

Miradas a la dimensión individual. Una entrevista con Marc Augé

Francisco de la Peña Martínez*

Marc Augé es sin duda uno de los representantes más importante de la antropología francesa contemporánea. Presidente de *L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, institución fundada por Braudel y reconocida internacionalmente como uno de los centros de formación e investigación más importantes del mundo, Augé nos ofrece en esta entrevista un recuento de su trayectoria intelectual que nos permite comprender el desarrollo de esta disciplina en los últimos veinte años. Pensador original y versátil, Augé se ha distinguido por su espíritu innovador y su diálogo crítico con las más diversas corrientes teóricas y por su esfuerzo renovador de los métodos y los objetos de investigación de la etnología. Especialista en Africa, sus trabajos han contribuido al estudio de las representaciones simbólicas del cuerpo, la brujería, la enfermedad, el ritual, el poder, el fenómeno del profetismo, y actualmente alimentan una reflexión sobre el fenómeno de la sobremodernidad que explora las vías de una antropología de la contemporaneidad. A la vez clásicos y heterodoxos, sus escritos son una provocación intelectual que sirve de guía a las búsquedas más recientes de la antropología francesa y mundial.

Para muchas personas su obra está asociada tanto con el estructuralismo como con la antropología marxista. ¿Podría hablarnos de su trayectoria intelectual y sus principales influencias teóricas?

Es verdad que comencé a trabajar en los años sesenta y que en esta época había dos influencias mayores: el estructuralismo levistraussiano y el marxismo, sin que esto suponga que son corrientes que necesariamente se opongan puesto que, sobre todo bajo la influencia de Althusser, el marxismo

*ENAH-INAH

tomaba prestado al estructuralismo, y yo formo parte de eso que se ha denominado globalmente estructuralomarxismo, un término que se ha transformado en peyorativo pero que en ese momento correspondía a una cosa interesante. Independientemente de las etiquetas de referencia estructuralista o marxista, un especialista de las ciencias sociales se enfrenta al problema de cómo pensar lo social en su constitución, es decir cómo pensar el movimiento sin perder de vista el carácter riguroso que puede tener el análisis sincrónico. Con diversas formas, la problemática de las ciencias sociales —también la lingüística— ha girado en torno a estas cuestiones, esto es, captar sistemas en su estructura interna y aprehenderlos en su devenir. Desde esa perspectiva se puede hacer referencia al acercamiento del estructuralismo y del marxismo, pero en términos muy generales (es necesario decir que el estructuralismo de Lévi-Strauss evolucionó, especialmente en su análisis del término de inconsciente, que no es lo mismo al principio de sus trabajos que más tarde). Pero regresando a mi trayectoria, había entonces esta doble influencia y al mismo tiempo, la influencia británica a través de Georges Balandier con la atención dada a la totalidad de lo social y al dinamismo de la sociedad. Todo eso no era necesariamente contradictorio pero a veces era vivido por algunos como contradictorio.

¿Cómo se expresaba todo esto en su trabajo?

Puedo agregar que comencé con trabajos monográficos como todos los antropólogos y que eso facilitaba la síntesis entre las diferentes corrientes, puesto que yo trabajaba en una sociedad lacustre, sociedad de pescadores que tenían una tradición de comercio y de producción de sal. Comercio al interior del país y con los europeos, una sociedad que recibió de frente el *shock* de la penetración colonial. Yo trabajaba en pueblos cuya organización social podía leerse en el espacio, donde era fácil relacionar diferentes instancias y especialmente demostrar cómo habían actuado los cambios en la actividad económica sobre la organización social: el comercio del aceite de palma con los europeos había conocido una gran aceleración al final del siglo XIX, durante la guerra de Crimea, por el problema del aprovisionamiento de aceite de ballena que repercutió en la costa africana, acentuando el proceso de acumulación de cautivos, de esclavos, que proporcionaban la mano de obra y eran el medio de reproducción de esa sociedad. Había allí un material que facilitaba considerablemente un análisis que podía fácilmente pasar por marxista puesto que había procesos económicos indiscutibles que tenían un efecto sobre lo social y al mismo tiempo era una sociedad muy organizada,

muy estructurada, con linajes jerárquicos precisos que podían analizarse. A fin de cuentas, había existido ese trastocamiento introducido por la presencia europea al interior y no solamente como socio comercial. Así en mis dos primeros trabajos, que corresponden a mis tesis de tercer ciclo y de estado, esas diversas influencias se conjugaban.¹

¿Qué tipo de temas le interesaban en ese momento?

