

**Actualidad y presencia de la Antropología.  
Entrevista a Marc Augé  
por José Antonio González Alcantud\***

Hace años que no veía a Marc Augé. Fue un grato reencuentro, habituados como estamos a dejar amigos por el camino. Me costó trabajo localizarlo ya que andaba a la sazón por Berlín, y oportunamente se escondía tras veladuras, sabido el coste de ser figura pública, como es su caso. El día que vino a hacer la entrevista pública de “El intelectual y su memoria”, en octubre de 2015 el aula magna de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad granadina estaba hasta tal punto repleta de estudiantes que hubo un momento en que se pensó en cerrar las puertas para evitar que continuase la afluencia. Probablemente estábamos entre 800 y 900 personas, capacidad de la sala. Yo no recordaba un acto similar desde que Louis Althusser visitó nuestra Universidad en la primavera de 1976 cuando una masa de estudiantes fuimos a oír una conferencia sobre Lenin y la filosofía de la que solo recuerdo no haber entendido nada, porque además de hablar el filósofo marxista balbuceando con un cigarro en la boca, cuya ceniza le caía sobre el gabán de pana, se expresó en un francés cerrado e ininteligible, como para sí mismo. Lo cierto es que aquello fue un acto de fe; ahora era distinto, Marc Augé se esfuerza en comunicar la antropología a través del ensayo, en el que despliega una bella escritura. Ocioso sería enumerar sus numerosas aportaciones al debate humanístico. Solo debemos dejar constancia en esta entrada de la atmósfera en la cual la entrevista pública que le hicimos al antropólogo Marc Augé transcurrió el 21 de octubre de 2015 en el marco del ciclo acreditado por más de veinte años de interviús a grandes intelectuales, que bajo el título de “El intelectual y su memoria” se realiza cada curso en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada.

JOSÉ ANTONIO PÉREZ TAPIAS:\*\*

Buenos días, queridos amigos compañeros y compañeras, vamos a ir iniciando el acto, aunque al principio se vayan uniendo otros compañeros, pero para que el tiempo no se nos quede escaso en un día tan importante como hoy y teniendo con nosotros a un

---

\* Traducción y transcripción: Cecilia González Palacios.

\*\* Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la UGR.

---

invitado como Marc Augé, al que en primer lugar quiero darle la bienvenida y agradecerle infinitamente que pueda estar con nosotros en un acto como el que vamos a celebrar a continuación. Vamos a hacer esta entrevista, que la va a llevar el profesor José Antonio González Alcantud, dentro del ciclo *El Intelectual y su Memoria*. Es además el segundo acto que tenemos en este espacio, en esta aula magna en la mañana de hoy, especialmente fecunda en lo que a actividades culturales se refiere, y quiero nuestro agradecimiento en nombre de todos a nuestra vicedecana Ana Gallego por impulsar todas las actividades que en este sentido hacemos en nuestra Facultad. Tenemos, como decía, entre nosotros, a una gran figura, una figura de una talla intelectual y humana impresionante, una persona que ha fecundado y ha hecho fructificar en nuevas direcciones el trabajo de la antropología cultural, sus desarrollos teóricos, sus investigaciones de campo, abriendo nuevos horizontes y nuevos caminos en ese trabajo arduo que se realiza desde vuestra disciplina. Pero tengo que decir que en mi caso, desde otras como es la filosofía, la filosofía de la cultura..., también nos hacemos eco, nos hemos hecho eco, durante mucho tiempo de los trabajos, de las líneas de investigación, de las ideas, de las semillas que ha ido sembrando Marc Augé en tantas direcciones. Como nos expondrá también en su presentación y a lo largo de sus preguntas el profesor González Alcantud, estamos teniendo este acto a un autor que nos habló de los lugares de la sobremodernidad, que escribió ampliamente y nos ha hecho recapitar sobre la alteridad desde el sentido de los otros, que nos ha abierto nuevas dimensiones para comprender nuestro tiempo cuando nos ha hablado de los mundos contemporáneos, ya que efectivamente, estamos en una época donde es un hecho esa contemporaneidad que compartimos como nunca antes habíamos hecho a lo largo y ancho del planeta. Por lo tanto, queda agradecer por mi parte al profesor Marc Augé este momento que nos regala, agradecer al profesor González Alcantud la iniciativa, mostrar mi agradecimiento en nombre del equipo decanal, la Facultad misma, a todos vosotros por asistir a este acto y por tanto manifestar ese interés hacia las iniciativas culturales que desde nuestra Facultad llevamos a cabo y promovemos. Por lo tanto, cubierto este capítulo de sincero agradecimiento, es momento de pasar la palabra a quienes van a ser los protagonistas del tiempo que vamos a disfrutar a continuación: el profesor González Alcantud y nuestro gran invitado, el profesor Marc Augé. Muchas gracias.

(Aplausos)

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD (JAGA): Quedo agradecido por sus palabras y su acogida al decano, mi querido amigo y compañero, el profesor Pérez Tapias, también a la vicedecana de actividades culturales, Ana Gallego, y a los asistentes de esta mañana, que espero sea fructífera. *El Intelectual y su memoria* tiene una larga tradición. Yo creo que ya va camino de ser un verdadero clásico en el medio universitario español, con entrevistas muy celebradas, y tenemos la suerte, como decía el profesor Pérez Tapias, de que el profesor Marc Augé haya aceptado y haya tenido la gentileza de desplazarse desde Berlín, donde vive actualmente, hasta esta ciudad de provincias que es la nuestra.

