

GLOBAL / LOCAL, UNIVERSAL / PARTICULAR

Marc Augé

CIDOB

documentos



Serie: Dinámicas interculturales

Número 4. Global / local, universal / particular

© Marc Augé

© Fundació CIDOB, de esta edición

Edita: CIDOB edicions

Elisabets, 12

08001 Barcelona

Tel. 93 302 64 95

Fax. 93 302 21 18

E-mail: publicaciones@cidob.org

URL: <http://www.cidob.org>

Depósito legal: B-35.680-2004

ISSN: 1698-2568 (ed. impresa)

Imprime: Cargraphics S.A.

Barcelona, abril de 2005

GLOBAL / LOCAL, UNIVERSAL / PARTICULAR

Marc Augé*

septiembre de 2004

*Profesor de antropología y etnología de la École des Hautes Études en Sciences Sociales y director de investigación del Centre Nationale de Recherche Sociale de París.

El presente Documento es la edición de la transcripción de la conferencia que el profesor Marc Augé impartió el 27 de septiembre de 2004 en el Auditorio de la Caixa Catalunya-La Pedrera, en el marco del ciclo de conferencias "Retos socioculturales del siglo XXI".

Revisión y edición de la transcripción: Maria Marqués Oliván
Transcripción: Begoña Felip Bengochea

El interés que me han despertado los aspectos más desarrollados de la vida moderna y los aspectos diversos de lo que he llamado “sobremodernidad”, no implica que haya aparcado mi reflexión sobre el campo africano, mi especialidad inicial, sino todo lo contrario, es más, considero que entre mi experiencia africana y mis reflexiones sobre nuestro mundo actual hay una continuidad. Por un lado, África es parte del mundo actual como los otros continentes, especialmente América Latina donde trabajé también hace algunos años, y por el otro, cabe destacar también que, entre la labor de campo que realicé en los años sesenta y setenta en África y mi trabajo actual, existe una clara continuidad, tanto a nivel temático y teórico, como a nivel histórico. Por eso quisiera centrarme hoy en esta doble continuidad.

El problema de las ciencias sociales es que sus objetos son objetos históricos, cambian históricamente; es decir, política, económica, cultural y socialmente, como también cambian sus contextos. Resulta entonces, que la experiencia de un antropólogo que empezó a trabajar en los años sesenta es, a la vez, antropológica e histórica. Por eso destaco que es precisamente ahora, tomando en cuenta toda mi trayectoria, cuando puedo entender más y mejor el significado histórico antropológico de todo lo que observé durante ese periodo, tanto en Costa de Marfil como en Togo o en otras partes de África.

La historia es nuestro campo de experimentación, e influye también sobre nuestros instrumentos de observación y nuestros conceptos. En mi último libro, *¿Por qué vivimos?*, he intentado desarrollar, de una manera más precisa, tres grandes puntos.

El primero tiene que ver con el *simbolismo*, en general, y la necesidad de todos los grupos humanos de pensar la vida y la sociedad a partir de una simbolización del espacio y del tiempo. Todos los grupos humanos intentan entender el mundo, la sociedad y la historia. Todos construyen representaciones de la persona, de la masculinidad y de la feminidad, de las relaciones entre los unos y los otros, de la identidad, de la alteridad, de la vida y de la muerte, del poder, etc. La mirada antropológica, para el antropólogo

go mismo, es una oportunidad para reflexionar sobre sus propias representaciones, es finalmente una mirada reflexiva. La aportación del África tradicional, aquí, me parece particularmente importante en tres dominios: la representación de la persona, la concepción o el tratamiento del acontecimiento y el papel de la mediación entre los unos y los otros.

El segundo punto trata de una experiencia específicamente africana: el *profetismo*; un fenómeno de tipo religioso-político que apareció en los primeros años de la colonización en Costa de Marfil, pero también en otros países como Congo o Sudáfrica y que existe todavía hoy en día. Es una reacción frente a la colonización, pero más generalmente frente a una experiencia muy intensa de la alteridad y del cambio histórico. Esto puede ayudarnos a analizar la crisis de la relación entre los unos y los otros, el papel jugado por las imágenes, y la significación del fenómeno colonial, respecto a los fenómenos de la descolonización y de lo que llamamos hoy mundialización o globalización.

