

VIRAJES

¿QUÉ FINALIDAD PARA EL MAÑANA?¹

MARC AUGÉ²

Recibido: 1 de agosto de 2010
Aprobado: 15 de octubre de 2010

Artículo de Reflexión

¹ Traducción del francés por Jesús García-Ruiz.

² Ex-presidente y Director de Estudios *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, Paris.

Resumen

Partiendo de la confrontación de imaginarios y de representaciones en los contextos de colonización y dominación, Marc Augé, plantea que uno de los sectores más sólidos de la investigación antropológica actual tiene que ver con las manifestaciones y transformaciones de lo religioso en los contextos coloniales y de globalización. Estos cambios conllevan al surgimiento de fundamentalismos cuya referencia se sitúa en el origen, que es objeto de disputa. En la globalización, las dinámicas locales adquieren visibilidad global y lo global se asienta en cada uno de los territorios globales incidiendo en los imaginarios respectivos. Estos desafíos interrogan e interesan a la antropología, la cual debe retornar a la mirada crítica en un mundo marcado por los extremos, y en el que es necesario que el antropólogo asuma, en relación con lo que observa, la exterioridad de su posición para construir su objeto intelectual y las relaciones en las que se encuentra implicado.

Finalmente, Augé, aborda lo que denomina: “la ideología del presente”, que paraliza el esfuerzo que es necesario para poder pensar tanto las lecciones del pasado, como poder pensar el futuro. Es esta ilusión del presente la que difunde la ilusión consumista.

Palabras clave: antropología, ideología del presente, imaginario, ciencia, globalización.

WHAT IS THE PURPOSE FOR TOMORROW?

Abstract

From the confrontation of imageries and representations in the colonization and domination contexts, Mac Augé suggests that one of the strongest anthropological research areas nowadays deals with the manifestations and transformations of the religious aspect in the colonial and globalization contexts. These changes entail the emergence of fundamentalisms whose reference is set in the origin which is the object of dispute. In globalization the local dynamics gain global visibility, the global aspect settles down in each one of the global territories having a bearing on the respective imageries. These challenges question and interest anthropology which must take up again the critical view in a world marked by extremes and in which it is necessary that the anthropologist assumes, in relation to what he observes, the exteriority of his position in order to construct his intellectual object and the relationships in which he is involved.

Finally, Augé deals with what he calls “ideology of the present” which paralyzes the necessary effort in order to think in the lessons of the past and then be able to think in the future. It is this illusion of the present the one disseminating the materialistic illusion.

Keywords: anthropology, ideology of the present, imagery, science, globalization.

La globalización del imaginario

Las situaciones designadas como “contacto cultural”, han sido más frecuentemente consideradas situaciones de enfrentamiento ideológico. Desde el descubrimiento de América, el occidente europeo, ha desembarcado en tierra de los otros con sus armas y maletas, pero también con el arsenal completo de su imaginario. Encontrándonos hoy, sobre los diferentes continentes del mundo en los que tuvieron lugar esas largas cruzadas, la traza más o menos marcada y las manifestaciones más o menos vivientes y originales de esas luchas de influencia y de esas pruebas de fuerza, de obediencia católica en ciertos casos, protestante en otros. No es evidentemente un azar si los sistemas religiosos más estructurados (el monoteísmo islámico, él mismo proselitista), o los más ligados a estructuras políticas fuertes (China, Japón), los que han resultado ser los más resistentes a la penetración cristiana. La historia de la colonización y de la occidentalización del mundo, ha tenido también una dimensión soñada en la que los observadores han tenido dificultades para representarse su carácter alucinado, ya sea porque ellos mismos pertenecían a una tradición religiosa que los hacía juzgar dicho fenómeno como natural, o porque, inversamente, no lo consideraban sino, como un epifenómeno, una simple consecuencia o un reflejo de los cambios político-económicos más profundos.