Voy a presentar brevemente lo que para mí son los hitos de la obra del profesor Augé. Es un antropólogo normaliano. ¿Esto qué quiere decir? Para quien no esté en el argot francés, significa que está formado en el ámbito de Les Grandes Écoles, de l'École Normale Supérieure, un gran establecimiento, muy singular, para la formación de las



---

tremendamente enjundiosos, donde ha tratado todo tipo de temas que nos interesan en el mundo de la modernidad, por ejemplo su última obra trata sobre los bares, *Elogio del bistrot*. Antes estuvo *Elogio de la bicicleta*. También ha trabajado en los últimos sobre la vejez, en una especie de autorreflexión del antropólogo sobre el paso del tiempo. Lo hizo sobre el turismo, sobre el tiempo en ruina, sobre un film clásico como es *Casablanca*. Hay que decir que la obra del profesor Marc Augé, dicho brevemente en esta presentación, es casi inabarcable. Es muy difícil por mi parte acotar los temas que podemos desarrollar a lo largo de hora y media aproximadamente.

Finalmente decir que, para aquellos que proceden del campo de la imagen, puesto que sé que hay aquí un grupo de estudiantes de la Universidad de Málaga y de la Escuela de Arte de Málaga, que se dedican al estudio de la imagen, el profesor Marc Augé ha sido partidario del cine etnológico en todo momento. Sus colaboraciones con Jean Paul Colleyn son importantes por lo que he introducido una pregunta en el cuestionario que se refiere a la imagen. De hecho, su reflexión sobre la película *Casablanca*, que es una de sus últimas obras, está en esa línea. Presentado grosso modo, solo me queda decir una cosa: no es la primera vez que el profesor Augé está aquí en Granada y tampoco la primera vez que está invitado por mí, sino que hace algunos años tuvimos la fortuna de tenerlo en el Festival Internacional de Música y Danza de Granada donde hicimos una reflexión entre varios antropólogos en el Carmen de los Mártires entre los cuales estaba el profesor Lisón Tolosana, el profesor Jean Cuisenier, el profesor Luc de Heusch, el profesor Marc Augé... No había tanta gente, la antropología no tenía todavía tanto alcance en nuestra ciudad, pero fue un momento agradable. Era la época en la dirigía el festival Alfredo Aracil, que este año acaba de recibir el premio Nacional de Música por sus composiciones. Por tanto, yo le agradezco mucho que haya venido a ésta, su ciudad, que haya atendido a la llamada de esta ciudad que tiene un fuerte potencial intelectual, y que nos deleite esta mañana con su ciencia. Le voy a hacer unas preguntas, a menos que quiera decir algo. Paso ya a las preguntas.

La primera pregunta que le quería hacer es referente a su formación, ya que estamos en un medio universitario. Usted fue alumno de l'École Normale Supérieure, un centro de élite francés en el cual se han formado buena parte de los antropólogos galos. Sin embargo, este centro de élite tuvo sus convulsiones porque en mayo del 68 convulsionó el Collège de France, convulsionó la Sorbonne... es decir, todo ese medio quedó de alguna manera puesto patas arriba. Usted por esas fechas debía estar en Costa de Marfil, por lo menos yendo y viniendo. Claude Lévi-Strauss, que fue su maestro, estuvo muy en contra del mayo del 68, dijo que era un grupo de gamberros que habían ocupado el Collège de France, que lo habían ensuciado todo, las paredes... Literalmente dijo algo así como que eran unos guarros, una gente sucia y que a él no le concernía el mayo del 68. ¿Cómo ve todo esto l'École Normale Supérieure, el mayo del 68, ese momento un poco mágico de la vida parisina?

MARC AUGÉ (MA): Est-ce que je peux parler en français?

JAGA: Él va a hablar en francés para facilitar el diálogo y yo lo voy a traducir.

MA: Como bien has señalado, estuve en Costa de Marfil de forma continuada desde 1965 hasta 1970. Sin embargo, durante estos años disfruté de varios periodos vacacionales y estuve en París hasta abril del 68, que fue cuando volví a Costa de Marfil. En mayo del 68 me encontraba en Grand Lavous, un lugar perdido, inimaginable; una

---

especie de isla donde apenas había gente. Sin embargo, al caer la tarde, cuando volvía de trabajar, me paraba en casa de un libanés, un libanés que tenía cervezas frescas, cuya mujer, aburrida, escuchaba la radio todo el tiempo. Llegando aquella tarde, el general De Gaulle había escapado, estaba en Baden-Baden. Me sobresalté, pero el tren no funcionaba por la noche, así que por la mañana en el primer tren fui a Abiyán. Fue en Abiyán donde hicimos la revolución.

JAGA: ¿Y cómo?

MA: Bueno había un gran centro de investigación al lado de Abiyán, yo estaba en lo que se ha convertido en el instituto de desarrollo e investigación. Este centro estaba compartido por un pequeño grupo de humanidades y uno más mayoritario perteneciente a las ciencias físicas. La revolución consistía en reunirse y a hablar sobre el cambio que se necesitaba. Fui el elegido para transmitir las quejas al director de París. Yo no estaba muy satisfecho porque era funcionario y no tenía derecho a abandonar el país. Pero el director del ORSTOM,\* lo evitó ya que fue él quien vino. Era un hombre autoritario pero me di cuenta de que en aquel momento estaba intimidado. Nos reunimos con él y nos permitió separarnos de las ciencias más físicas. Además nos trajo mucho dinero, de alguna manera nos compró, pero tengo que decir que fue una experiencia interesante porque hicimos esa operación de mayo del 68 bajo la mirada sorprendida de los marfileños y tuve la impresión de que vivíamos un pequeño ejemplo de aquello que estaba ocurriendo en Francia y Europa. Era interesante ver todo lo que ocurría: hubo un cambio en las relaciones entre hombres y mujeres, entre los jóvenes y las personas más mayores, que creo es la parte esencial que quedó de ese mayo del 68. Es por esto que creo tener el sentimiento de haber vivido de cerca un fenómeno a menor escala de aquello que ocurría en Francia y en Europa en mayor medida.