Así llegamos al tercer punto, que se ocupa de este cambio de contexto a nivel global y del desarrollo de una nueva ideología que todos nosotros compartimos y que es “la ideología del presente”. Antes de entrar en más en detalle, me gustaría hacer algunas observaciones. El discurso elaborado parte de mis campos de estudio, tanto de la literatura como de otras experiencias de campo más breves, incluso desde el ámbito americanista. Todo ello me permite un cierto grado de generalización. A esto me gustaría añadir que, al tener mucho que decir y disponer de poco tiempo y espacio para mostrar todos los detalles, intentaré exponer de una manera quizás un tanto dogmática una serie de hechos, hipótesis e interpretaciones.

Simbolización

Lo primero que podemos observar en el trabajo de campo realizado en África, o en cualquier parte del mundo, es el fenómeno de la simbolización, tanto del tiempo como del espacio. Este esfuerzo de simbolización,

se refiere en primer lugar al cuerpo y a la persona de cada individuo. Se podría hablar a propósito de cualquier grupo africano, de una teoría de la persona que no se enseña de manera global, sino a través de diversas circunstancias, de diversos rituales y que unos especialistas, curanderos y jefes de linaje, conocen y aplican. La persona africana es a la vez plural, estructural e inmanente. Es plural, porque en los sistemas de representación de la persona aparecen siempre al menos dos elementos, uno que significa la permanencia del individuo y que tiene que ver con la noción de identidad individual, y otro que significa la capacidad de relacionarse (de relación) y que tiene que ver con la noción de alteridad, tanto bajo los aspectos agresivos, el poder de atacar al otro, como bajo los aspectos defensivos, el poder de protección. La persona es también estructural; cada elemento de la persona se trasmite, ya sea vía agnaticia o en la línea uterina. En términos técnicos tienen que ver con una relación de filiación o de alianza matrimonial. Debido al hecho de que los poderes agresivos o defensivos están ligados a estos elementos, todas las relaciones entre individuos tienen que ver con la estructura misma, con la estructura social. Por ejemplo, en un grupo matrilineal, con matrilineajes, la relación entre el tío maternal y su sobrino uterino es siempre potencialmente agresiva. Y la persona es, asimismo, inmanente en la medida en que es siempre relacional. Hay una herencia de ciertos elementos de la persona que, después de la muerte de un individuo, vuelven en la persona de otro individuo de la misma filiación.

Los dioses, en el sistema politeísta, son concebidos como ancestros, luego han sido seres humanos. Por otro lado, no encontramos ningún dualismo en las representaciones africanas, nada que corresponda a la distinción cristiana de alma y cuerpo. Por ejemplo, en las sociedades de tipo Akan en el oeste de África, encontramos una misma palabra que significa espíritu, sangre y sombra. Todos estos rasgos convergen en una teoría de la palabra y del poder, “la llamada ideológica”, que es la suma de lo posible y lo pensable; es la suma de todo lo que se puede decir y enunciar, la suma de todas las relaciones posibles. Es como una sintaxis,

pero que incluye las normas de la toma de la palabra. En cada circunstancia hay individuos que tienen el derecho y la posibilidad de hablar o de pronunciar ciertas palabras, y otros que deben quedarse callados. Por ejemplo, el jefe de linaje es estructuralmente el individuo del cual se puede sospechar que tiene un poder de agresión, pero no puede ser acusado, tan solo y de manera excepcional, si por ejemplo, se pone enfermo. El lenguaje de los linajes africanos es siempre un lenguaje político, o mejor dicho, un lenguaje de poder, de las relaciones de fuerza y de poder. Pienso que nuestro lenguaje político tiene mucho que ver con la práctica africana y cada día más, debido al papel jugado por la palabra en las pantallas de televisión. Me pregunto si los etnólogos no podrían proponer a ciertos políticos hacer cursillos de capacitación retórica y política en ciertos pueblos de Costa de Marfil o de otros países de África.

El aspecto inmanente de la persona es fundamental para entender qué es un acontecimiento desde el punto de vista de la ideología. Lo más importante desde esta perspectiva es que el acontecimiento, en la medida en que es un hecho estructural, no tiene nada de contingente. Dicho de otro modo, viene de la estructura y vuelve a la estructura. La teoría de la persona, y más precisamente el hecho de que el poder de relacionarse con los otros de forma ofensiva o defensiva es un hecho estructural, tiene como consecuencia que en el sentido absoluto de la palabra, no hay nunca un acontecimiento. Explicar el acontecimiento es referirlo a la estructura y esto es, finalmente, anularlo. Por ejemplo, interpretar acusando a cualquier individuo de ser la causa de la enfermedad o la muerte de cualquier otro, es hacerlo siempre en términos de estructura, es decir, eliminando todos los aspectos contagiantes del acontecimiento no explicables social o estructuralmente. Así, no es sorprendente si todos los hechos, de los cuales hay que buscar las causas, son peligros o infortunios. En este sentido, el acontecimiento en sí mismo no es percibido como una cosa buena, como tampoco es sorprendente que se hagan muchos rituales para suscitar o acompañar lo necesario o lo que de todas maneras va a aparecer, como la nueva estación y el nuevo año, o el nuevo

rey. “Nil novi sub sole”, es el ideal de la actividad ritual que está siempre pensando en un comienzo, pero un comienzo necesario, estructural o, dicho de otro modo, eterno.