Sin embargo, uno de los sectores más cautivantes y más sólidos de la investigación antropológica actual concierne a las manifestaciones religiosas en el contexto colonial o poscolonial, y también -ya que esta historia está lejos de haber terminado- en el contexto de la mundialización. No podemos interesarnos en el futuro sin confrontarnos con la presencia masiva y heteróclita de la imaginación; debido a que, si bien es cierto que los humanos no viven cotidianamente con la preocupación de sus fines últimos, no pueden, sin embargo, contentarse indefinidamente con una eternidad insulsa, de un tiempo fijo. Es cierto para los más desamparados, pero también lo es para los otros. La carrera del sentido-significado se compromete, de esa manera, en las peores condiciones posibles. El sentido-significado, no es necesariamente el destino post-mortem, la inmortalidad o el paraíso. Es la existencia de mañana, es decir, un conjunto de relaciones con los otros suficientemente consistentes como para poder conjurar lo absurdo de una soledad sin objeto y, en el doble sentido del término, sin fin. Todos los movimientos socio-religiosos que he estudiado en África y en América Latina (pero la observación es generalizable) reúnen -de manera más o menos durable o efímera- individuos que se buscan un nuevo

medioambiente, ya sea definitivamente (refugiándose bajo la égida de los profetas en un asilo) o sea -más puntualmente en el caso de los movimientos de tipo *candomblé* o *umbanda* en Brasil- que da forma al calendario de cada uno y hacen de su vida una vida de “fiestas” y de encuentros. El éxito de las sectas que participan de este deseo, de esa necesidad de maquillar la realidad, o de substituir por artificio un mundo paralelo, la ilusión de un mundo íntimo en el que uno puede reconocerse, hacerse reconocer, esperar lo que viene y luchar contra el pánico de un presente definitivo. La ilusión habla el lenguaje de los fines, que es también el del deseo, pero le utiliza, le fragmenta, le destila a dosis homeopáticas: sus astucias son el negativo invertido del discurso social siempre inacabado de los políticos y de los economistas. No permite orientar a la sociedad, sino substituirse a ella.

Es necesario, en este nivel, diferenciar dos cosas: la constatación de fondo, global, es que el choque infligido por occidente al imaginario de los otros, ha tenido consecuencias sobre su propio imaginario. La colonización y la occidentalización han suscitado una especie de big-bang ideológico cuyas consecuencias se dispersan hoy en un aparente desorden, sobre el mundo mundializado. Esas consecuencias son diversas y se influyen mutuamente. Las tradiciones religiosas establecidas son interpretadas a veces por los más intelectuales de sus representantes o sus adeptos como una moral, una ética, o incluso, como una filosofía que no se podría manifestarse ya como una religión literal, una fe simple, una fe crédula. Pero, al mismo tiempo, los fundamentalismos no han sido nunca tan virulentos. Por ejemplo, movimientos como ciertos movimientos evangélicos, cuya influencia en el mundo no debe ser subestimada, utilizan contraseñas simples que encuentran un eco entre todos aquellos que -primero en USA y en América Latina, después en África y en Europa, sobre todo en Europa del Este y en Rusia- reclaman certezas porque viven solitariamente, sin orientaciones simbólicas, situaciones de miseria material y moral. El fundamentalismo islámico se enraíza en el mismo caldo de cultivo. Todos esos fundamentalismos tienen en común una referencia, una ambición y un medio de acción. La referencia, es el origen: la disputa entre los tres monoteísmos tiene que ver esencialmente con el punto de partida, con el origen de la única historia que cuenta a sus ojos, la del verdadero mensaje.

Se asemeja, por tanto, a “los grandes relatos” de Lyotard, en la medida en que tienen que ver, al mismo tiempo, con el pasado y con el futuro. Se diferencian, no obstante, en el sentido que, como cosmogonías, pretenden hablar de la humanidad en su conjunto, aún cuando rápidamente se limitan a evocar una historia, de pueblos y de territorios particulares, en

el sentido que, como visión del futuro de los hombres y de las sociedades en la tierra, son particularmente vacíos, debido a que su finalidad última es más bien el fin del mundo en el sentido de la finalización.