Yo estaba interesado en todo lo que era en estas sociedades lacustres la representación de lo ideológico, la importancia que eso tenía en la vida cotidiana, empezando por la representación del cuerpo, de la persona, de la agresión en la brujería. Yo tenía la impresión de que el conjunto de los escenarios sociales se desarrollaba tanto en lo imaginario, canalizado naturalmente por las formas simbólicas actuantes en la sociedad, como en lo real, en el sentido de la realidad práctica tal y como se podía observar directamente, y esto me dio siempre mucho para reflexionar. A la existencia de profetas, de esos personajes intermediarios que trataban de elaborar cosmologías que dieran cuenta a la vez del mundo africano y del mensaje cristiano y que aparecían también a la manera más tradicional como hombres fuertes capaces de curar, se agregaba el hecho de que la aventura de la colonización y del desarrollo se jugaba también en las categorías de la imaginación, imaginación que encuentra su fuente en los accidentes del cuerpo, en los accidentes de la persona. Desde ese punto de vista muy pronto se despertó en mí el interés en la enfermedad y su representación como forma particularmente ejemplar de estos acontecimientos. Todo esto corresponde a una primera parte de mis trabajos y se desarrolló en el marco de lo que yo hacía cuando entré a la Escuela de Altos Estudios. A partir de ese momento hice más bien trabajos de misión que correspondían a estancias en Africa, entre 1965 y 70. Durante algunos años trabajé en Togo, especialmente sobre la religión *voudu*, interesante porque es una religión totalmente activa (encontré de cierta manera en Togo lo que me contaban en Costa de Marfil como correspondiente al siglo precedente) porque allí la relación con la religión es abierta, existe sin mala conciencia, y todos los conventos de *voudu* funcionan activamente.² Tenía la sensación de tener a la vista a la religión en sus formas más esenciales y podía trabajar como etnólogo y no simplemente como historiador, como lo hice en el caso de los habitantes del sur de Costa de

¹ Se refiere a sus dos primeras publicaciones: *Théorie du pouvoir et idéologie*, Hermann, Paris, 1975 y *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Flammarion, Paris, 1977.

² Sus reflexiones sobre este tema se encuentran en su libro *Le dieu objet*, Flammarion, Paris, 1988.

Marfil. Esto fue sumamente interesante y me llevó a continuar reflexionando sobre el problema de la eficacia del rol y la representación. Traté de resumir todas estas impresiones en mi libro *El genio del paganismo*³ en el que expuse explícitamente la cuestión de la relación entre estas formas de actividad religiosa y nuestras propias formas —las europeas— que no me parecen fundamentalmente diferentes. Reflexiono ahí sobre el significado del héroe, sobre el personaje del ancestro, sobre el cuerpo, sobre la memoria, sobre temas de esta naturaleza, y nunca tuve al hacerlo el sentimiento de una ruptura con los modelos anteriores.

¿Podría precisar más sobre este punto?