En las sociedades africanas tradicionales, cualquier acontecimiento siempre tiene una causa, no existe un acontecimiento, un infortunio, una enfermedad o cualquier otro, sin causa. Podríamos llamar formas elementales del acontecimiento a todos los acontecimientos biológicos o naturales: enfermedad, muerte, nacimiento, sequía, etc, cuyas causas son sociales o al menos supuestamente. Una vez que la causa es elucidada (esta puede ser una agresión por parte del sobrino, una maldición por parte del padre o cualquier otra forma de maleficio), todo transcurre, teóricamente, como si nada hubiera ocurrido. En verdad hay, como en todas las sociedades, una memoria de todos los acontecimientos, sentimientos de rencor y de venganza. Pero el sistema ritual intenta abordar el acontecimiento borrándolo. Así, aparece una tensión entre el sistema, en este caso el de los linajes y la historia. Esta tensión se vuelve todavía más grande cuando aparece la figura de la alteridad radical, la figura del colonizador, y veremos ahora que esta tensión nunca fue tan grande como lo es hoy en día en el mundo de la globalización “tecno-económica”, y a propósito de la cual, los representantes del sistema hablan del fin de la historia.

Nosotros también vivimos en un mundo en el cual, cada día más, necesitamos buscar la causa o el responsable de cualquier infortunio. Nuestro deseo de seguridad, el papel de los seguros contra todos los tipos de accidente, la puesta en marcha de los médicos o de la administración cuando se produce un accidente, el desarrollo del derecho y de los procedimientos jurídicos en la vida cotidiana, hacen que Europa reproduzca cada día más un modelo de tipo norteamericano. Esto tiene que ver con un rechazo del acontecimiento, y un deseo de la vida del presente, una vida en la cual el pasado no sirve para nada, sino para explicar y anular el acontecimiento, y en la cual tenemos miedo del futuro. Volveremos después a este tema del presente y de la tensión entre historia y sistema en el mundo contemporáneo.

Profetismo

Ahora me gustaría evocar (referente al segundo punto y el fenómeno del profetismo) lo que me parece un claro ejemplo de los límites que una sociedad puede encontrar cuando intenta entender y regular las relaciones entre los unos y los otros. Esta regulación es la fidelidad a las cosmologías tradicionales y a las teorías que voy a exponer muy brevemente.

Un dios de los panteones africanos no es una mediación entre los seres humanos y lo sobrenatural. No hay sobrenatural. El dios, por su materialidad, es un instrumento de las relaciones entre los seres humanos mismos, tal y como lo es el rito, la posesión o el sueño, y como lo son todos los fenómenos que la antropología ha estudiado. Así pues, se trata siempre en una lógica de la inmanencia, de regular las relaciones entre los seres humanos. Un rito es un dispositivo simbólico que permite construir identidades frente a ciertas alteridades, un instrumento de negociación simbólica con los otros. Otros individuos, otro sexo, otras edades, etc. El problema con la colonización de África, por ejemplo, es que fue un fenómeno muy rápido. Desde el siglo XV existían ya relaciones de comercio entre África y Europa, pero no hubo ninguna tentativa de colonización, propiamente dicho. Fue un fenómeno muy rápido y que confrontó a los africanos con un “otro” de tipo radicalmente diverso. Fue un acto brutal y violento, que por encima de todo no se podía entender, se escapaba de la lógica del sistema ritual. Su llegada fue un acontecimiento, un evento que la lógica ritual no llegaba a tratar ni explicar. No es casual, pues, el hecho de que los profetas aparezcan en diferentes partes de África en la misma época. En Costa de Marfil apareció en 1913 el profeta Harris que venía del país vecino, Liberia, donde había tenido contactos con los protestantes metodistas; atravesó el sur de Costa de Marfil con una Biblia y convirtió a mucha gente, hasta que finalmente fue expulsado por las autoridades coloniales francesas. Unos años después se constituyó una iglesia “Harrista” que todavía existe. Lo más significativo es que, después de Harris, aparecieron durante todo el

siglo XX, y hasta hoy, profetas mayoritariamente hombres, aunque también mujeres, que con estilo propio retomaron el mensaje de Harris: “dentro de unos años los negros serán como los blancos”.