Y lo que es sorprendente es el discurso. Es una revolución que merecía una visión de antropólogo, ya que si admitimos la idea de que el antropólogo estudia las relaciones sociales, las relaciones entre los unos y los otros, esto era precisamente lo que estaba en juego en aquel momento. Había mucha pasión. Este cambio en las relaciones entre hombres y mujeres y entre generaciones es la materia prima de la antropología y creo que es muy importante. Este sentimiento que tuve en Costa de Marfil terminó en apoteosis, en lo que se refiere a esta dimensión. Volví durante casi una década en distintas misiones. Creo que el 68, de manera general, no estuvo bien visto por la derecha pero tampoco por el partido comunista que pensaba que los intereses primarios de la clase obrera no era la ocupación. Desde este punto de vista la revolución del 68 fracasó, sin embargo, creo que los efectos sociológicos que tuvo aún se ven.

JAGA: Pero la pregunta sobre Lévi-Strauss no queda muy clara. ¿Podría responder?

MA: No creo que en aquella época fuese el único que trataba a los jóvenes del 68 con los términos que utilizaba. Sociólogos como Alain Tourain estaban muy asustados. Él abandonó el Instituto [de Ciencias Políticas] para refugiarse en el Colegio [de Francia].

JAGA: Siguiendo con las preguntas, la segunda que le quería hacer, se refiere a la experiencia africana en Togo y Costa de Marfil, un acercamiento clásico, un terreno en el cual ya habían andado Marcel Griaule, Michel Leiris y Jean Rouch. ¿Cuáles son sus

---

\* Office de la Recherche Scientifique et Technique d'Outre-mer.

---

recuerdos de Michel Leiris. Para el público he de decir que Michel Leiris era un antropólogo también, miembro del movimiento surrealista y autor de una magnífica obra titulada *África Fantasma* en la cual relata la expedición de Dakar-Yibouti en los años treinta. Wikipedia dice, si no miente, que usted estaba muy influido no solo por Lévi-Strauss sino también por Michel Leiris. Entonces le iba a preguntar por él.

MA: Antes de responder a la siguiente pregunta debo añadir el nombre de Georges Balandier quien me hizo entrar en el ORSTOM, africanista de referencia que tenía una posición muy revolucionaria en lo que se refiere a la etnología clásica. En lo que se refiere a Michel Leiris es más complicado para mí, ya que, evidentemente, había leído a Leiris. Sin embargo, hay varios aspectos en él, de Leiris, que me sorprendió al comienzo de su obra más etnográfica que africanista. Tiene un libro sobre los aspectos de la posesión, que yo considero bastante bueno y que muestra la posesión ejercida en Etiopía por los *zâr* y que él había estudiado. Explicaba que había un extraño fenómeno: cuanto más poder tenían, mayor era su carta de identidad. Creo que es importante entender que lo que la posesión nos enseña es la relación entre los que poseen y los que son poseídos. Los *zâr* son ancestros. Esta obra de Leiris, menos conocida que los textos literarios pero, desde este punto de vista, mucho más rica, me enseñó que en el fondo estamos poseídos por nosotros mismos y que no existe posesión, que la noción de sobrenatural no existe. La posesión en sí misma por lo ancestros es una especie de valor inmanente a la vida. Esto significa, que en el fenómeno de posesión encontramos de alguna manera las raíces de ese tiempo.

JAGA: ¿Quiere añadir algo más?

MA: Sí, yo estaba muy cercano al carácter personal de la obra de Leiris. Leyéndolo comprendemos que la observación etnológica no puede hacer abstracción de aquello que observa en situaciones en las que el observador tiene una influencia en lo que observa. Sin embargo, esto es más complejo ya que el sujeto de observación es creado a partir de la relación existente entre el observador y el observado. Esto es algo esencial en Leiris, haciendo que todos estos aspectos personales no sean aspectos de un diario íntimo sino de una exploración de la situación etnológica. Tuve uno o dos encuentros con Leiris. La última vez fue alrededor de un buen desayuno donde justamente hablamos de estos temas.

JAGA: Le quería preguntar ahora sobre la brujería. Usted ha hablado que no cree en una antropología médica como tal, sino en el problema del Mal, en el problema de la brujería... Es un tema sobre el cual el público español conoce poco de usted. Es conveniente que usted presente su teoría sobre el Mal, a la cual incluso consagró un libro colectivo, y que está presente y seguirá estando presente en su producción actual. ¿Qué aprendió de los brujos? ¿Y de las estructuras de Mal de las sociedades contemporáneas? ¿Cómo se puede calificar a la brujería hoy día? Es un tema de antropología dura. Estas preguntas también le fueron hechas al profesor Lisón [Tolosana, en este ciclo].

MA: Cuando llegué al pueblo *alladian*\* donde trabajaba, tenía en mente identificar modelos de producción y este tipo de cosas. Yo estaba entonces muy influido por Balandier. Sin embargo los *alladian* me llevaron a otro terreno que podemos identifi-

---

\* Sociedad rural *bouaké* cercana a Abiyán, capital de Costa de Marfil.



De izquierda a derecha José A. González Alcantud, Marc Augé y Manuel Lorente

car con el término brujería, sin ser un término justo ya que todo hecho tiene una causa. Y esta causa era siempre otra: la voluntad de alguien. Esta voluntad la mayoría de las veces estaba considerada como una voluntad mala, nefasta. Esto provoca que nos formemos una concepción persecutoria del hecho. La persecución del mal: no hay evento sin causa, y la causa siempre es alguien. Podemos intentar buscarla, lo que nos lleva a la noción de persona, ya que hay una antropología muy clara entre ellos mismos es decir, tenemos una concepción plural de persona, plural en el doble sentido. En el *alladian*, sentido en el que existen diversas instancias analíticas psicológicas que componen la voluntad de una persona y estas instancias circulan, se transmiten o se ejercen. Era algo fundamental que me obligó a tomar en cuenta todas las representaciones del hombre que había en los negocios africanos. El poder del brujo era la forma agresiva del poder más general que se atribuía a unos cuantos. Es decir, teníamos una concepción de la fuerza ejercida por unos y por otros. En principio no se podía, el medio en que se ejercía el poder era el matrilineaje. La consecuencia era que si alguien moría o se ponía enfermo, se interrogaba al cadáver con el fin de encontrar cuál era el origen de la muerte, en el interior del "linaje" (*matrilineage*). Sin embargo esto era mucho más complejo ya que existía la idea de la representación de una coalición de espíritus malignos. Dicho de otro modo, estos espíritus podían cambiar sus víctimas. Finalmente tras una decisión en el seno del linaje, si no se encontraba nada se podía buscar por la parte del padre, o por otra parte, es decir, había un sistema policial de encuestas que tras cada muerte se ponía en marcha lleno de acusaciones y sospechas.