El medio de acción, finalmente, es el proselitismo que distingue absolutamente los monoteísmos de los politeísmos. Los integrismos (forma militante y activa de los fundamentalismos) exacerbaban esta voluntad de proselitismo y le confieren acentos guerreros, que la actualidad nos muestra que se pueden pasar al acto de dar la muerte, como si las realidades de la mundialización proporcionasen un estimulante a su imaginación. El integrismo, es la mundialización del imaginario, que puede tener consecuencias terriblemente reales. Es también la mundialización de los pobres (aún cuando, bien entendido, puede ser utilizada, manipulada y entretenida por el dinero de los ricos); es, en este sentido, una globalización mimética. La globalización y sus agentes son mimetizados como lo era la colonización y los colonizadores. El mimetismo y la puesta en escena son las armas simbólicas a las que se recurre cuando las relaciones se convierten en impensable, imposible de negociar. Numerosos personajes han desempeñado y orquestado ese rol en las situaciones de dominación por un *otro* demasiado lejano y demasiado poderoso. Los “profetas” africanos, toman prestado ese término de la Biblia de aquellos que intentaban convertirlos, pero, profetizaban menos que lo que representaban, no cesaban de re-presentarse la imagen de la colonización y de sus agentes. El juego de la re-presentación, el mimetismo, es la última etapa antes de la violencia, desde el momento en que se manifiesta la ruptura o, más bien, la imposibilidad de la reacción.

Gérard Althabe (1969), utilizó la expresión “liberación en el imaginario”, para caracterizar ciertos movimientos socio-religiosos que se afirmaban incontestablemente como reacciones o resistencias a la opresión colonial. Esos movimientos, cuando querían salir de un marco estrictamente local, tenían necesidad de puntos de apoyo. De ahí, frecuentemente, sus relaciones ambivalentes y los préstamos que hacían a las iglesias cristianas, al Islam o, a veces, al marxismo.

Actualmente, estamos en una situación del mismo tipo y las reacciones, suscitadas frecuentemente por las situaciones locales, se ejercen a otra escala. Cada uno ha comprendido que lo local no existe sino por lo global y, por otra parte, los movimientos de protesta local tienen, más que nunca, necesidad de puntos de apoyo que les comuniquen con el mundo entero, y con el escenario internacional aportado por los medios de comunicación. Hoy aún, más que ayer, son las religiones con vocación universal las que pueden aportarles los medios intelectuales y materiales de esta conexión. El marxismo y las ideas progresistas en general, que

habían influenciado los movimientos de independencia y de liberación, están en decadencia, y los países comunistas que les habían apoyado a veces, no lo pueden hacer ya. La imaginación, por una vez, se encuentra sin iniciativa en el contexto histórico. El eclecticismo occidental, por su parte, es modelado por el espíritu del consumo: las artes, la cultura, la filosofía, las religiones del mundo entero; incluso bajo sus formas más sincréticas, pueden ser objeto de opciones individuales y de recomposiciones personales. Cada uno se construye, en ciertos casos, con la ayuda de las nuevas tecnologías, su propia cosmología. El mundo de la televisión es ejemplar de esta post-modernidad del pobre: si los individuos son tan numerosos en querer expresarse para manifestar sus convicciones, sus preferencias, sus vidas, sabiendo que no tienen nada de original, es para creer ellos mismos -el prestigio de la imagen consolida- en este caso, la seguridad conferida por el uso de la palabra. A pesar de su egocentrismo exacerbado, esos comportamientos, inducidos por la sociedad de la imagen, no son muy diferentes de los producidos por la fe simple: son una condición de sobrevivencia.

Estamos, por tanto, en lo sucesivo, en situación de darnos cuenta del campo de ruinas metafísicas en el que el fundamentalismo iluminado y los individualistas alienados no cesan de aportar para fabricar sentido-significado con esos restos que, colonizado y colonizador, han vivido la misma historia, y que la colonización no ha sido, sino la primera etapa de la mundialización. Nos encontramos todos al pie del mismo muro. Después de las tristes experiencias del siglo XX, el desafío es el siguiente: ¿cómo introducir en nuestra historia finalidades que nos liberen de la tiranía del presente, pero que no sean el origen de un nuevo despotismo intelectual y político? ¿Cómo, no tanto imaginar el futuro (el cambio es sin duda tanto imaginable como ineluctable), sino prepararnos para que sea, en toda la medida de lo posible, el avenir de todos?

La experiencia antropológica

Los términos de este desafío interesa a los antropólogos, porque corresponden a una situación que, desde cierto punto de vista, repite o tiende a repetir una experiencia de la que han sido ya testigos sin haber prestado toda la atención deseable, ni haber analizado las consecuencias: la experiencia de la colonización y de la descolonización, en la medida en que esta eliminó rápidamente los discursos finalistas que servían de justificación a esta última. Incluso, tal vez, en definitiva, esta eliminación define la descolonización y es, ella misma, lo esencial.