El lenguaje ha cambiado un poco, ese lenguaje de las instancias marcado por Althusser, quien había sistematizado desde este punto de vista el análisis marxista, abriéndolo a la consideración de los hechos de la representación. Ese lenguaje había envejecido un poco y en todo caso no me era útil para describir lo que yo quería. Pero como en el fondo yo había tenido un recorrido empírico, es decir, que siempre intenté inferir un cierto número de modelos interpretativos a partir de lo que tenía frente a mis ojos, en cierta manera tuve la suerte de contar con un terreno rico que se prestaba a una interpretación compleja. Tuve la oportunidad de evitar aplicar una cierta interpretación previa a una realidad que puede o no aceptarla, y esto se lo debo a la riqueza de la realidad africana. Después tuve el sentimiento de una ruptura: hice pequeños ensayos sobre la contemporaneidad próxima en Francia y me dediqué a la administración académica, pero mientras hacía eso continué mi trabajo sobre el profetismo en Africa. Nunca sentí eso como contradictorio, porque en mis trabajos tuve el sentimiento de que había algo que comprender que sobrepasaba el marco particular de tal o cual cultura, y en el fondo el verdadero debate intelectual no fue en relación con el marxismo y el estructuralismo, que me parecen ambos aplicables en el dominio de referencia, sino en relación con otro terreno.

¿Con quién se desarrolló este debate?

Por un lado sostuve una polémica con algunos americanistas franceses que idealizaban las sociedades amerindias sobre las cuales trabajaban, sin duda porque Africa daba el ejemplo de sociedades que no se pueden idealizar y que son sociedades con diversidad, con conflictos, en fin, sociedades reales.

³ Augé, *El genio del paganismo*, Muchnik Editores, Barcelona, 1993.

Tuve el sentimiento de que había la tendencia en ciertos antropólogos a uniformar las sociedades que estudiaban y a pensar la cultura desvinculándola de la sociedad y la historia. Un segundo debate importante fue con el relativismo cultural. Siempre tuve el sentimiento, y desde ese punto de vista me siento muy cercano del marxismo y del estructuralismo, de que existen formas de poner en escena, formas de elaboración de cuestiones sociales comparables de una cultura a otra. No estaba persuadido de que el antropólogo debía de encerrarse en el estudio o la profundización de un solo grupo, sentía que al abordarse el modo de funcionamiento de las representaciones de un grupo se encontraban modos de cuestionamiento y elaboración de problemas que eran útiles para comprender lo que pasaba en otros grupos. Lo universal no está en las formas mismas sino en su disposición, en las preguntas que las ordenan, y después de que conocí las sociedades americanas, quedé impactado por la utilidad que tienen ciertos datos africanos, no para decir que son iguales sino para comparar, para ver cómo muchas cosas giran en torno a un mismo problema cuando se interesa uno en la representación del otro entre los otros: la representación del cuerpo, de la muerte, de los ancestros, de la filiación, grandes temas como éstos en los que es evidente que no hay reduplicación sino eco en un sentido metafórico, eco de un sistema a otro.

Este fue el segundo tipo de debate, y en cierta manera lo que intenté hacer en mis pequeños ensayos sobre la contemporaneidad próxima, ya fuera en los jardines de Luxemburgo o en el metro parisino,⁴ era participar de ese esfuerzo. Si bien es muy experimental, en el fondo era yo el único indígena que tenía a la mano, y me formulé a mí mismo preguntas que traté de responder imaginando lo que hubiera dicho como usuario del metro o como buscador de casa habitación en los pequeños anuncios familiares⁵ si un etnólogo me interrogara sobre mi concepción de la persona, del cuerpo, de la muerte, porque después de todo siempre hacemos ese tipo de preguntas indiscretas y nada evidentes a los individuos (quienes por cierto nos responden siempre en los términos de la cultura a la que pertenecen). Y este es un punto que me interesa señalar, el de la importancia de la dimensión individual. Creo que hay un movimiento general en los últimos veinte años que se piensa como el fin del triunfalismo de los años sesenta o el desmoro-

⁴ Dos libros fundamentales sobre la antropología del presente de Marc Augé: *Travesía por los jardines de Luxemburgo*, Gedisa Editorial, Barcelona, 1987 y *El viajero subterráneo. Un antropólogo en el Metro*, Gedisa Editorial, Barcelona, 1986.