Tengo que añadir que los *alladian* son un ejemplo ya que este sistema está muy presente en todas las sociedades segmentarias africanas. Además, debo matizar un poco el término mal en el sentido en qué es un acusado. Cuando alguien es acusado podemos hablar del mal. El hombre más poderoso del linaje, el jefe, es aquel que suponemos con un poder de agredir pero que no podemos calificar según la relación de fuerza. El silencio es la regla, excepto si se manifiesta debilidad o dificultad. Dicho de

---

otro modo, lo que observé en estos pueblos africanos fueron relaciones de fuerza y poder, y relaciones difíciles.

JAGA: Le quería hacer otra pregunta, cambiando de tema, ya que son tantos los asuntos que podrían tenernos aquí distraídos varias horas y no es el caso. Se trata de la obra aparecida en 1982, es decir, después de sus trabajos de campo, y a la que yo hacía alusión en la presentación. Es una obra que a mí me parece sumamente interesante ya que es una síntesis de su pensamiento ya en plena maduración, en la cual nos dice que los paganos, entendiendo por paganos no solo los de la Antigüedad sino estos pueblos animistas, vamos a llamarlos así, que encuentra en África, son portadores de una serie de valores tales como la pluralidad, no hacen proselitismo. Dice usted que siempre han estado opuestos a los monoteísmos, que no han hecho proselitismo... *El genio del paganismo* contesta totalmente a la cuestión romántica de François René de Châteaubriand de *El genio del cristianismo* que es una obra literaria y de orden religioso pero que a su vez es una defensa a ultranza del monoteísmo, en este caso católico. ¿Cómo valora usted su propia obra dentro de esa transición hacia el campo del ensayo?

MA: Yo creo que justamente *El genio del paganismo* es esa pluralidad a la que hacía alusión y esa concepción persecutoria del Mal. En África, mientras una parte de la población estaba en guerra contra la otra, se tomaba a un Dios para adquirir fuerza, es decir, lo contrario al proselitismo: se tomaba un Dios de los otros para adquirir más fuerza. Este ejemplo me pareció muy significativo.

JAGA: ¿Cómo valora usted su obra dentro de esa transición hacia el campo del ensayo?

MA: Todo esto, en el fondo, entra en la concepción general de las cosas, lo que hacía que si yo era hostil a la expresión antropológica médica, en la medida en la que se definía como toda aquella antropología que en el fondo sería médica, ya que es la relación entre los hombres que hay que tener en la mente cuando analizamos un grupo. No es simplemente la enfermedad la que está en causa, es todo el evento, y es la búsqueda de causas lo que es fundamental. Por ello creo que *El genio del paganismo*, es el no proselitismo, y lo que distingue el monoteísmo de los animistas de los politeístas. La idea es que vamos a tomar el Dios de otro, que es una idea contraria al proselitismo, sea cristiano o musulmán. Creo que esto es un elemento importante.

JAGA: ¿Quiere añadir alguna otra cosa?

MA: Sí, quiero decir que este Dios pagano son nuestros ancestros, es decir que es una concepción inmanente, que no es del dominio de los hombres, más que si se analiza en torno al mal o de manera general en el poder. No existe esa llamada a un poder trascendente.

JAGA: Acercándonos a la modernidad y a su propia persona, esto me da pie a preguntar sobre una de sus últimas obras que trata del hecho de envejecer. Usted se interroga como persona que está envejeciendo, como todos nosotros, en relación con los otros. Una antropología del sí mismo, y en relación con esa antropología de la alteridad. Hace unos años me decía el profesor Luc de Heusch, también de la escuela estructuralista, cuando llegó a Granada: "Me estoy ancestralizando", es decir, me estoy volviendo un ancestro, y tenía plena consciencia, él que también era africanista, de este paso hacia la ancestralidad. ¿Qué nos tiene que decir?

---

MA: Luc de Heusch hacía alusión sin duda al hecho de envejecer y de transformarse en ancestros a los ojos de los otros. Sobre este problema de la edad yo creo que es la edad lo que yo planteo tanto, la edad es una restricción social. La sociedad determina una serie de edades como es la edad de la mayoría absoluta, etc. Siendo el tiempo una libertad, cada uno de nosotros tenemos nuestro tiempo y podemos imaginar el futuro o escoger nuestros recuerdos, y estamos a gusto desde este punto de vista. Sin embargo, siendo una restricción, ésta tiene dimensiones sociales. La ventaja de envejecer es que es una experiencia etnológica, ya que nos damos cuenta que la relación con los otros da un giro un poco diferente y es una experiencia inocente, puesto que no cambiamos totalmente. El cuerpo cambia, envejecemos en este sentido, pero es una experiencia que nos muestra que seguimos siendo los mismos. Hemos cambiado y al mismo tiempo no lo hemos hecho. Yo tengo una edad pero no me la creo, la sé pero no la creo. De este modo es una experiencia etnológica, en el sentido en el que son los otros quienes cambian nuestra relación y quienes presentan sobre nuestra relación. Creo que era esto a lo que se refería Luc cuando decía que estaba ancestralizado, él no se reconocía como un ancestro, era la visión de los otros.

