



AIBR
**Revista de Antropología
Iberoamericana**

www.aibr.org

Volumen 13

Número 1

Enero - Abril 2018

Pp. 11 - 21

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

El viaje como ilusión y como promesa

Marc Augé

École des Hautes Études en Sciences Sociales

Recibido: 30.08.2017

Aceptado: 30.11.2017

DOI: 10.11156/aibr.130102

RESUMEN

La sociedad liberal aclama los méritos de la movilidad en todos los ámbitos. Pero hay varios tipos de movilidad: la gloriosa movilidad de los «grandes» de este mundo y la movilidad sufrida por los que se ven obligados a emigrar. El cambio de escala que experimenta la humanidad afecta simultáneamente al tiempo y al espacio. En este texto se distinguen tres formas de globalización: globalización imperial, globalización fragmentada y globalización de los medios de comunicación, a las que corresponden diferentes formas de desplazamiento. Se prestará atención a la naturaleza narrativa del viaje y al hecho más amplio de la vida como narrativa, para preguntarse si acaso el viaje no es la condición *sine qua non* del contacto con la diversidad humana como requisito previo para la comprensión de la realidad universal de la humanidad.

PALABRAS CLAVE

Viaje, ilusión, movimiento, humanos.

TRAVEL AS ILLUSION AND PROMISE

ABSTRACT

Liberal society acclaims the achievements of human movement. There are however many types of movement: the glorious movement of the «great» in this world and the mobility suffered by those forced to emigrate. The change of scale that humankind has experience affects to both, space and time. In this article, I propose three types of globalization: imperial globalization, fragmented globalization and globalization of the media. They correspond to the different ways of human movement. I focus on the narrative origin of travels, to ask whether to travel is condition *sine qua non* for the contact with human diversity, as a previous requisite to understand the universal reality of humans.

KEY WORDS

Travel, illusion, movement, humans.

Introducción

Vivimos en un mundo que, en menos de tres décadas, se ha transformado completamente ante nuestros ojos. Este cambio es notable porque afecta directamente a los individuos y a sus relaciones mutuas. Se trata básicamente de un cambio de escala, que se refiere, a la vez, a las dimensiones espaciales y temporales. Gracias a las tecnologías de la comunicación, vivimos con una sensación de inmediatez y ubicuidad. ¿De dónde viene entonces hoy el malestar que alimenta todos los debates sobre la cultura y la identidad? ¿No estamos, bajo ciertos aspectos, en un período excepcional? ¿No vemos afirmarse por todas partes las identidades más localizadas? En Europa, por ejemplo, ¿no vemos iluminarse cada noche los emblemas urbanos de nuestro patrimonio común —iglesias, basílicas, fortalezas, castillos, defensas—? Y al mismo tiempo, ¿no estamos en contacto, al menos por la imagen y la información, con el resto del mundo? ¿No tenemos a la mano, como nunca antes, armas de negociación cultural, instrumentos de intercambio y desplazamiento?

Sí, por supuesto, tenemos todo eso. Pero los términos de la cuestión han cambiado. Tenemos todos los instrumentos de intercambio, pero no tenemos ya mucho que intercambiar.

Paradojas de la movilidad

El tema de la movilidad es paradójico hoy. La movilidad se presenta como un ideal; la adaptación a los imperativos de la producción es una necesidad de la eficacia del sistema. Es necesario poder cambiar fácilmente de empleo, se nos dice. La movilidad del trabajo sería uno de los resortes de la estabilidad del sistema. Las metáforas abundan en este ámbito: flexibilidad opuesta a rigidez, aptitud al movimiento opuesta a la esclerosis y al encerramiento.

En cuanto a la movilidad física y espacial, esta tiene su lado glorioso (las estrellas del cine, del deporte, de la arquitectura, de los negocios y de la política, se desplazan sobre el planeta como por su jardín) y sus aspectos terribles (las migraciones forzadas, el exilio, la fuga del riesgo de muerte, los campos de refugiados y las formas improvisadas de un nuevo sedentarismo).