⁵ Augé, *Domaines et châteaux*, Seuil, Paris, 1989. Reflexión antropológica en torno a la mito-lógica del territorio y el espacio, a partir de los anuncios publicitarios de grandes residencias en Francia.

namiento de los grandes sistemas de interpretación, pero de manera positiva podría decirse que con personas como Foucault o Certeau, es la dimensión del individuo la que se reintroduce en los cuestionamientos de las ciencias sociales. Porque el individuo era el enemigo, y esto es bastante propio de la tradición durkheimiana, para la cual todo lo que es del orden individual, de lo singular o lo particular debe ser descartado para alcanzar un nivel de abstracción que es el de la verdadera realidad capaz de ser científicamente estudiada. La introducción del individuo supone la toma en consideración de las preguntas que provienen del psicoanálisis, y lo que me parece interesante desde el punto de vista de la antropología es que en el fondo en todos los sistemas de pensamiento que estudian los etnólogos hay siempre una interrogación sobre el otro, sobre la realidad del individuo. En estos últimos tiempos me he preguntado si la actividad ritual no tiene por objeto comprender la realidad del individuo en sus relaciones con los otros. Esto significa que la realidad individual no es antagónica de las realidades más colectivas que serían el objeto de la ciencia. Es un poco a esto que correspondían mis pequeños vagabundeos en el ambiente francés.

En consecuencia, ¿su trabajo es hasta cierto punto inclasificable?

Yo definiría mi trayectoria intelectual más por estos temas y cuestiones que por referencias masivas a opciones teóricas. Creo que la tentativa marxista en antropología está terminada, aunque dejó trazos e influencias muy interesantes, pero creo que está acabada en la forma dura que tomó en un momento dado, y es de hecho muy fácilmente reversible. No quiero lanzar piedras en el jardín de mi amigo Godelier que estudiaba la transición, pero la transición era primero el pasaje de la sociedad liberal a la sociedad comunista y ahora se estudia en sentido inverso (por otra parte creo que para estudiar la situación actual las categorías marxistas son muy útiles). Creo que el horizonte marxista está ahí y no es insuperable, pero está ahí. Y el estructuralismo levistraussiano me parece, más allá de las polémicas de que ha sido objeto, una referencia no solamente muy válida, sino también que hay que acentuar. Porque en Lévi-Strauss hay verdaderamente estructuralismo cuando se interesa en el fenómeno del parentesco y trata de elaborar matrices intelectuales que me permiten intelectualmente pasar de un sistema a otro. La referencia última es el cerebro y su funcionamiento, en el cual no existe un número indefinido de formas de comprensión posible y ello es lo que explica que el sistema de parentesco se inscriba en un álgebra particular que uno puede intentar reconstruir. Con los mitos me parece que

es un poco diferente y sin duda Lévi-Strauss da pruebas de prudencia, ya que las generalizaciones son difíciles a ese nivel. El tiene el cuidado de tomar zonas culturales preidentificadas para ver cómo los mitos se transforman: son matrices reconstituidas también. Pero, más allá de que la materia es también menos fácilmente formulable en términos de relación estricta, más allá de eso, la prudencia estructuralista indica que algo no funciona: se podría tal vez continuar la transformación de mitos de tal o cual parte de América para llegar al África y tal vez los mitos africanos entraran en esa mecánica pero, claro está, Lévi-Strauss no quiere hacer cosas semejantes porque en ese momento la generalidad funcionaría en el vacío. Hay entonces una menor ambición estructuralista en el dominio del mito que en el del parentesco. Por otra parte, tal vez se han condenado muy rápido las imprudencias de los antropólogos que trabajaban en el siglo precedente, como Frazer. Creo que siempre hay que mantener la prudencia y la necesidad de estudiar un terreno particular pero creo que en el dominio del rito, de la representación del cuerpo, de la persona, de los humores del cuerpo, etcétera, existen de un continente a otro, de una sociedad a otra, correspondencias intelectuales evidentes. No se puede pensar en la difusión, que no ha tenido lugar en todos los sentidos, y tampoco me parece útil abordar esos fenómenos a través de matrices de transformación, pues no hay nada de mecánico en ellos. Hay que preferir siempre a tal o cual tipo particular de representación, su tipo de funcionamiento en la sociedad, pero creo que no se puede aislar un análisis y que eso no nos ayuda a comprender cómo funcionan las cosas. Creo que puede haber una generalización en el nivel de la formulación de preguntas. En efecto, frecuentemente los ritos son modos de formular preguntas sobre cuestiones de identidad, sobre las relaciones entre la gente, sobre la relación entre la vida y la muerte, etcétera, y creo que esas cuestiones pueden ser estudiadas en la comparación.

