...” agrega Marcel Hénaff (*Claude Lévi-Strauss et l’anthropologie structurale*, Ed. Belfond, 1991, p. 44), figura que, como el etnógrafo, hace sistema con el espacio liminal que estamos pensando hoy en el decurso de la globalización.

³ La frase en francés quiere decir literalmente “es bizco”. La expresión se usa para cosas poco claras, en sentido literal o metafórico (n. del t.).

cultura desde un exterior para percibir precisamente sus límites, pero por otra parte de que también hay que entrar adentro para penetrar su funcionamiento. Hay que ser por tanto empático y distante.

¿Basta esto para definir al etnólogo como un ser “de los límites” y hacer entonces de él una especie de “proto-cyberman”? No lo sé. No estoy seguro, pero hay quizás algo de eso.

No estoy seguro porque habría que interrogarse acerca de la noción de límite. Se podría decir también que *el etnólogo es un ser en el límite: en el límite de sí, al mismo tiempo que en el límite de los otros*, porque en el fondo la posición que ocupa en situaciones un tanto paroxísticas —que son las del terreno— no es necesariamente cómoda, pero esta incomodidad no tiene que ver necesariamente sólo con una tensión entre lo otro y lo mismo. La situación del etnólogo es un poco particular en la medida en que, mientras toma sus distancias respecto de la cultura estudiada, no es el mismo que durante su vida ordinaria, ese “sí mismo” que volverá a encontrar cuando regrese a Francia o a Inglaterra al contacto de su familia o de sus amigos. Pero entonces, durante la experiencia etnológica, ¿cuál es ese “sí mismo” que lo define?

Es sin duda un “sí mismo” que se pretende observador. Pero, ¿se puede decir que este observador distanciado es la totalidad del ser que define al etnólogo? No, no forzosamente. Desde mi punto de vista, habría que trabajar sobre lo que es la situación de observación. Yo diría que la situación de observador participante empático es por supuesto una posición límite, pero que es aún más una posición relativa, pues se sabe bien que no existe una empatía total, aun cuando haya huellas, elementos, signos que muestren que se logra, en efecto, entrar en el razonamiento de las personas. De hecho, pienso que se trata *de una empatía más intelectual que afectiva*, incluso si la afectividad puede existir por otro lado, pero bajo formas particulares que cues-

tionan quizás más la subjetividad que la capacidad de entrar en los puntos de vista de los otros. Después de reflexionar sobre ello, pienso que la observación participante se acerca más a lo que ya señalaba Evans-Pritchard, a saber, *una capacidad, que se desarrolla, de interpretar las razones de los otros*, es decir algo propiamente intelectual, por lo que uno entra en la mecánica del razonamiento que permite interpretar de tal manera tal o cual tipo de suceso.

Recuerdo haber reído con cierta gente un día, en Costa de Marfil, cuando un hombre acusado de brujería dijo: “¡Yo no pude haberlo matado porque no estaba ahí!”, lo que era por supuesto una defensa lamentable desde el punto de vista de una lógica propia de la brujería, que percibe con indiferencia el hecho de estar presente o a distancia... (el acto de brujería se efectúa sin restricción espacial). Me avergoncé enseguida de esa sonrisa... pero esa sonrisa, de hecho, implicaba la tentativa retórica de escapar de una acusación, que era en sí misma una forma de confesión.

Todo ello no significa que haya entendido, que haya vivido las cosas como aquellos con los que me encontraba. Hay limitaciones muy reales de la observación. La situación misma de observador exterior e interior es una situación límite que no define una exterioridad y una interioridad *absolutas*; por otro lado, *varía* según los individuos.

Entonces, ¿encuentra el “cibercomunicador” esta misma experiencia? No estoy seguro. Digamos que *el mal etnólogo debe acercarse al cibercomunicador*, en la medida en que *está condenado a imaginar a su interlocutor*, o a quienes él presenta como interlocutores. Es posible que, en ciertos casos, el tipo de imaginación que se desarrolla a partir de las relaciones por vía del ciberespacio sea del mismo tipo o implique los mismos riesgos.

En el fondo, pienso que esta idea de un diálogo falso permite

esbozar paralelos porque la comunicación cibernética es a la vez más y menos que la experiencia etnológica. Es menos, en la medida en que el *etnólogo* se halla frente a interlocutores de carne y hueso; es decir que *hace del malentendido su materia prima*. La duración de las conversaciones, las repeticiones, las interrogaciones, las explicaciones y las traducciones muestran suficientemente que no hay nada evidente, que hay un trabajo sobre el sentido, que es un trabajo, creo, bastante leal, en la medida en que *percibe las oscuridades de la comunicación*, y eso independientemente del hecho de que se trate de culturas o de lenguas diferentes. Hay una resistencia del otro, y aunque, claro, el etnólogo no fuera hasta el fondo de ese trabajo de dilucidación, se halla aun así presa de un verdadero contacto con el otro.