El encerramiento domiciliario, por falta de medios financieros, es la suerte que experimentan muchos, aunque, por el contrario, el turismo se desarrolla: los países que dejan los emigrantes son lugares a veces acogedores para los turistas extranjeros.

Los aspectos contradictorios de la movilidad son la imagen de un mundo donde la diferencia entre los más ricos de los ricos y los más pobres de los pobres no deja de crecer; un mundo dividido en tres clases: los poseedores, los consumidores y los excluidos. El consumo es el motor de este sistema: la oferta renovada de productos tecnológicos, modificados sin cesar y más potentes, pero cuya obsolescencia está programada, es quizá suficiente para asegurar el dinamismo.

Por consiguiente, la lógica del lugar, que extrañamente acoge la presencia de los otros, nos ofrece en la actualidad múltiples ejemplos de su impermeabilidad, y en particular en Europa en lo referido contra el flujo de refugiados del Medio Oriente.

Por otra parte, todo esfuerzo para crear *un lugar*, en el sentido antropológico del término, se enfrenta hoy al problema planteado por el cambio de escala de la vida y la sociedad humanas. El paso hacia la escala planetaria tiene por consecuencia, por una parte, la aparición de espacios en los que las relaciones sociales no pueden leerse inmediatamente —espacios de consumo o tránsito—; y, por otra parte, la generalización de un contexto global que condiciona todos los esfuerzos de «localización». Los no-lugares, es decir, los espacios sobre los cuales no se pueden leer directamente las relaciones sociales —espacios de circulación, de consumo y espacios virtuales de la comunicación—, se convierten en el contexto obligado de todo lugar antiguo o nuevo. Los no-lugares son la nueva contextualización.

Me gustaría ahora intentar explicar brevemente este hecho: a fuerza de desplazarnos, dimos la vuelta al mundo, en todos los sentidos posibles. Colonizado, descolonizado. Y, sin embargo, se desarrolló una alta desigualdad económica y social. El espacio planetario se revela, se conoce y se cataloga. Las diferentes culturas se guardan en los cajones de los museos etnográficos; las películas documentales nos permiten ver en la televisión lo que atañe al exotismo. Se puede proponer hablar de todo. Convertidas en datos, todas las distintas culturas mundiales son consultables por cualquiera. Al mismo tiempo, han aparecido nuevas palabras: *mundialización*, *globalización*, *planetarización*. Puede ser útil, para nuestro caso, distinguirlas.

La *mundialización* es, por una parte, el término más general: corresponde a un cambio de escala y de referencia en todos los ámbitos de la vida social, política y cultural. Pero el término tiene una connotación política. Hay en la historia mundializaciones que no se referían al planeta entero, como los imperios —el imperio romano, por ejemplo—. Hoy, se refiere al globo planetario en su conjunto.

La *globalización* es esencialmente económica y tecnológica. Si quisiéramos resumirlo en pocas palabras, estaríamos hablando de mercado, los mercados financieros, empresas multinacionales, ciberespacio y televisión.

El término *planetarización* se emplea en acepciones más ecológicas (el calentamiento del planeta, la capa de ozono) y más éticas: el sentimiento planetario es el de un porvenir común de la humanidad, pero también la conciencia de los desafíos de la globalización (por ejemplo, compartir el mundo entre los que cada vez son más ricos y aquellos que cada vez son más pobres). La brecha se profundiza cada día entre mundos diferentes.

En este punto surge una paradoja: el mundo globalizado es también el mundo de la gran diferencia. Es el mundo donde se aceleran simultáneamente la circulación, la comunicación y el consumo (y ningún punto del globo escapa a los efectos de esta triple aceleración). Pero también es un mundo en que circulan los unos y los otros, los que no comunican o consumen ni en las mismas proporciones, ni en las mismas condiciones. La paradoja es que las diferencias se borran y las desigualdades aumentan; el mundo es cada día más uniforme y más desigual.