Hoy se piensa que la antropología atraviesa una crisis que está en relación con su objeto de estudio y sus métodos. ¿Cuál es para usted el estado actual de nuestra disciplina?

Mi opinión es matizada, es verdad que ya no tenemos el triunfalismo de los años sesenta, en el sentido de que las ciencias sociales iban a sustituir a la filosofía por una parte, y a la historia por la otra. Ese triunfalismo ingenuo ha desaparecido, aunque sólo lo vi en los años sesenta en algunos representantes menores del estructuralismo. Es verdad que hubo una época en la que se

pensaba que el material antropológico, histórico, lingüístico o literario podía ser abordado por la misma máquina intelectual. Creo al menos que la antropología es científica, aunque a veces se tiene una idea inadecuada de la ciencia. La ciencia no avanza expandiendo sus sistemas de interpretación y sus teorías del momento como si fueran la verdad definitivamente adquirida. Lo que es interesante en la ciencia es que se ven mover las fronteras de la ignorancia: hay hipótesis y luego se hunden o se continúan cuando las fuentes son confirmadas. Creo que todo el periodo de los sesenta corresponde a una aventura intelectual un poco aventurera. Efectivamente se construyeron sistemas de interpretación y una parte se ha impugnado, no porque no funcionara sino porque se ha agotado su capacidad heurística. De una cierta manera el estructuralismo en su ambición inicial es relevado hoy por los cognitivistas⁶ porque esta especie de esfuerzo por pasar de las estructuras cerebrales, en el sentido más material y visible de las cosas, a la estructura del producto del intelecto era la ambición de Lévi-Strauss. Pero él partía de formas elaboradas para idealmente regresar a la constitución cerebral, mientras que los cognitivistas hacen lo inverso, es decir estudian los modos de adquisición más elementales del intelecto para llegar hasta sus formas más complejas.

En mi opinión ellos no lo han logrado porque atrás de todo esto está la cuestión metafísica fundamental de la conciencia. Interrogarse sobre el origen de la conciencia corresponde a la interrogación que se plantean los biólogos sobre el origen de la vida, son cosas tan fundamentales y difíciles que no tienen puntos de referencia. Hemos salido de esa época triunfalista pero yo no diría que la antropología está en crisis. Puede haber una crisis en algunas de sus expresiones, pienso en algunos de mis amigos americanos como James Clifford y el posmodernismo en antropología⁷ que llega a formulaciones que parecen estar de acuerdo con los aires de los tiempos, constatan el estallido de la humanidad (aunque desde otro punto de vista se podría ser sensible a todo lo que la unifica) y privilegian lo que corresponde a la reafirmación de las identidades singulares y se habla de polifonía y uno se interesa más en la expresión de las cosas que en el contenido. Y en cierta manera llegan a concluir que la antropología no es más necesaria que otra cosa y puede ser sólo un ejercicio literario entre otros.

⁶ Se refiere a la corriente de la etnociencia o antropología cognitiva americana representada por gentes como Conklin, Goddenough, Berlin y Kay, etcétera.

⁷ James Clifford y G. Marcus, *Retóricas de la antropología*, Júcar, Madrid, 1991, texto que inaugura la llamada antropología posmoderna.

¿Cuál es su opinión de esta corriente y su propuesta deconstructiva?