El tema explícito del fin de la historia y el -más o menos implícito- de la partición del mundo entre aquellos que están en el juego, y los otros -los asistentes y los asistidos- privilegian una lectura de la historia en el presente que elimina toda pertinencia a la idea de progreso, o a la de un mundo mejor para mañana. Esos ideales son formulados aún, no obstante, localmente, de manera incierta y demasiado vaga. Resistencias a este estado de las cosas comienzan a esbozarse, pero en ideales fragmentados, particulares, inacabados y, a veces, contrarios (las culturas minoritarias, el mundo campesino, la ecología) debido a que, incluso cuando intentan expresarse a nivel planetario, tienen dificultad en esbozar proyectos legibles para el futuro, en relación con fines que no sean fundamentalmente defensivos. Esta situación, interesante intelectualmente, puede aprenderse, desde mi punto de vista, con una eficacia particular cuando se intenta observarla a nivel antropológico: en unidades reducidas pero en las cuales se ponen en evidencia los efectos del nuevo contexto, el contexto planetario (sobre el doble y eventualmente contradictorio aspecto de la globalización tecno-económica y de la conciencia planetaria en pleno desarrollo). Los sectores empíricos tradicionales de la etnología se prestan a este acercamiento (es su contexto que se transforma y les transforma), e igualmente, con mayor razón, los sectores desarrollados desde hace un cierto número de años por los antropólogos (no únicamente la ciudad, que tiene sus cartas de nobleza en la tradición profesional, sino también las empresas, los grandes conjuntos, los campos de refugiados, los grupos de inmigrantes, las ONG...), a condición, no obstante, de que el estudio de sus micro-contextos respectivos y de su contexto global tenga que ver más precisamente con las condiciones de que son, o no, portadores.

Es precisamente, porque la antropología se define simultáneamente en relación con su objeto intelectual (la relación pensada e instituida, el sentido social) y en relación al contexto en que observa, que me parece que define una vía privilegiada para la observación de los mundos contemporáneos. La situación la obliga, en primer lugar, a definirse como antropología, y no únicamente como etnología: el contexto hoy, es siempre mundial y, por muy necesario que sea el estudio de los micro-contextos locales o regionales, no adquiere todo su sentido, sino en relación con el contexto global en el que se inscriben los micro-contextos. El pasaje de una etnología particular a una antropología comparada o generalizada es hoy una necesidad para poder dar cuenta de una situación que, sin borrar totalmente los particularismos y las historias locales, las transforma profundamente al confrontarlas con la globalidad del mercado, de las tecnologías y de las imágenes.

Frente a la ideología del presente y de la evidencia que difunde el sistema global, frente a las ilusiones asesinas y liberticidas de los totalitarismos integristas, tenemos necesidad -hoy más que nunca- de una vuelta a la mirada crítica, capaz de develar lo que está en juego a nivel del poder detrás de las fórmulas ilusoriamente apaciguante o fanáticamente movilizadoras.

El retorno a la mirada crítica que acreditó a la antropología no es suficiente, evidentemente, para cambiar el mundo. Pero, puede contribuir y ayudar a tomar consciencia de lo que es importante y de lo que está en juego. Vivimos en un mundo en el que, en los extremos, las diferencias y las distancias no cesan de socavarse: distancias entre los más ricos de los ricos, y de los más pobres de los pobres, distancias entre el conjunto de conocimientos acumulados en los laboratorios científicos mejor equipados del planeta, y el estado de ignorancia en el que es mantenido una mayoría de la población mundial, en los países llamados subdesarrollados, pero también al interior de los países industrializados.