Una de las consecuencias de esta situación es que, a escala mundial, el afuera, el exterior que se alimenta en su interior, está en peligro de desaparecer. Digamos que cada día la distinción entre interior/exterior pierde su relevancia, hasta que alguna civilización de una galaxia lejana reactive la dialéctica interior/exterior, proponiéndonos fórmulas inéditas: es necesario ver lo que se tiene (el planeta). Se perfilan por lo tanto tres tendencias que constituyen, de manera diferente, en una amenaza o por lo menos un impedimento para la vida cultural. Las tres tendencias son tres formas de globalización: la globalización imperial, la globalización fragmentada y la globalización de los medios de comunicación.

Las tres globalizaciones

La globalización imperial es en la que uno está tentado a imaginar a los Estados Unidos como la potencia dominante, o al menos algunos de sus representantes. No hay por qué asombrarse, ni indignarse; la ambición imperial siempre ha existido, pero hoy se refiere al planeta entero y se hace sentir en todos los aspectos de la vida social y cultural, a causa del desarrollo de las tecnologías de comunicación. En el estrechamiento del planeta se vuelve cada día más creíble (y a los ojos de los más poderosos, más seductora) la idea de un gobierno mundial, o al menos de una hegemonía estadounidense en todos los ámbitos. Las películas de ciencia ficción lo reconocen ingenuamente cuando hacen del aterrizaje de los extraterrestres un asunto que implica casi exclusivamente al Pentágono, aunque, conscientes seguramente de lo chocante que podría tener esta exclusividad a los ojos de los distintos públicos del mundo, donde estas películas se di-

funden, en las más recientes se concede un papel secundario a las naciones o a los héroes periféricos.

Las reacciones culturales, por su parte, se caracterizan por una cierta ambigüedad. Todo pasa en primer lugar como si, en ausencia de exterior y de alteridad radical —en este final de siglo en que se acaba la exploración del planeta humano—, las distintas culturas nacionales se regeneran desde el interior, redescubriendo las tradiciones que las ideologías nacionales del siglo anterior habían borrado: se redescubren las regiones, las minorías, los territorios. Por interesante que parezca, esta reacción corresponde necesariamente a un repliegue sobre la etnicidad, sobre el territorio, y es en sí misma contraria a los ideales de mezcla, ciudadanía e individualidad que promulgaba la ideología de la Ilustración.

Los antropólogos americanos de la corriente «posmoderna» desarrollaron desde este punto de vista una sutil teoría a la que llamaré «globalización fragmentada». Señalaron que el mundo no se vinculaba hoy en absoluto con «la aldea global» de Marshall McLuhan, y que por el contrario se desplegaba una multiplicidad de reivindicaciones culturales originales. El mundo se habría convertido en una especie de mosaico o *patchwork* en el que cada pieza estaría ocupada, ilustrada, coloreada por una etnia o un grupo particular. De hecho, en el continente americano, por mencionar solo a este, las reivindicaciones de las poblaciones amerindias, a menudo en un estado de gran pobreza, pasan por la afirmación de su cultura y su historia propias; incluso, como en el caso de Chiapas y otras regiones, cuando recurren, episódicamente, a la violencia armada.

La antropología posmoderna tuvo razón al llamar la atención sobre la diversidad reivindicada del mundo. Pero sería seguramente una ilusión ver en estas pretensiones múltiples la fuente, la expresión y la promesa de intercambios futuros y en consecuencia de un próximo renacimiento de las culturas del mundo. No es necesario subestimar ni el carácter estereotipado de las reivindicaciones particulares ni su integración en el sistema de comunicación mundial (la rebelión zapatista de Chiapas fue conocida por la opinión pública mundial porque su alentador, el subcomandante Marcos, controlaba la utilización de los medios de comunicación y del ciberespacio).