Personalmente yo me sitúo en las antípodas de esa posibilidad que me parece, por otra parte, cantar un viejo estribillo con algunos acordes nuevos, el viejo estribillo del culturalismo, del relativismo cultural americano que postula que cada configuración cultural singular es incomparable con otras y que en extremo se puede profundizar en alguna de ellas pero que toda tentativa de proposición más general que se apoye en datos tomados de diferentes configuraciones parece imposible. Esto está basado en una idea totalmente fabricada de la cultura, como si las culturas fueran islotes, y parte de una duda sobre la capacidad de invención que me parece sin razón. Frecuentemente uno se enfrenta, no sólo al escepticismo, sino a la ridiculización de los que se encierran en su cantón y caen en un círculo vicioso: por ejemplo Edmund Leach, quien antes de ser un adversario rabioso de Lévi-Strauss había intentado ser estructuralista a su manera, un poco caricaturesca, y había elaborado una propuesta que relacionaba las formas de filiación y de alianza y las formas de representación en lo que toca a la naturaleza del poder psíquico que se atribuye a los individuos.⁸ Creo que dicho modelo no tenía aplicación general porque lo concibió para sociedades particulares y porque es muy complicado, pero la idea es interesante. No en el sentido de enunciar una ley que diga que a la relación de alianza corresponden siempre concepciones acerca de la influencia psíquica de tal o cual naturaleza y a las de filiación otras, sino por el hecho de que haya una correspondencia de datos de este tipo en las más diversas culturas. Creo que el error está en tener una idea caricaturesca de los sistemas de transformación, en querer tener una ley muy fina en donde la naturaleza de la relación existente en cada configuración sea establecida con absoluta precisión (aunque no se debe por ello rechazar el principio mismo de este género de relación). En todo caso, creo que nuestra disciplina hoy está, más que en crisis, frente a una contradicción, porque las cosas no se parecen a esa polifonía que cree poder escuchar el posmodernismo sino a la uniformación y la planetarización, al hecho de que al menos para un sector mayoritario de la cultura humana no existen ya fronteras. Aun en el rincón más apartado y aislado que haya se tiene la idea de que el mundo existe, y todos tenemos la idea de pertenecer al planeta.

Una característica del fin del milenio es el llamado retorno de lo religioso.

¿Cuál es para usted la significación de este fenómeno?

Creo que lo religioso retorna porque no se había ido nunca. Este tema

⁸ Edmund Leach, *Replanteamiento de la antropología*, Seix Barral, Barcelona, 1980.

me parece discutible en su formulación. De hecho en él uno comprende cosas diferentes, para empezar cuando se habla del regreso de lo religioso se piensa que había muerto. Como siempre que en ciertas épocas se hace morir algo para hacerlo renacer, se ha dicho que la religión estaría muerta, como todos los grandes relatos, y que habría resucitado. Esto me parece muy discutible. Lo que el especialista de lo religioso mostraba en los años cincuenta y sesenta bajo el término de secularización era una desafección de la práctica religiosa en el mundo cristiano y una crisis de vocación y reclutamiento: bajo esa forma nada ha cambiado.

Pero se delinean otras cosas que son de especie diferente, por ejemplo los fundamentalismos. Pero los fundamentalismos no representan un regreso, sino la aparición de algo que se supone un regreso a los orígenes. No se trata del regreso de una forma que habría existido antes y que ahora reaparece, es un presente que es ampliamente abusivo como retorno a los orígenes (por ejemplo, en Argelia los integristas son gente que no forma una mayoría y no representa por tanto una verdadera cultura musulmana).

Existen también formas religiosas nuevas, sectas, formas religiosas adaptadas al gusto del día que yo ligaría a la individualización de la conciencia. Desde la desaparición o el debilitamiento de los grupos intermediarios (partidos, sindicatos) a cada uno corresponde elaborar su cosmología, lo que se hace a veces al interior de las religiones existentes, como los católicos (se practica a la manera de cada uno y se adapta), o a través de las sectas, como los evangelistas americanos que pueden proporcionar un relevo de esas iniciativas individuales. Y existen también todas esas formas particulares que ligadas a diferentes actividades dan un aspecto religioso a un cierto número de cosas: pienso en las empresas con esos *stages* que realizan sus representantes en la naturaleza, que les ayudan a rehacer una moral de voluntad y en los que se camina sobre brasas, etcétera. Hay ahí una especie de culto al individuo que se desarrolla en el marco de las empresas, y es un poco todo esto lo que se connota con la expresión regreso de lo religioso.