La vuelta a la mirada crítica supone que el antropólogo asuma la exterioridad de su posición en relación con aquello que observa. Es una necesidad de método, para construir el objeto intelectual que es el suyo, la relación en un contexto determinado. Esta necesidad de método ha sido reconocida desde hace mucho tiempo por la profesión. Pero es hoy una necesidad de fondo: el antropólogo vive la historia de la que intenta observar los efectos todo a lo largo de su vida. Dicho con otras palabras, debe volver sobre él mismo la mirada crítica de la que se ha hecho especialista, no solamente por prudencia metodológica, sino porque tiene, y debe tener consciencia de formar parte de la situación que observa y del objeto que construye. Es, al mismo tiempo, exterior y solidario, solidario e implicado. Un poco a la manera de todos los individuos de la sociedad de consumo que se sienten más aislados que asociados y más objetos que sujetos. Lleva a cabo una especie de experiencia nueva de individualidad. La historia se acelera, es cierto, pero él envejece rápido también. En este sentido, su vida, las determinaciones que han pasado sobre él, los aleas de su reflexión, forman parte integrante de su reflexión. Sin romanticismo alguno, sin ceder a no sé qué narcisismo, tiene que comprender que no sabrá nada de los otros si se ignora a sí mismo.

La ideología del presente

El problema es que reina hoy sobre el planeta una ideología del presente y de la evidencia que paraliza el esfuerzo necesario para pensar

el presente como historia, debido a que dicha ideología se emplea en convertir en obsoletas tanto las lecciones del pasado como el deseo de imaginar el futuro. Desde hace una o dos décadas, el presente se ha convertido en hegemónico. El presente, a los ojos del común de los mortales, no es resultante de la maduración del pasado, no deja aparecer los lineamientos de posibles futuros, sino que se impone como un hecho consumado, abrumador, cuyo surgimiento repentino escamotea el pasado y satura la imaginación del futuro.

Lo que entiendo por “ideología del presente”, se expresa de diversas maneras y podemos identificar su existencia a partir de por lo menos tres fenómenos contemporáneos y concomitantes que constituyen, desde mi perspectiva, un nuevo campo de investigación para la antropología.

Con el primero de esos fenómenos reencontramos a Lyotard, y el fin de los “grandes relatos” relativos al futuro. Este fin correspondería a la pérdida de las ilusiones que los hombres han podido mantener sobre los progresos de la humanidad, sobre todo ante las atrocidades y las experiencias totalitarias del siglo XX. El momento postmoderno sería ese en el que los mitos modernos, los mitos de futuro, los mitos universalistas que habían substituido a las cosmogonías particularistas, desaparecen a su vez. Una de las razones de este fracaso tendría que ver con lo que Lyotard llamaba: “el diferendo”, es decir, la diferencia de percepción entre aquellos que inventan teóricamente una ideología universalista y liberadora, y aquellos que substituyen históricamente los efectos. ¿La Revolución Francesa era un acto de liberación universal o simplemente la expresión del expansionismo francés que debía encontrar a su verdadero héroe en la persona de Napoleón? Los dos, sin duda, y es en este nivel donde comienzan las dificultades.

El tema del fin de los grandes relatos, ha precedido a lo que Fukuyama ha desarrollado, y que ha encontrado una gran audiencia, el del fin de la historia. Pero, lo vemos claramente, los dos temas no se confunden. Lyotard, evoca el fin de dos grandes tipos de mitos y nos invita a reflexionar sobre las nuevas modalidades de relación al espacio y al tiempo que definen la condición “post-moderna”. El fin de la historia trata de otra cosa muy diferente; se trata de un esfuerzo para producir un nuevo “gran relato”. El fin de la historia no es, evidentemente, el fin de los acontecimientos, sino el fin del debate intelectual: todo el mundo -nos dice en sustancia Fukuyama- estaría de acuerdo hoy para considerar que la fórmula que asocia mercado liberal y democracia representativa es indepasable. Derrida, en su libro *Espectros de Marx* señala, en relación con el tema, que las formulaciones de Fukuyama no son claras, y que una duda subsiste después de la lectura, sobre el sentido que es necesario dar a la

fórmula “fin de la historia”: ¿se trata de un estado de hecho incontestable o de una hipótesis especulativa? Fukuyama presenta la “buena nueva” (Derrida utiliza ese lenguaje evangélico) del advenimiento de la democracia liberal unas veces como un acontecimiento empírico, otras como un ideal regulador: “El acontecimiento es unas veces la realización y otras anuncia la realización”. Pero, esta vacilación (o esta incoherencia) es típica de una atmósfera intelectual en la que nada aparece más difícil de imaginar que el futuro.