Propondré ahora unas características del personaje del profeta: se presenta como mediador absoluto, dice tener los dos extremos de la cadena, representa a los dos términos de la mediación, al colonizador y al colonizado, al administrador y al administrado. Como Janus, el profeta tiene dos rostros: ante sus fieles es un sustituto de la nueva autoridad; de acuerdo con los sacerdotes cristianos llama fetiches a los dioses de la mediación y los quema, imita la nueva autoridad, la imita o bien ordena a su entorno que la limite en sus aspectos más visibles. Pero, ante la autoridad colonial o después nacional, pone en escena algo semejante a lo que aquélla puede imaginar de África y de la fuerza negra: un personaje exagerado, caricaturesco en la medida en que intenta tomar algunos de sus signos, pero misterioso y vagamente amenazador, en el sentido en el que encarna una reivindicación que lo supera.

El espectáculo profético se sitúa bajo el signo del mimetismo; el médico, el sacerdote y el militar, son los tres modelos de referencia. El profeta sana, pero hace también que sus ayudantes se pongan un gorro de enfermero, les hace desfilar acompasadamente al estilo militar, bendice a sus enfermos y coloca eventualmente el retrato del Papa en la mesa que le sirve de altar. Si esta referencia a la religión les molesta la cambia, lo importante radica en el comportamiento mimético, pero también en la afirmación de que su verdad no es local, porque tiene la intuición de un cambio de escala necesario. Es por esta intuición por la que el profeta intenta vincularse a una institución de tipo universalista o global. El comandante, el médico, el sacerdote o el administrador, representados por el profeta, son tan verdaderos como caricaturas y falsos, pero este juego es la réplica de otra caricatura: la de los conversos, súbditos, enfermos o administrados por quienes predicán, ordenan o administran. Así, se enfrentan dos pantomimas. El profetismo pone en escena la relación, por no poder controlarla. Es la última experiencia antes de la violencia,

con ella entramos en la era que conocemos bien hoy en día: la era del simulacro. El profetismo tartamudea, nunca aparece el éxito de la profecía, sino otros profetas. Después de las independencias políticas hay todavía más profetas; frente a la descolonización –que bajo unos aspectos parece un abandono– y frente a la mundialización, ciertos profetas buscaron nuevas soluciones o nuevos mensajes, ciertos profetas intentaron reinventar el paganismo, pero la tendencia más fuerte me parece que fue la necesidad de un apoyo o un relevo de tipo universal, y los nuevos profetas lo encuentran en el islam o en las nuevas formas de protestantismo americano de tipo Evangelista.

El profetismo nos ayuda a comprender qué es una imagen, pone en escena imágenes cuando no podemos percibir a las personas. Una imagen, desde este punto de vista, es el sustituto de la persona, ahora bien, lo que cabe preguntarse en la actualidad es si Occidente no está siendo colonizado por el juego de la imagen. La imagen del otro sustituye cada vez más al interés por conocerlo e identificarlo como persona. El turismo, la publicidad y la televisión reemplazan el esfuerzo de conocimiento por la imagen y la ilusión de *crear conocer*. Uno de los problemas de los investigadores en ciencias humanas hoy en día es que utilizan conceptos que no son realmente instrumentos para analizar la sociedad, sino más bien un producto ideológico de su evolución, es el caso de las palabras **global** y **local**.

Cuando hablo de la teoría de ciertos grupos africanos o indios, a través de la persona o del acontecimiento, analizo una concepción particular dentro de la cual percibo unos rasgos universales: la necesidad de simbolizar el espacio y el tiempo o de simbolizar las relaciones entre los unos y los otros, así como la relación necesaria entre identidad y alteridad. Pero cuando me refiero a la relación global / local estoy analizando una concepción del mundo actual elaborada por el pentágono americano, un sistema articulado en torno a una red planetaria, la meta-ciudad virtual de la cual habla Paul Virilio. Un sistema a la vez tecnológico-económico y político-militar, que es asociado a dos fenómenos espectaculares: *el auge del silencio y el fin de los fines*.