JAGA: Cambiando de tema, profesor. Hay un hecho que no puedo olvidar. En el año 2001, cuando se produjeron los atentados del 11 S, yo estaba haciendo una estancia en su laboratorio, en el Centro de Estudios de Sociedades Contemporáneas, y hacía exactamente poco que usted había publicado uno de sus libros más citados, *La guerra de los sueños, ensayos de etnoficción*, en el cual hablaba sobre la capacidad del sueño como un instrumento para predecir la relación de todo esto con el mundo del psicoanálisis o de la psicología. Sobre ello hablamos. El tiempo ulterior a los atentados del 11 S, no ha hecho más que confirmar esta dimensión de la guerra en el ámbito que podríamos llamar antro-po-psycoanalítico, por llamarle de alguna forma. ¿Qué nos tiene que añadir varios años después a esta guerra de los sueños que anticipa la guerra real, que la corrobora y que nos acompaña en nuestras pesadillas y en nuestros ensueños?

MA: Sí, es cierto que esa guerra de los sueños puede ser una guerra de descubrimientos. Si observamos la historia de las conquistas en América Latina, por ejemplo, vemos que se oponen los partidarios del monoteísmo, una visión del mundo que se opone a otra. Esto es, si lo pensamos, bastante destacable: una imagen de Dios, etc. y otra concepción. Creo que hoy en día somos totalmente sensibles a esto y vemos tanto el lado de ensueño como el lado cruel y duro de estas cosas. El 11 de septiembre marcó una fecha extrema en la medida en la que fue la primera vez que vimos un atentado en el mundo globalizado. En el nombre de una concepción global también del mundo. Hemos entrado en un periodo donde se desarrolla esta guerra de los sueños, y es más actual que nunca. Además, paradójicamente, se desarrolla en un momento en el que la ciencia progresa. Me gustaría insistir en esto ya que la ciencia es el único elemento que podemos decir que es un elemento de progreso. En el momento en que aprendemos que hay un sistema solar, que empezamos a explorarlo, que a lo mejor vamos a colonizarlo en un tiempo, pero que a su vez hay miles de sistemas solares en nuestra galaxia y miles de galaxias en el universo. Dicho de otro modo, es algo de lo que empezamos a ser conscientes poco a poco, es una democratización de la angustia si queremos llamarlo de alguna forma. Esto evidentemente en contraste con la concepción arcaica.

JA: En relación con todo ello y puesto que hay una actualidad, el Daesh, el estado islámico, tiene la concepción de que detrás de las ruinas y de la destrucción del patri-

---

monio existe un hecho categorial antropológico. Usted también tiene una dimensión en ese ámbito en el que ha estudiado el tiempo en ruinas, las haciendas y los castillos, el turismo... todo ello que forma parte de ese mundo al cual hacía alusión en la última pregunta: la globalización. Quería preguntarle por su opinión, por esta idea de un compañero suyo, Daniel Fabre, que sé que comparte en buena medida, del patrimonio *vivant* (vivo) y cómo en el mundo globalizado se produce esta paradoja: por un lado la búsqueda de la patrimonialización y por otro lado la destrucción de ese mismo patrimonio. Lo cual quiere decir que hay una guerra de los sueños que tiene su parte más dura, más ancestral, iconoclasta, en la destrucción de nuestra propia cultura. ¿Qué piensa de ello?

MA: Este aspecto pone en evidencia la destrucción del patrimonio inmaterial de la humanidad. Es una manera de afirmar la existencia del predominio de una concepción dominante de un mundo sobre otro. Esta concepción es la ruina... ¿Y cuál es la belleza de las ruinas?, me preguntaba yo. Creo que es el hecho de que hay algo perdido que no se encontrará. No podemos saber qué eran las ruinas ya que no eran ruinas para aquellos lugares que no lo eran. Dicho de otro modo, cuando estamos frente a un espectáculo de ruinas, si las condiciones son favorables y no hay demasiados turistas, podremos sentir lo que yo llamo el “tiempo puro”, es decir, un sentimiento del tiempo que está fuera de la historia ya que estamos conmovidos por la belleza de las ruinas, entendiendo esta belleza como una especie de vacío ya que no conocemos lo que eran para otras personas en el pasado. Este tiempo puro es una relación entre el espacio, sin duda excepcional, y lo que podemos sentir de manera profunda y en nuestras condiciones particulares. Y tomar las ruinas, tomando el tiempo en sí mismo, es un atentado contra el tiempo, contra la libertad de imaginar y, en cierta manera, no es una estupidez, ni una locura, es abominable pero no es una locura.

JAGA: Profesor, usted en su último libro, el más reciente, también habla de la nostalgia. Ya que hablamos de que las ruinas producen nostalgia, este tiempo, como decía Vladímir Jankélévitch, de lo irreversible. Usted ha escrito en su último libro *Elogio del bistrot*, de este singular bar francés, sobre la tranquilidad que produce la cultura del bar, de estar en el bar, esa suerte de nostalgia la cual se encuentra en la atmósfera del *bistrot*. Yo le quería preguntar, porque París tuvo toda una red de bares —yo recuerdo al *bouillon* Chartière, para quien no lo conozca es un bar en los Grandes Bulevares que se come presidido por una frase del conde de Lautrèmont, el autor de los cantos de Maldoror—. Otro lugar recurrente también es el Polidor, donde se reunía el colegio de patafísica con Albert Jarry y los creadores de aquella corriente post-surrealista. Háblenos del *bistrot*.