Se tendría una idea de esta dificultad interrogándonos sobre el estatuto del acontecimiento hoy. En las sociedades tradicionales estudiadas por la etnología, el acontecimiento, en toda la medida de lo posible, es negado; es enviado a la serie de determinaciones concebidas, como simultáneamente sociales y antropológicas que se repliegan sobre la estructura. Cuando ese repliegue, esta “etiología social” no es posible, porque el acontecimiento es demasiado enorme y desproporcionado en relación con los instrumentos habituales de medida y de interpretación, por ejemplo, en el caso de la irrupción colonial, es mimetizado, es representado, es puesto en escena (sobre el modelo de “ritos de inversión” que son llevados a cabo durante las epidemias o la muerte de un jefe africano), con la esperanza que el desafío simbólico será suficiente para conjurarlo. En el caso de la colonización, esta esperanza ha sido siempre frustrada, y el “profetismo” africano, por ejemplo, no ha cesado de repetirse, de balbucear hasta un pasado muy reciente. Pero localmente y durante mucho tiempo, ha logrado conjurar la violencia, de tal manera que siempre ha sido difícil, tanto para los africanos como para los etnólogos, decidir si los profetas eran colaboradores o resistentes porque, evidentemente, eran las dos cosas a la vez.

En las sociedades actuales las más desarrolladas, asistimos a una ascensión del miedo al acontecimiento (pensemos a la categoría de riesgo, al rol de los seguros, a la judicialización de las prácticas médicas, a la idea de inseguridad o al miedo al cambio climático). Esta ascensión de los miedos conlleva clásicamente una búsqueda de las causas y de los responsables que, en un medio sociológico diferente del de las sociedades politeístas, recuerda, no obstante, ciertos aspectos. Por el contrario, cuando el acontecimiento es de una dimensión imprevista y a primera vista impredecible, como fue el caso del atentado del 11 de septiembre, la estrategia cambia rápidamente. La búsqueda de los responsables inmediatos, muertos, y de los responsables más lejanos, inalcanzables, en un futuro previsible, deja el lugar rápidamente a una iniciativa temporal nueva: se hace del acontecimiento no un punto de llegada que es necesario explicar, sino un punto de partida que va a explicar todo. Es

ahí, que se encuentra el sentido y el rol de la segunda guerra de Irak y, más generalmente, de la guerra declarada al terrorismo.

La historia no es, efectivamente, la misma después del 11 de septiembre. Pero ese nuevo comienzo no invalida y no debe invalidar, en la perspectiva de sus conceptualizadores, el tema del fin de la historia, justamente, porque el nuevo conflicto no adquiere sentido, sino en el mundo globalizado, en el que no es sino una perversión momentánea y local. En este sentido, no existe necesariamente contradicción entre el tema del fin de la historia y el del "clash" de civilizaciones. El "clash", no contradice el fin de la historia: es uno de los síntomas de su implementación.

El segundo fenómeno, es la preponderancia del lenguaje espacial sobre el lenguaje temporal. Se encuentra estrechamente ligado al fenómeno más vasto de la mundialización y a la paradoja analizada anteriormente, pero conviene repetir aquí la revolución que conlleva, en nuestra percepción del espacio, es decir, más precisamente, el cambio de las relaciones entre exterior e interior. La pareja global/local ha remplazado a la oposición particular/universal que, asociado a una concepción dialéctica de la historia entendida como advenimiento de la democracia liberal, es decir, finalmente, en relación a la oposición entre sistema e historia. El interior para el Pentágono, según Virilio, es el interior del sistema económico y tecnológico cuyas redes constituyen la globalización; el interior es lo global y recíprocamente. El exterior, por el contrario, es lo local, en la medida en que no es una simple reduplicación de lo global, sino que interfiere con el sistema, justificable de un eventual derecho de injerencia. Comprendemos que, en esta perspectiva, la historia como perturbación de un sistema que tiene veleidades de presentarse como utopía realizada no puede tener un origen local. Es el lenguaje espacial que expresa y en un sentido protege la organización actual del mundo.