Globalización, planetarización

Unas palabras a propósito de globalización y planetarización. La mundialización, de la cual hablamos, tiene dos aspectos esenciales que se pueden resumir con las palabras globalización y planetarización. El término globalización se aplica sobre todo a la lógica de un sistema económico mundial y de un sistema de comunicación al que queda asociado de forma más estrecha cada vez, como puede constatarse en la aparición de la nueva economía también llamada a veces, “Net Economy”. De la globalización destaca el reino de la imagen bajo la apariencia de información, la uniformidad de gustos bajo la apariencia de la diversidad de productos, así como la moda de los simulacros y de los juegos debido al desarrollo de las tecnologías. La globalización expresa, finalmente, las relaciones de fuerza y admite muy bien los particularismos culturales, en la medida en que no constituyen un obstáculo al sistema de distribución y consumo.

De la planetarización (entendida como conciencia planetaria) se extraen dos evidencias: por un lado, que la conquista del planeta por parte de los hombres está acabada, y bajo este aspecto no habrá más descubrimientos –a lo mejor el de algunos peces en la profundidad del mar; y, por el otro, la evidencia de que si los otros son cada día más numerosos, cada día nos parecen también menos otros, menos lejanos, misteriosos o exóticos. La planetarización es, pues, la conciencia compartida de los problemas ligados a la globalización. Por una parte, los problemas ecológicos del planeta como cuerpo físico y, por otra, los problemas sociales de un mundo donde cada día los más ricos de los ricos se enriquecen y los más pobres de los pobres se empobrecen. La planetarización expresa relaciones de sentido; reflexionar sobre los riesgos de la globalización es situarse necesariamente en una perspectiva planetaria. Cuando decimos, hoy en día, que el espacio público a través de los medios de comunicación invade al espacio privado, pensamos en un espacio público muy particular, un espacio público prefabricado que aparentemente es propuesto a nuestra apreciación e incluso del cual pueden ser propuestos varios modelos pero que nos

es sometido, tal y como se impone una obra de teatro a los espectadores, al público. No somos los autores del escenario, aunque de vez en cuando estamos invitados a expresar nuestra opinión o a elegir entre dos interpretaciones o dos directores de escena. La palabra público, cuando hablamos de espacio público o de opinión pública, tiene que ver cada día más con el público en el sentido teatral. La oposición entre *lugar* y *no lugar* puede ayudarnos a entender que la frontera entre lo público y lo privado se ha movido hasta borrarse, y que el espacio público se ha convertido hoy en un espacio de consumo. La llamada opinión pública se expresa a propósito de las cuestiones políticas de la misma manera que reacciona ante la aparición de un producto nuevo: permanece pasiva como pasivo es el individualismo contemporáneo, el individualismo del consumidor. El espacio privado puede pues acoger este tipo de consumo y convertirse así en una especie de “no lugar” individual.

No es sorprendente hablar actualmente de la posibilidad de votar sin salir de casa, por correo electrónico. De este modo se podría acabar un movimiento doble, de sustitución del espacio privado por el público, y de transformación del espacio público en “no lugares” dispuestos a acoger todas las soledades errantes. Doble movimiento, que llegaría a una deslocalización generalizada. No habría más lugares para identificarse, sea público o privado, no habría ninguna posibilidad más, de relacionarse con los otros. Evidentemente, se trata aquí de una posibilidad, de una virtualidad, de una fuerte tendencia de nuestras sociedades. Existe todavía, menos mal, una prensa donde se expresan opiniones. Hay todavía partidos y militantes, sindicatos, asociaciones, grupos diversos que influyen en el estado de la opinión. Todavía hay manifestaciones, huelgas y desfiles que hacen de la ciudad una escena de protesta y reivindicación. Esta irrupción, incluso cuando se realiza pacíficamente, pone en evidencia una contradicción, una ambigüedad del sistema que organiza nuestras sociedades.

Nunca se ha circulado tanto como hoy en día, a pesar de que cada uno está invitado a quedarse en su casa para tele-trabajar, tele-comunicar o tele-disfrutar. Esta aparente contradicción puede explicarse. El mundo del con-

sumo tiene que hacer circular los productos que hay que consumir, incluso los televisores, computadoras y portátiles, que en principio nos dispensan de cualquier desplazamiento. Además, si todo puede ser consumido y si el mundo esta expuesto para ser consumido, habrá que desplazarse para ir a verlo. El desplazamiento en sí mismo ya es un consumo. El sistema muestra y prueba sus límites inventando nuevos medios de visitar sin moverse. Las agencias turísticas más modernas organizan recorridos virtuales de tal manera que después, la realidad debe parecerse a sus imágenes para no desilusionar al turista. La contradicción es parcialmente borrada cuando se desarrolla por parte del viajero el gusto de hacer por sí mismo imágenes, reproducciones. No va a ver el espectáculo de la naturaleza o de la arquitectura; a través del visor de su cámara, al regresar podrá encontrar sus imágenes, las que él mismo ha elaborado y podrá apropiarse de ellas, que tendrán su espacio en el lugar mismo de su vida privada. El turismo, en este sentido, es una circulación entre dos series de imágenes.