MA: El *bistrot* es una de las cosas más normales, simples y cotidianas en la ciudad de París. Si bien es cierto que el *bistrot* existe en otros lugares, es la ciudad de París la que tiene una relación especial con estos establecimientos. Además, es sin duda la ciudad con mayor número de *bistrot* en el mundo. Hablar de nostalgia... Debemos diferenciar dos tipos de nostalgia: hay una nostalgia de aquello que hemos vivido y otra de aquello que no hemos vivido, es decir, la de si hubiera sabido, si hubiera hecho... Es una nostalgia perversa pero que en el fondo es más real que la primera ya que muestra la ilusión de la nostalgia de diversos paraísos. Aquello que tengo nostalgia no de un periodo muy feliz sino de un periodo soñado. Por lo tanto estas dos nostalgias se contradicen. Cuan-



**Augé descubre la partitura que cantaba su padre gracias a José Tito**

do hablamos del *bistrot* es más o menos lo mismo. Escribí *Éloge du bistrot parisien* y tuve que luchar contra un sentimiento de nostalgia, la nostalgia de un París que cambia: los *bistrot* ya no son lo que eran, podemos decir que hay muchos McDonalds. Además hay esa dimensión en la que nos interrogamos sobre qué es lo que hace del *bistrot* un lugar agradable, que lucha contra la soledad. Las personas se encuentran en el bar alrededor del mostrador/barra, cada mañana, hay personas mayores que encuentran una especie de sociedad en este lugar. Un imán necesario alrededor de la barra. Dicho de otra manera, el *bistrot* continúa y sigue jugando un rol positivo. Lo que hace que nos interroguemos sobre la dimensión de la nostalgia. La nostalgia es un placer, es una manera de jugar con el tiempo y en cierta manera hay esperanza en la nostalgia.

JAGA: La pregunta de muchos de los aquí presentes también relacionada con la nostalgia, y la que yo también me hacía, es sobre el metro. Usted escribió *Un etnólogo en el metro*, que fue una obra que tuvo mucho impacto mediático, en la cual recurría a su propia nostalgia. Nombres evocadores, porque el metro es un lugar muy frío, el metro parisino aparentemente un lugar sin corazón. Usted encontró una serie de rastros y de pistas que le evocaban sobre todo su juventud e incluso lo resumía en un poema alejandrino que decía más o menos: “El tren no puede partir porque las puertas están cerradas”. Usted encontraba ahí un sentido poético o etnopoético a la experiencia del metro. Nombres como Sevrès-Babylone, que es una estación vulgar, sin embargo, remitía a mundos que estaban fuera del metro. ¿Cuál es su experiencia del metro, qué fue del metro y qué es hoy? Ayer me decía que echa de menos que haya personas que cobren los billetes y que no sean todo máquinas. ¿Cómo ha evolucionado el metro desde que escribió *Un etnólogo en el metro*?

MA: Pues bien, el metro es algo típico que podemos lamentar desde el punto de vista de la evolución. El metro se ha extendido, ha creado una red pero al mismo tiempo los hombres han desaparecido, es decir, cada vez hay más máquinas para meter los tic-

---

kets, etc., y sobre todo esto es típico de París. Las barreras automáticas hacen las cosas cada vez más difíciles y representan la autoridad. Los jóvenes saltan por encima de estas barreras. Sin embargo, el problema es que la relación humana cambia: los controladores son los únicos empleados. Van en grupo y son una especie de policía de metro. Esta es la única interacción. Es cierto que tengo un poco de nostalgia de aquello que contábamos del “contrôleur” con el que intercambiábamos, le dábamos el ticket, etc. Yo conocí eso y había unas relaciones fluidas, más amables y humanas. Desde este punto de vista el metro se ha convertido en un lugar burocrático, es cierto que hay músicos que han conseguido el derecho a tocar música, además de otros que improvisan, sin embargo es un lugar que nos llena de nostalgia. Creo que esta nostalgia se expresa en canciones y estas canciones son a menudo signos del pasado.

JAGA: A esto yo le añadiría, que esto último ocurre en el metro de París, porque el metro de Madrid es un lugar aún más siniestro. En el metro de Madrid no hay casi ni derecho a hacer música... Los no lugares. Un lugar ya común que ha alcanzado éxito mundial, una palabra mundo, en nuestro cartel que está en la Facultad también, le han puesto debajo “el no lugar”. Usted debe ser un no lugar (*risas*). No puede hacerse nada contra eso, es el dictado, en el sentido estructuralista, el dictum. El no lugar lo habla a usted. Puso ejemplos como las autopistas, alguien le criticó en Inglaterra en su momento, argumentando que también las autopistas eran lugares, sobre todo la gran autopista que se hizo en Inglaterra en la posguerra. Puso como ejemplo también los cajeros, los supermercados, en fin, una serie de elementos que forman parte de nuestra modernidad, de nuestra sobremodernidad e incluso de nuestra postmodernidad. Al final ha triunfado el espíritu de los aeropuertos, todos iguales a sí mismos en todo el mundo. Con tiendas de souvenirs, todo lo más algunos autóctonos. Se imitan los unos a los otros: la arquitectura futurista, son diáfanos, transparentes; las sensaciones compartidas son las mismas, confort del vuelo, situación onírica mientras se vuela, la condición de ensueño, más que de sueño. Bueno, Lévi-Strauss nos habló de que había hecho el último de los viajes en *Tristes Trópicos*, y usted nos ha dibujado un mundo de los no lugares que avanza ineluctablemente. ¿Cuál es su opinión años después de la publicación de este libro?