La globalización fragmentada corresponde a un momento de la historia del planeta dominado por la globalización económica y tecnológica. Sin embargo, esta se adapta bastante bien a los particularismos culturales, siempre que no afecten al ámbito del consumo y las reglas del mercado.

El trabajo propio de la globalización de los medios de comunicación es poner en términos de espectáculo las diferencias y hacer de ellas productos de consumo. En primer lugar, de consumo turístico. El Candomblé

brasileño, los campamentos *yanomami*, los guerreros *masai*, figuran a la carta en los programas turísticos de los países más ricos. Por otra parte, lo son también de consumo televisivo, cinematográfico y fotográfico. Por último, de consumo de imágenes más o menos estereotipadas que nos rodean diariamente, que nos invitan a consumir pasivamente y que forman parte de la política, el deporte, las variedades, de un mundo de información que vuelve cada día más dudosa la distinción entre realidad y ficción.

La imagen de que «hay que consumir inmediatamente», como si de un dulce se tratara, se equipara con los acontecimientos (millares de muertes en Afganistán; nuevo fracaso del Paris Saint Germain) y las personas (las estrellas de la política, deportes, variedades, televisión, y también las muñecas y las marionetas que se adecúan a sus modelos, o incluso los personajes de algunas series televisadas que nos parecen más reales que sus protagonistas). Todo ello vuelve problemático el estado del acontecimiento, puesto que, evidentemente, algunos acontecimientos son concebidos y puestos en escena para ser «vistos en la televisión». Esta globalización desarrolla, como en los supermercados donde hacemos nuestras compras, la ilusión de libre elección. La cultura como producto de consumo está a nuestra disposición en las cadenas de televisión y, más aún, en los sitios a los cuales Internet nos da acceso, y hasta en la intimidad del Smartphone o Iphone «portátiles», que forman, cada vez más, parte de nuestra conciencia corporal personal.

¿Qué resulta de todo eso? Que los recursos de la tecnología compliquen nuestra relación con la alteridad, aun cuando el reconocimiento de esta se ubica en el centro de la actividad cultural. El acostumbrarse a la imagen aísla al individuo y le propone simulacros de otros. Cuanto más estoy *en* la imagen, menos estoy incluido en transacciones con otras personas, que a su vez son parte de mi alteridad. La imagen ya no desempeña un papel de mediación hacia el otro, sino que le sustituye y se identifica con él. La pantalla de televisión no es un mediador entre yo y aquellos que me presentan; no crea reciprocidad entre los otros y yo. Los veo, pero no me ven, aunque parecen observarme.

Esta ceguera acompaña a los grandes desplazamientos, los grandes movimientos de población en sentidos opuestos, que cruzan hoy el planeta. Sus dificultades económicas precipitan a los emigrantes hacia un mundo occidental que tienen tendencia a mitificar. Los turistas, con el ojo clavado sobre su cámara, recorren con encanto los países de los que los emigrantes se van. No es seguro que, recorriendo el mundo, fotografiándolo y rodándolo, descubran esencialmente en sus viajes, como ocurría en cierto famoso hotel español, lo que ellos mismos habían llevado:

imágenes. Y que, así, se olvidan de desplazarse lo más cerca posible de ellos mismos, de observar a aquellos que, venidos de lejos, viven ahora cerca de ellos y construyen, quizá con ellos, pero sin su conocimiento, una nueva cultura.

Viajes hacia el futuro

Fueron los autores europeos del Siglo XIX quienes lanzaron, con la moda de los viajes a Oriente, la del futuro: para algunos de ellos lo que estaba en juego en el viaje era la vuelta y el relato que se puede hacer de él. Diderot escribe a Sophie Vollond desde San Petersburgo el 29 de diciembre de 1773: «*Habré hecho el más bonito viaje posible cuando esté de vuelta*». Y Flaubert, antes de su viaje a Oriente, escribe a su madre, desde París, el 27 de octubre de 1849: «*Te haré bonitos relatos del viaje, conversaré sobre el desierto frente al fuego; te hablaré de mis noches bajo la tienda, de mi carrera bajo el gran sol... Nos diremos: '¡oh! Te acuerdas cuando estábamos tristes y nos abrazábamos, recordando nuestras angustias antes de partir'*».