Por último, me quiero referir a la producción, y en concreto, a la gestión de las empresas y las ventas. Necesitan una mano de obra que se desplace más o menos frecuentemente de su lugar de residencia a su lugar de trabajo; pero esta necesidad misma lleva a dos iniciativas muy significativas dentro del ámbito de los *medios de transporte*. Se convierten, por un lado, los privados (coches), en especies de cabinas o habitaciones personales y, por el otro, los públicos (autocares, trenes, aviones), en especies de “no lugares” ambulantes. Estar en el coche es estar en casa, conservará en él unos objetos fetiches, mascotas, escuchará música y las noticias, podrá telefonar y dentro de poco recibir mensajes de todo tipo. El coche representa la ambivalencia de un espacio privado abierto al espacio público. En el avión, donde el pasajero, naturalmente, puede llevar con él sus instrumentos de trabajo o incluso su ordenador que le sirve de memoria, todo está dispuesto para que se sienta tan cerca del aeropuerto que acaba de dejar, como del aeropuerto al que va. Los televisores, la publicidad, las noticias, las tiendas *duty free* aseguran durante el vuelo la continuidad del “no lugar”.

Sentido social

Otro tema es el de las migraciones o las deslocalizaciones, que permiten abastecer de mano de obra más barata los puestos de trabajo. Este cambio de escala en el ámbito económico tiene consecuencias a su vez en el ámbito político. El presidente Clinton comentó, hace algunos años, que los acontecimientos del planeta le parecían, cada día más, asuntos internos. Por su parte esta afirmación tenía connotaciones imperialistas, pero nos muestra un cambio de escala del cual todos tenemos conciencia. Paul Virilio habla en su libro *La bombe informatique* de la concepción del espacio político (concepción del pentágono desde hace unos años), y dice que pertenece al interior todo lo global, esto es, el sistema tecnológico-económico del planeta. Por lo tanto, es exterior todo lo contrario, todo lo que no pertenece al sistema: lo local. Y es respecto al sistema de comunicación como se reconstruye la oposición *interior / exterior*, que se identifica con la oposición *global / local*, que corresponde a su vez a la oposición *sistema / historia*.

Cuando Fukuyama habla de fin de la historia, habla de lo que, a su modo de ver, es un consenso por parte de la mayoría de los políticos, intelectuales y economistas: la coexistencia del sistema de la economía liberal y de la democracia participativa, es decir, del éxito del sistema tecnológico-económico. La interioridad definida por este sistema existe sobre el planeta entero. A propósito de ello, Virilio ha hablado de la meta-ciudad virtual, pero debemos tener en cuenta que no es una mayoría de la población humana la que pertenece al sistema, sino que el sistema tiene su propia exterioridad, lo local. Lo *local* es la exterioridad del *global* y la *historia* es la exterioridad del *sistema*.

Tal y como en las sociedades tradicionales africanas, el sistema funciona como un sistema para borrar y anular los accidentes (los acontecimientos que siempre son infortunios); la violencia, la guerra o el terrorismo vienen de fuera del sistema y el sistema tiene el derecho de utilizar una fuerza más fuerte para protegerse contra las violencias de

la historia. El derecho de ingerencia define el derecho del sistema frente a la historia, de la cual se dice que acabó.

La paradoja del 11 de septiembre fue doblemente simbólica, porque las Torres Gemelas eran el World Trade Center, un centro del sistema, que de repente se volvieron, trágicamente, en locales e históricas. La ideología del sistema global es también una ideología del presente, se habla del fin de los grandes relatos, de los relatos del futuro y del fin de la historia, pero el problema es que la gente necesita, ante todo, dos cosas: una posibilidad real de pensar su relación con los otros y, como consecuencia, una posibilidad real de expresar esta relación dentro de una perspectiva temporal. A esta relación la llamaré sentido: *sentido social*. El sentido no es el sentido metafísico, no es una referencia a cualquier trascendencia, sino la representación de la relación o de las relaciones con los otros. Un rechazo de la soledad o del aislamiento. El sentido necesita tiempo para ser concebido como posible y real. En otras palabras, el sentido social (la relación) necesita el sentido político, es decir, necesita un porvenir para desarrollarse. La simbolización, el pensamiento de la relación, necesita una finalidad.