MA: Creo que lo que yo entendía por los “no lugares” se ha malentendido. Yo definí el “no lugar” como una oposición al lugar, el lugar antropológico que era el tradicional pueblo africano donde hay una coincidencia entre el espacio y lo social. Cuando podemos hacer una lectura del espacio que da una idea de lo social y de una relación social, entonces podemos hablar de un lugar, es un lugar antropológico. Por ejemplo en el pueblo de los *alladian*, donde aún había barrios donde tenían reglas de residencia. Esto provoca que si hacemos el inventario de un pueblo tengamos una fotografía de dicha sociedad. Creo que hoy día, y no solo hoy en día, hay espacios en los cuales se puede llevar a cabo dicha lectura. Podemos hablar de la multitud solitaria. Es cierto que en un supermercado o en un aeropuerto no podemos tener una correspondencia entre una multitud aleatoria y una estructura social, una relación social. En este sentido es un “no lugar”. He empleado este término con un sentido inocente y si ha tenido público es porque corresponde a un síntoma. Me gustaría añadir que el “no lugar” no es un espacio empírico, incluso que no hay nada de absoluto. Ya en el pequeño libro de los “no lugares” algunas objeciones tendían a hacer ver que hay lugares en los “no lugares”. Es cierto que no es lo mismo trabajar todos los días en un aeropuerto, con

---

colegas, etc., que estar de paso como viajero, al igual que ocurre en los supermercados, etc. Esto no impide que en el mundo entero se estén expandiendo espacios nuevos que son los espacios de la comunicación, de la circulación y del consumo. De esta manera los espacios de la comunicación poseen un problema mucho más difícil ya que la comunicación es un principio de relación y, sin embargo, hace falta hacer una distinción entre el hecho de comunicar y el de relacionarse, ya que la relación necesita tiempo y espacio. La relación con una persona se sitúa y requiere de tiempo. Por ello la comunicación tal y como existe en las redes sociales por ejemplo, es un ideal de comunicación instantánea y de ubicuidad. La ubicuidad y la instantaneidad no es una relación. Quiero señalar dos cosas de los “no lugares”: no es posible elaborar una lista de lugares, ya que no tendría ningún sentido empírico, puede haber lugares en los “no lugares” y viceversa. La segunda cosa es que la comunicación ya no es una relación puesto que la comunicación es instantánea, algo que es contrario a la relación que necesita de tiempo y espacio. El hombre es un animal simbólico. Creo que existe una resistencia a todos los aspectos más marcados por la instantaneidad. Sabemos que a las personas les gusta quedar en los *bistrot*, por ejemplo, pero que la relación tiempo y espacio es importante. Desde este punto de vista pasamos nuestro tiempo construyendo lugares. Hoy en día hay tensiones y creo que es un aspecto de la crisis actual, que esta tensión en el mundo global que está marcada por el hecho de la supresión del tiempo y del espacio es la realidad que vivimos cotidianamente.

JAGA: Bueno profesor, usted también ha tratado de la memoria, ya que hablamos de lugar tendríamos que traer a colación las figuras del lugar de la memoria, otro cliché, el cual puso en funcionamiento Pierre Nora y equipo que hizo aquella obra magna sobre los lugares de la memoria. Usted, en una de las obras que para mí más enjundiosas, abordó el olvido, en contraposición al lugar y la memoria como hechos fuertes. En *Las formas del olvido* puso usted de manifiesto esta suerte de deber de olvido, frente a deber de memoria o la capacidad del olvido para generar también vida social. Por otro lado, su compañera de l'École, Nicole Loreaux, puso de manifiesto en *La ciudad dividida*, que las guerras del Peloponeso habían producido, al final, la necesidad de crear un culto al olvido en Atenas. Háblenos del olvido.

MA: Antes de continuar me gustaría volver sobre lo anterior para señalar que no opongo los lugares y los “no lugares” como el bien y el mal. El lugar, con todos sus efectos en la memoria, es a menudo acogedor, es el lugar en el que rechazamos extranjeros o extraños, mientras que el no lugar es un lugar de encuentro, por ejemplo un aeropuerto. Es por lo tanto un espacio de sorpresas. Asimismo, el lugar es un lugar que puede ser rechazado por los otros.

La cuestión del olvido está, evidentemente, muy ligada a la cuestión de la memoria. Si nos acordásemos de todo, esto no sería posible ya que no somos ordenadores. El olvido es la condición de la memoria. Guardamos recuerdos, es decir, eliminamos otros, del mismo modo que vemos dibujarse la orilla al borde del mar, provocada por la erosión marina. De esta manera, nos formamos en el tiempo sobre la base de la memoria y del olvido. El olvido nos ausculta en cierta manera. Otro aspecto es el deber de memoria. A menudo hablamos de deber de memoria, yo creo que es un deber necesario para aquellos que no han sido los actores de los hechos que forman estos recuerdos. Creo que los antiguos deportados por ejemplo, tenían mayormente el deber del olvido, de intentar luchar contra la presencia de estos recuerdos para poder vivir. A menudo

---

no les gusta hablar sobre lo que han vivido, sin embargo son los otros los que no deben olvidar. El deber de memoria es también un deber que recae en el presente, el presente como un factor de esperanza o una amenaza que no hemos sabido ver antes. Es un deber de memoria que nos lleva al presente, para aquel que está en una situación determinada puede comportar riesgos. Sabemos que en el campo del totalitarismo por ejemplo, tenemos la experiencia de cómo se engendra, como puede nacer. No se trata tanto de recuerdos como de aplicar esta lectura al presente.

JAGA: Otro tema que quería plantearle, profesor, es su condición de escritor. Este es un debate del postmodernismo. Hablábamos con Clifford Geertz, de la necesidad de diluir la antropología en una especie de literatura. Usted no está de acuerdo en eso. Le quería preguntar en tanto escritor, ya que además de antropólogo habría que subrayar su condición de “escritor”. Usted escribe, escribe magníficamente y ha convertido la antropología, la ha redimido de lenguaje pesado y tedioso como es el lenguaje especializado. Pongo por caso frente a algún filósofo [Ricoeur], que escribió sobre la memoria, el olvido y recuerdo que, sin embargo, la virtud de su libro era en su ligereza, nos seducía con sus formas de olvido. Entonces, ¿qué tiene que decirnos sobre la función del antropólogo en la escritura, según su pensamiento y experiencias?