Para mi gusto hay que deconstruir. Yo he asociado a mi noción de sobremodernidad la de exceso y aceleración,⁹ que implica una nueva forma de circulación de la información y por lo tanto del conocimiento. Desde ese punto de vista la televangelista es extraordinaria (el evangelista es ahí un condensado de actor, de mimo, comediante de feria y pastor que se dirige a los niños y que intenta hacer llorar). La televisión se dirige a cada uno y eso

⁹ Augé, *Los no lugares. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa Editorial, Barcelona, 1994.

es un fenómeno general que sobrepasa la puesta en escena, al grado que ciertos evangelistas llegan a decir «toque la pantalla y se curara», es decir que tengo un altar particular ante los ojos. Esos efectos de aceleración y de individualización se ofrecen a todo tipo de interrogaciones sobre el orden individual. Por todo ello la noción de retorno de lo religioso me parece muy peligrosa, primero porque no se había ido y por lo tanto no se trata de una reaparición, y por otra parte porque el término religioso designa formas muy diversas de búsqueda de sentido.

¿Cuáles son los temas que está usted trabajando actualmente?

Pienso que todas las cosas que se refieren al espacio son cuestiones importantes porque lo que es nuevo en la aventura humana es que actualmente la tierra es realmente redonda, y el espacio, nuestro espacio, la referencia que se tiene respecto al otro. El espacio es a la vez nuestra promesa y nuestra angustia: si hay algo que puede parecer angustiante es encontrarse en un espacio restringido (hay que descender a una ciudad como México, por ejemplo, donde uno tiene el sentimiento de la inmensidad). Pero es suficiente ir en avión o ver la televisión para constatar que no se había sido como hoy tan sensible a todas las dimensiones del espacio.

Las grandes cuestiones políticas o económicas se plantean hoy en términos de espacio (comunidad europea, etcétera). La relación con el espacio tanto en el plano individual como colectivo implica hablar de la relación con el otro, es decir de la relación de identidad y alteridad. De cierta manera para el antropólogo, habituado a identificar la manera en que se plantea la cuestión del otro entre los otros, el hecho de que estemos en espacios de geometría variable y nos podamos considerar como en casa o fuera de casa a voluntad, complica un poco esta cuestión, y por ello la reflexión sobre la noción de alteridad es tan importante.¹⁰ Ella se vincula por otra parte a ciertas preocupaciones del psicoanálisis sobre lo que es el sujeto individual, y creo que habrá lugar en los años que vienen para un diálogo entre psicoanálisis y antropología porque ambas disciplinas están interesadas por el problema de la alteridad, aunque sí es verdad que la antropología toca los lugares en donde el psicoanálisis interviene, creo que sería dañino tomar modelos de interpretación psicoanalítica para aplicarlos a la realidad de lo social. En todo caso, la cuestión metodológica que me interesa es la siguiente: como definir objetos de investigación pertinentes para poder

¹⁰ Sobre el tema de la alteridad ver Augé, *Le sens des autres*, Fayard, Paris, 1994.

integrar a la dimensión de la referencia planetaria el tipo de descripción a la cual nos hemos aplicado tradicionalmente.¹¹ Para poner dos ejemplos, creo que un grupo de arquitectos que se interrogan sobre un proyecto de urbanismo, o un grupo de médicos que se cuestionan sobre la intervención en tal o cual medio son objetos para el antropólogo en la medida en que sean objetos de segundo grado. Es decir, estamos ahí menos para trabajar con el arquitecto y el médico que para trabajar sobre ellos, en la medida en que son los artesanos de un mundo en vías de hacerse y en consecuencia objetos de nuestra observación, y no tanto como individuos sino como objetos de reflexión, de la misma forma como nos interesan los profetas en tal o cual cultura, porque a final de cuentas las preocupaciones del antropólogo son en el fondo las mismas.

¹¹ El último libro de Augé recoge todas estas interrogantes: *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Aubier, Paris, 1994.