Actualmente el problema es que las instituciones y, a través de los medios de comunicación, las instituciones políticas, ya no hablan de las finalidades, sólo gestionan y administran el presente. Frente a la evidencia del presente utilizan palabras aparentemente evidentes, palabras antiguas como: democracia, derechos humanos, humanitario, mercado, gobernanza, compasión, etc, pero también otras como: ingerencia, terrorismo, violencia, inseguridad, etc., que no tienen nada que decir sobre el futuro. De este silencio, relativamente reciente, que apareció durante la década de los setenta, tomaré dos ejemplos. El primero tiene que ver con África y otros países colonizados. Lo que quiero mostrar aquí es el silencio a propósito de los países llamados subdesarrollados. El colonialismo tenía una ideología del desarrollo, los colonialistas pretendían, desde una perspectiva más o menos evolucionista, hacer evolucionar a los países que habían colonizado; lo que quiero decir es que este lenguaje del desarro-

llo, con todo lo mentiroso o ilusorio que pueda parecer, existía y ha existido hasta los años 1970-1975. Había oposiciones entre los liberales, que hablaban de etapas hasta el *take off* final, y los marxistas que llamaban la atención sobre los factores específicos de la situación colonial y del subdesarrollo. Pero todos hablaban del nacimiento de un futuro, mientras que ahora sólo hay silencio. No se habla más del porvenir de una gran parte de la humanidad. Aquellos mismos que habían llevado el lenguaje de la finalidad a los países que estaban colonizando no dicen nada más, no tienen nada más que decir. Podemos preguntarnos si este silencio expresa una equivocación, una mentira o ambas.

El segundo ejemplo se sitúa en otro ámbito, el de las empresas. Durante muchos años se ha hablado de la “cultura de empresa”. La vida de una empresa parecía el modelo para la vida social, y vemos que este modelo funciona por ejemplo en Italia, cuando Berlusconi es elegido porque promete administrar el país como una empresa. Pero apareció en esta época la palabra *gobernanza*. No es fácil hablar de una cultura de empresa cuando hay muchos despidos o cuando se practican deslocalizaciones. Evidentemente, en esos momentos, podemos ver que no existe ninguna solidaridad entre los dirigentes, los accionistas y los empleados de una misma empresa. La lógica que se pone en marcha no tiene en cuenta los intereses de los empleados, ni siquiera la producción como tal, sino tan solo los intereses financieros de los accionistas. El gran relato del liberalismo también se hace silencioso, porque es evidente que la felicidad para todos no está al orden del día, y no hay ninguna finalidad en la gestión de las empresas que no sea la finalidad de la lógica financiera.

Me parece, pues, que una antropología de la economía es más necesaria que nunca. Y una de sus tareas más urgentes es analizar los silencios del discurso económico sobre la *finalidad social de la economía*. Hay que preguntarse si la desaparición de esta finalidad no expresa la misma traición que la desaparición de la finalidad económica y social en el discurso poscolonial.

Para concluir

Quisiera evocar a tres autores que a mi parecer han expresado, con gran fuerza, las tres finalidades que definen o deberían definir la condición humana: la *sociedad*, el *individuo* y el *conocimiento*. La necesaria relación con los demás, tal como la expresa, entre otros, un autor como Marcel Mauss, la imposible conciencia del yo de la cual hablaba George Bataille y la legítima aspiración de conocer el mundo, en la cual se funda el proyecto de Sigmund Freud, constituyen los tres vértices del triángulo entre los cuales se ha desarrollado la historia del hombre y seguirá desarrollándose en el futuro.

Mauss, en su *Essai sur le don*, tomaba el ejemplo del Potlatch, con los indios del norte de América, donde los jefes ricos compartían muchos de sus bienes. Señalaba que, a pesar de que la generosidad de los jefes indios tenía que ver con una lucha por el poder y el prestigio, los más ricos de nuestra sociedad tendrían que imitarlos para suprimir la pobreza; digamos que era un reformista.