Pienso que, en la situación de comunicación cibernética, las cosas son en apariencia mucho más simples. Uno se intercambia *mensajes bien formados*. De allí un sentimiento de limpieza que posee, digamos, el aspecto de la evidencia, pero que de hecho puede disimular muchos malentendidos. Uno intercambia informaciones y no se cuestiona a uno mismo. *Ahora bien, el etnólogo se cuestiona a sí mismo*. Creo entonces que no se trata de la misma experiencia, incluso si, desde el punto de vista formal que usted sostenía, hay analogías.

Raphaël Bessis: Usted construye aquí una oposición entre el etnólogo y el telecomunicador, mientras que yo por mi parte tendería más bien a atenuar su existencia. En un texto reciente usted define al “*homo communicans*” como aquel que “transmite o recibe informaciones y no duda de lo que es” a la inversa del “viajero”, y sin duda también del etnólogo, que “trata de

⁴ *Le Temps des ruines*, Ed. Galilée, 2003, p. 63.

existir” y “nunca sabrá en verdad quién es o qué es”⁴. Usted continúa diciendo, algunas páginas más adelante, que en el fondo “*las tecnologías de la comunicación* pretenden abolir las distancias de todo tipo, escamotear los obstáculos del tiempo y del espacio, disolver las oscuridades del lenguaje, el misterio de las palabras, las dificultades de la relación, las incertidumbres de la identidad o las dudas del pensamiento”⁵. Me parece que se trata aquí de distinguir la *ideología de la transparencia*, con la que las teletecnologías se envuelven para venderse mejor, de la realidad experimental de esas mismas teletecnologías que, por el contrario, según los diferentes estudios de campo realizados, conducen al sujeto a encontrar y vivir un *incremento* “de los obstáculos del tiempo y del espacio” en el seno de su comunicación, tales como “las oscuridades del lenguaje, las dificultades de la relación, las incertidumbres de la identidad o las dudas del pensamiento”. Real o experimentalmente estas tecnologías de la comunicación nos llevarían antes bien a una *confusión* y a una *interrogación identitaria y alteritaria casi constante*: nos llevarían a la crisis necesaria para la actitud filosófica. Lo que Sherry Turkle afirmaba ya hace más de veinte años cuando definía precisamente la computadora, según su práctica, como un objeto eminente de “iniciación” a la metafísica y a la filosofía⁶.

Marc Augé: He oído hablar de crisis depresivas provocadas por el uso exclusivo e intensivo de las computadoras. Hablo, desde luego, de la ideología de la transparencia. Ello no parece por lo demás contradictorio con el hecho de que la comunicación por la pantalla pueda entrañar preguntas de orden iden-

⁵ *Ibid.*, p. 68.

⁶ Sherry Turkle, *Les Enfants de l'ordinateur (The Second Self)*, Ed. Denoël, 1986, p. 268.

titario. De hecho, hay dos aspectos en su observación. Por un lado, está la cuestión del tipo de relación que se establece (o no se establece) por medio del uso de las diferentes herramientas de comunicación. Por otro lado, están las nuevas posibilidades abiertas por estas herramientas y los nuevos vértigos que engendran: la faceta “botella al mar”, la búsqueda de interlocutores nuevos, de mensajes desconocidos o de informaciones inéditas, un dominio *a priori* poético que es en sí una fuente de experiencias originales. El otro del “telecomunicador” es todavía más inaprehensible que el del etnólogo, pero por otras razones.

Raphaël Bessis: Hace un momento, usted subrayó que el etnólogo sólo era un observador participante, pero que desempeñaba varios papeles, y que más allá de la posición de observador participante que lo coloca en una situación ambivalente y múltiple, es ya *en sí mismo* múltiple y pólipo. Le ofrece por tanto una poli-identidad.

Marc Augé: Sí, desde ese punto de vista, para decirlo con mayor amplitud, la situación etnológica constituye un engrosamiento de la situación normal o habitual de lo social. Es, para decirlo de otro modo, *la ocasión de tomar conciencia sobre las incertidumbres de la propia identidad, de la dificultad de establecerse en la relación con otro*. Esta última dificultad introduce una duda sobre la realidad de lo que uno es... Todo el mundo tiene esas experiencias, pero la situación etnológica, de alguna manera, aumenta las cosas, las vuelve más evidentes, más palpables, y quizás, también, más difíciles. No creo por tanto que sea una situación absolutamente excepcional. Simplemente es más fuerte, de alguna manera, que las situaciones de la vida corriente.