MA: Si el antropólogo escribe es porque es pagado por ello, es decir, debe traducir aquello que ha visto. En segundo lugar está la experiencia etnológica, que a su vez es objetiva y subjetiva. Tenemos contacto con los otros pero la presencia del etnólogo cambia las cosas. Dicho de otra manera, es un poco la lección de Leiris, hay una necesidad de situarse en relación a eso que describimos ya que creamos una situación nueva y esta situación es interesante de analizar. La escritura es la presencia, una presencia singular de un hombre, de un individuo. Creo que esta presencia singular la podemos encontrar en el estilo, estilo del escritor. Y de manera general yo diría que hay una dimensión antropológica en la escritura dado que el hombre tiene tres dimensiones: una dimensión individual, otra cultural, que define las reglas de las relaciones con los otros y que son reglas que pueden variar de una cultura a otra; y por último está el hombre genérico. El hombre genérico es aquel que no vamos a relacionar con una cultura en particular. El hombre genérico es aquel que por ejemplo, cuando llega a la luna no decimos “un americano llega a la luna” sino que lo atribuimos al ser humano en general. Creo que quien relativiza la noción de cultura, las culturas son interesantes por las preguntas a las que contestan pero no forzosamente por la respuesta en sí. Creo que todas las culturas son dignas de interés pero todas las culturas no aportan las mismas respuestas y son las preguntas las que hacen interesantes a las culturas. Creo que la escritura es la presencia del individuo singular pero que aspira a ser leído. Nadie que escribiese lo haría si no tuviese la esperanza de ser leído al menos por una persona, y este lector que él no identifica, es un lector genérico. Creo que la nobleza de la escritura es aquella de transportar los aspectos puramente singulares y culturales. Si escribo es con la esperanza de establecer una relación con el otro, y es una relación más pura. Es una botella en el mar de una cierta manera. Creo que esta triple dimensión del hombre nunca está mejor expresada y simbolizada que por la escritura.

JAGA: Y yendo hacia el final de la entrevista para no fatigarlo quería preguntarle ahora sobre la imagen. La imagen en un mundo de movilidad, ya que usted estudió también los deportes, la bicicleta, los viajes, etc. Dentro de todo esto tenemos la fotografía y el cine. Hizo un librito muy enjundioso sobre *Casablanca*, la película de Michael Curtiz y



**Marc Augé en la Alhambra**

ha hecho cine con la colaboración de un colega de l'École, Jean Paul Colleyn. Díganos algo sobre su concepción de la imagen y el cine.

MA: El cine son las mejores y las peores cosas del mundo. Hoy en día estamos invadidos por las imágenes. Hay por tanto una necesidad, una intoxicación de imágenes enloquecedora. Hablábamos del turismo. Los turistas pasan el tiempo haciendo fotografías como si quisieran estar seguros de que han estado en un lugar. Las verán más tarde tendrán la prueba de que estuvieron en aquel lugar. Sin embargo, siempre habrá entre ellos y la realidad su máquina de fotos. Las imágenes en el cine son otra cosa. El cine nos deja recuerdos como imágenes de la vida. Habla de *Casablanca*. *Casablanca* es una película que vi muy joven, cuando salió después de la liberación. Hay varias dimensiones en las imágenes de esta película: está el recuerdo que yo tengo, la que he visto varias veces, y cada vez que la veo descubro detalles que había olvidado, estas imágenes tienen una dimensión mítica. Si consiguen tener una dimensión mítica, son imágenes profundas y estas de *Casablanca* ya que hay escenas que no son verdaderamente realistas, como la espera del tren, la aparición en la puerta del *bistrot*... hay escenas que fijan momentos míticos, del encuentro entre el uno y el otro. Creo que el hecho de hacer imágenes es una experiencia un poco análoga como la de la escritura. Creo que la escritura cinematográfica es una tentativa de interpelar al hombre genérico. Nosotros estamos más allá de aquello que podríamos resumir en una obra individual o cultural. Evidentemente es la ambición, la ambición de quien hace las imáge-

---

nes. Sin embargo, yo diría que incluso la escritura cuando triunfa, nos ofrece imágenes, imágenes que pueden nacer en nosotros, e inversamente, las imágenes del cine nos pueden dar el sentimiento de un texto.

JAGA: La penúltima pregunta, ¿hay una especie de placer del texto, igual que hay una especie de placer cinematográfico?

MA: Sí, sí, el placer cinematográfico o del texto cinematográfico.

JAGA: La última pregunta de verdad se refiere a Granada. El profesor sabe que se la iba a hacer porque estuvimos haciendo una visita fugaz a la Alhambra. Roland Barthes en *La cámara clara* dice que frente a una imagen de la Puerta del Vino de la Alhambra, de un cliché fotográfico, se puede decir: “yo sé que esto existe, no es una invención orientalista, existe”. Con usted he ido dos veces a la Alhambra, ayer fuimos, había turistas como siempre, dimos una pequeña vuelta, ya sabe que como antropólogo es uno de mis temas predilectos, ¿qué impresión como turista y antropólogo tiene de la Alhambra?

MA: He visto muchos turistas y finalmente un paisaje muy bello desde la Alhambra. Creo que la cuestión es difícil puesto que el lugar obliga a hacer abstracción de todo aquello que está dentro desde el punto de vista humano. Por ello, fue una visita maravillosa. Usted me explicó muchas cosas y fue una visita interesante de la cual me acordaré. Lo que me gusta de la Alhambra es el recuerdo que me va a dejar, las imágenes. Por otro lado, no soy del todo inocente cuando veo la Alhambra de la que tengo en mi memoria un recuerdo auditivo, aquel de mi abuelo que me cantaba “Jolis Soirs dans les Jardins de la Alhambra”. Era una canción de los años veinte o treinta. Es por ello que cuando hablamos de la Alhambra, vuelve en mí este recuerdo. Algo anecdótico por supuesto. Sin embargo, a pesar de todo es un lugar poético.

JAGA: Muy agradecido al profesor Marc Augé.

JAPT: Muchísimas gracias al profesor Marc Augé. Podríamos hacer muchas más preguntas pero el tiempo se nos ha agotado, muchísimas gracias por esta entrevista que guardaremos en nuestro recuerdo, *souvenir*.