George Bataille por su parte, en *La part maudite*, expresaba una posición mucho más estética y aparentemente radical. Según él, la destrucción, no simplemente el consumo de los bienes, pierde su significación si tiene una finalidad, sea social o política. Se disuelve en lo que él llama "l'ordre des choses", es decir, el mundo de la discontinuidad o del intelecto. George Bataille es un pensador nocturno, lo que le interesa en el sacrificio, la fiesta o el Potlatch es la consumación, sin razones ni finalidad, en la medida en que es un gesto de rechazo al orden de las cosas, para llegar a la continuidad de lo que él llama la intimidad. En su teoría de la religión dice que no hay ninguna religión que llegue a salir del orden de las cosas, tan solo de manera provisional a través del sacrificio o de la fiesta que se da de vez en cuando. La intimidad, por otro lado, es la ampliación de la animalidad en el hombre. El silencio, según Bataille, es el silencio de la intimidad, y este silencio expresa el rechazo total a la sociedad. Hay algo fascinante en Bataille, que puede parecer más fuerte e incluso más radical

que el socialismo reformista de Mauss recurriendo a la generosidad de los ricos. Pero finalmente es una posición individualista, pasiva, nihilista –quizás– y asocial. Cuando dice que no es posible un pensamiento del hombre solo, quiere decir que no es posible una conciencia de la conciencia, pero no habla del simbólico, de la necesidad de pensar a la vez la identidad y la alteridad, el uno y el otro, el individuo y lo social.

Por lo tanto, evocaré por fin a Sigmund Freud, que me parece a la vez heroico y lúcido; al ser un pensador diurno, todo lo contrario a Bataille, puede ayudarnos a pensar en el futuro. Existe en Freud un discurso sobre la finalidad del hombre y de la humanidad. A nivel individual es el conocimiento de sí mismo, y a nivel colectivo es la educación y la ciencia. ¿Qué nos dice Freud, brevemente, en su libro *El porvenir de una ilusión*? Esencialmente cuatro cosas. Primera: la religión es una ilusión, –una ilusión no es necesariamente un error–, un delirio, pero que es la realización de un deseo. Segunda: Freud no excluye que una gran parte de lo que llamamos cultura sea una ilusión, cita expresamente las instituciones políticas y las relaciones entre los sexos, sabe que el intelecto no tiene fuerza frente a los instintos del hombre, pero se pronuncia a favor de una actitud voluntarista y de una educación no religiosa. Tercera: la ciencia no tiene por finalidad consolar a los hombres. Y cuarta: la ciencia es posible y tenemos realmente una capacidad de conocer el mundo, porque nuestro aparato psíquico se ha desarrollado intentando explorar el mundo exterior, adaptándose a él. Por eso es un elemento de este mundo, y nuestro intento de explorar el mundo está justificado. Finalmente, se podría decir que Freud apuesta por la ciencia y la humanidad, es decir, por finalidades explícitas. La lección de Freud creo que todavía debe ser escuchada y puede ser útil: si la humanidad, o por lo menos aquellos que pretenden gobernar a los hombres, tomara conciencia del hecho de que la ciencia, el conocimiento, es la finalidad del hombre y de los hombres, de los seres humanos, tomaría conciencia al mismo tiempo de que el bienestar de todos y la justicia social son las soluciones más económicas respecto a esta finalidad.

Necesitamos una utopía de la ciencia y de la educación para restituir a la vida social el sentido del porvenir. Hasta ahora hemos podido hacer una distinción entre las ciencias sociales y las ciencias puras, en la medida que las ciencias sociales tenían objetos históricos que cambian con la historia de los seres humanos, mientras que las ciencias puras tenían objetos no históricos que son los mismos hoy en día, que en el siglo pasado. Sin embargo, esta distinción es cada día más difícil de mantener. Las aplicaciones de la ciencia pueden transformar la vida y hasta la identidad de los seres humanos. Los comités de ética u otros tipos de comisiones expresan esta necesidad de nuevas colaboraciones. La historia ha recuperado la ciencia, no sólo en el sentido de que las implicaciones suscitan problemas éticos –eso lo sabemos desde hace mucho tiempo–, sino en el sentido de que los objetos mismos de la investigación científica se han vuelto objetos históricos. La exploración del espacio es ahora parte de una preocupación compartida por todos los seres humanos, el futuro del planeta y el porvenir del hombre no pueden imaginarse haciendo abstracción de la ciencia.

Hay que invertir las prioridades. Si llevamos a cabo la revolución educativa, a medio plazo tendremos todo lo demás, todos conocemos las desigualdades siempre crecientes en el mundo, pero la utopía de la educación es a la vez progresista y progresiva. Podemos avanzar paso a paso, pero tenemos que seguir adelantando y empezar. Necesitamos una utopía de la educación. Los descubrimientos en curso afectan a toda la especie humana, y son demasiado susceptibles de trastocar la idea que se forman los hombres de sí mismos y del universo como para ser impunemente confiscados por una élite.

Necesitamos una utopía de la educación que nos permita pensar que el porvenir del conocimiento es el porvenir de toda la humanidad, y no de una minoría dominante. Es una utopía, pero el espacio de esta utopía ya lo poseemos, es el planeta entero.