El tercer fenómeno que es necesario tomar en consideración es el reino de las imágenes, y especialmente de las imágenes de la televisión. Por una parte, nos encierran en el espacio. Los satélites geoestacionarios reflejan las imágenes de un punto al otro del planeta. Los acontecimientos de la actualidad son repercutidos, interpretados y representados casi simultáneamente por todo el planeta. Nos habituamos a ser informados en horas regulares. Más ampliamente, nuestro medioambiente tecnológico desempeña, en cierta medida, el rol de las cosmologías tradicionales que balizando el espacio (incluyendo el cuerpo humano) y el tiempo (incluyendo el nacimiento y la muerte) para operar una puesta en orden simbólica del mundo. Estamos rodeados hoy, por objetos materiales extremadamente sofisticados que invaden cotidianamente nuestra existencia y dan la impresión de darle un significado. Cada día están más cerca de nosotros;

nos condenan a arresto domiciliario, se injertan sobre nuestros cuerpos, nos permiten comunicar con la tierra entera sin desplazarnos, nos habitúan al *cocooning* tecnológico que nos coloca al abrigo del pasado y del futuro como si únicamente el presente existiese.

Detrás del juego de las imágenes y de los mensajes, se puede dar el sentimiento que, a pesar de las violencias de la actualidad, no ocurre nada..., sin embargo, formidables progresos están en proceso de ser realizados. La conquista de la galaxia ha comenzado y sabemos bien que, en algunas décadas, no miraremos el cielo con los mismos ojos. La exploración del espacio no es lo único que nos ofrece perspectivas vertiginosas. La ciencia progresa también en la exploración de la vida. La frontera entre materia y vida será pronto reconocida y sobrepasada. La genética permite interrogarse sobre la proximidad de ciertas especies aparentemente alejadas, además, sobre la realidad y los límites de la individuación. La conciencia se interroga sobre las condiciones de su aparición. La ciencia, a la inversa de las cosmologías apaciguadoras que postulan una totalidad redistributiva de significado, avanza en lo desconocido de lo que ella misma modifica progresivamente las fronteras. Se enfrenta a lo desconocido, y es por eso -tal vez-, que su imagen es ambivalente: por un lado, se sabe que es el origen de todas las tecnologías que nos rodean, por otro, nos hace sentir la inmensidad de todo lo que ignoramos aún. No es tranquilizadora.

Por otra parte, a pesar de las apariencias que difunde la globalización, la desigualdad de saberes es aún más grande que la de las riquezas. Lo que caracteriza a este inicio de siglo, además del acrecentamiento en los dos extremos de la distancia entre los más ricos de los ricos, y los más pobres de los pobres, es, al mismo tiempo, una ascensión de la ignorancia, y una amplificación de la distancia entre los que tienen conocimientos y los que no lo tienen. Ciertos países se encuentran definitivamente fuera de juego en relación con los países científicos más desarrollados, pero en el interior de esos mismos países la distancia entre ignorancia y saber no cesa de acrecentarse. Un informe reciente de la National Scientific Foundation ha constatado que 50% de los norteamericanos ignoran que la tierra da la vuelta alrededor del sol en un año. Una parte importante de la población de los Estados Unidos cree en los milagros, en los fantasmas y en la astrología. Hay un desarrollo notable de los polos científicos en Asia y muchos de los científicos asiáticos se forman en los Estados Unidos. Pero, en el interior de países científicamente emergentes como China o India, las desigualdades en relación con el saber son considerables. Cuando los saberes tradicionales desaparecen, no son remplazados por el libre acceso a saberes nuevos.

Si se piensa en el dinero, en las colaboraciones y en los apoyos políticos que necesita hoy una verdadera política científica, se puede temer que va a dividirse mañana entre una pequeña aristocracia mundial del saber y del poder, constituida -en una parte- por científicos y por aquellos que les financiarán, y aquellos que estarán lo suficientemente cultivados para comprender más o menos hacia a dónde van y, por otra, una masa cada día más grande de excluidos del saber y del consumo. No obstante, hay razones para creer que, globalmente, la aristocracia del saber y la aristocracia del dinero se desarrollan paralelamente.

Ese riesgo de división irreversible haría imposible la constitución de una humanidad unificada, de una humanidad sociedad, o más exactamente, daría a la sociedad planetaria en formación un rostro inquietante y profundamente no democrático. Utopía oscura que puede combatir únicamente una utopía de la educación para todos, es decir, una visión del futuro desembarazada en fin de las ilusiones del presente que difunde la ideología de la globalización consumidora.

Bibliografía

- ALTHABE, Gérard. (1969). *Opresión y liberación en el imaginario*. Paris: Maspéro.
DERRIDA, Jacques. (1993). *Espectros de Marx*. Paris: Gallilée.