Nerval, me parece, es aún más claro sobre este punto. En su *Viaje al Oriente* nos confía que lo que nos gusta de un país o de un continente es ante todo una imagen o un espejismo, y que el viajero, en este sentido, pasa de un vacío a otro, de una decepción a otra: «*En África, se sueña con la India, tal como en Europa se sueña con África; el ideal irradia siempre más allá de nuestro horizonte actual*». ¿Pero acaso este ideal no es el del escritor que extrae de sus emociones, de sus fantasmas y sus decepciones, y más aún, del recuerdo que tiene de ellos, la materia de su obra y de su escritura?

En esa época, se pone énfasis en el atractivo del paisaje y la importancia del «color local»; el escritor viajero vive ya en el futuro: lo que le atrae en el viaje es el relato que podrá hacer más tarde, relato que se escribe en torno a algunas imágenes emblemáticas, similares a las «instantáneas» de nuestros álbumes de fotografías o nuestras cajas de diapositivas.

Estamos hoy en la época del turismo de masas. Los turistas recorren el mundo (es decir, generalmente, espacios que más o menos sutilmente se arreglaron para recibirlos) con el ojo clavado sobre su cámara. Quizá no son tan diferentes de los escritores que viajaban en el siglo pasado hacia el Oriente. Por eso ellos viven el futuro y piensan sobre todo en el espectáculo que algunas semanas más tarde podrán imponer a su resignado entorno, presentando imágenes de un viaje inolvidable y una estancia encantadora. Mallarmé decía que el mundo está hecho para lograr un

bonito libro. Los turistas modifican ligeramente esta fórmula: el mundo, proclaman, está hecho para conseguir un vídeo.

Es ese, seguramente, el punto que suscita el malestar y causa la denegación del etnólogo. Pensemos a Lévi-Strauss en *Tristes Trópicos*: «*Odio los viajes y a los exploradores*». Ya que el etnólogo pretende, por su parte, observar, analizar y explorar a los otros, no se limita, en principio, a observarlos sin verlos. Pero también viven en el futuro: el libro de etnología que debe escribir es la última justificación de su presencia con los otros. Y siempre cabe preguntarse si acaso esta finalidad no está cegando, en parte, la mirada hacia ellos.

Conclusión

Encontramos un símbolo del cambio de escala que estamos viviendo en los proyectos de turismo espacial: ya no se propone más una vista «inexpugnable» sobre el mar o sobre la montaña, sino sobre nuestro planeta Tierra. Los turistas adinerados ya han reservado su lugar para poder contemplar la Tierra desde un centenar de kilómetros de altitud. Los proyectos competidores se enfrentan y los fracasos parecen retrasar la llegada del turismo espacial, pero este se realizará pronto. En la mirada de estos turistas, ¿la Tierra aparecerá como un lugar o como un no-lugar?

Sería necesario más bien invertir la cuestión y preguntarse lo que representarán estos turistas para otros habitantes de la Tierra. Formarán parte de la oligarquía de los poseedores para los cuales el planeta es un lugar que recorren en todos los sentidos y sobre el cual pueden leer algo de las diferencias que lo constituyen. Ellos mismos estarán en la cumbre de la jerarquía de los consumidores. Es decir, se situarán del lado del contexto. Los no-lugares son el contexto hoy de todo lugar posible. El término «globalización» significa ante todo el paso hacia la escala planetaria. Uno de los aspectos de la crisis actual se debe a la tensión entre la necesidad del lugar y la evidencia de la nueva contextualización. Así, se puede considerar a la gran ciudad actual como una ciudad-mundo, sobre la cual se pueden leer muchas diferencias y desigualdades sociales. En este sentido, esta ciudad-mundo tiene por contexto el mundo-ciudad, el mundo tal como lo vemos en las imágenes difundidas por los medios de comunicación y que no es el mundo de nadie: en este sentido, un no-lugar.

El camino será aún largo y difícil para pasar de los lugares de ayer en su diversidad, al lugar planetario cuya posibilidad se dibuja hoy en día; pero se deberá encontrar, en el dolor y las contradicciones, su cultura y su ética.

Pasamos de la era de las mundializaciones parciales (que correspondía a tentativas de hegemonía política, cuyas políticas coloniales fueron el último ejemplo), al de la globalización tecnológica y económica, que se distingue de las mundializaciones en lo que se refiere al globo terráqueo en su conjunto y considera cada individuo como un consumidor potencial. Nos queda por prever lo que sería una planetarización, que superaría las fronteras políticas e intentaría hacer de cada individuo un sujeto libre del planeta Tierra.

Mi conclusión no será ni pesimista ni defensiva. Quizá es necesario considerar en definitiva que los escritores de viajes son ejemplares. Quizá todos vivimos nuestras vidas como relatos, y, en este sentido, como ficciones en las cuales los otros desempeñan un papel, a veces sin saberlo.

¿Cómo dudar que vivimos simultáneamente varios relatos? Sabemos que en cada uno de estos relatos tenemos un papel diferente que no siempre es un buen papel. Sabemos, además, que algunos de ellos son más íntimos que otros, más personales. No nos resistimos al deseo de reinterpretarlos, reorganizarlos, para adaptarlos al que estamos viviendo. A veces, incluso, nos inspira el deseo de tener un diario; es decir, un verdadero texto, un relato sobre el cual podemos medir, día tras día, mirando a las páginas en blanco que aún no llenamos, todo lo que puede reservar para nosotros, de sorpresas buenas o malas. En los dos casos, escritos o no, estos relatos son el fruto todavía de la memoria y del olvido, de un trabajo de composición y recomposición que traduce la tensión ejercida por la espera del futuro sobre la interpretación del pasado.

En lo que el etnólogo encuentra e interroga, vive también sus propios relatos, sus propios viajes reales o metafóricos, sus propias ficciones. Quizá tengamos mayor capacidad para escuchar, a partir del momento en que tomamos conciencia de los nuestros, y al mismo tiempo estaríamos menos inclinados a mitificar o fantasear unos u otros.

Si el etnólogo va hacia un lugar lejano, con deseos infinitos e inciertos, la experiencia de los otros y, eventualmente, de sus visiones diferentes (como la posesión o el chamanismo), lo regresa en definitiva a sí mismo. Regresa de todos los viajes, pero, en ese regreso, es portador de una lección, o del principio de otra aventura: la búsqueda del hombre genérico, el que no se reduce a ninguna cultura particular y se sitúa, consciente o no, más allá de las determinaciones de sexo, particularismos locales o clase social. Viajar es aceptar el ir a ver a otros, aunque sea con frecuencia bajo una forma elemental o aproximativa. Es estar de acuerdo en escarpase, al menos por un tiempo, de las evidencias de «tu casa», a la conciencia crispada de la pertenencia exclusiva a un entorno determinado. Es dar un paso hacia el género humano.

No estamos, por lo tanto, en el registro de la decepción, sino en el de la espera. Toda etnología desemboca en una antropología, una antropología que no diré «aplicada», sino «comprometida», a partir del momento en que se enfrenta a la necesidad del futuro: las culturas como sistemas cerrados de sentido deben cambiar y cambian en efecto al contactarse. Mi apuesta (mi esperanza o mi sueño) es que, a largo plazo, estos cambios lograrán fórmulas más próximas al ideal de la Ilustración, el ideal de una civilización universal y transcultural en la cual todos los individuos serán iguales y diferentes. Y todos libres de desplazarse adonde quieran.

