

2011

La Guerra de los Sueños.  
Ejercicios de etno-ficción

Marc Augé

1998

Editorial Gedisa

Antropología

---

Iván Lina

Posgrado en Estudios Mesoamericanos

UNAM

[ivan.lina@hotmail.com](mailto:ivan.lina@hotmail.com)

Un día una joven amiga me preguntó si estaba casado, yo le respondí que efectivamente tenía esposa, a lo que ella ripostó que no era cierto, que en mi página de facebook no había una etiqueta donde apareciera “está casado con...” y que si no estaba en el face entonces no era real. La respuesta me inquietó pues entonces dudé de mí, de mi esposa (¿existía, sabía realmente quién era?), de mis amigos y compañeros a los cuales conocía en la vida cotidiana; llegué aún a dudar de haber visitado todos aquellos lugares de los cuales guardo efímeros recuerdos, ninguno tan real como una foto en mi álbum de viajes del face. ¿Qué me ocurría? Evidentemente estaba operando en mí una inversión. Antes, el face y todos sus comentarios tan sólo eran signos, consecuencias, manifestaciones de la vida material real. En esta ocasión los papeles se invertían, lo real era la vida virtual, y la vida material retrocedía, se agazapaba en lo irreal. Pero ¿Qué consecuencias puede tener este desarraigo de lo material hacia lo virtual?, ¿Qué procesos cognitivos son los que operan en esta ficcionalización de la realidad?

En un excelente libro titulado “La Guerra de los Sueños”, el antropólogo francés Marc Augé expone un modelo para entender diferentes dinámicas sociales que dan respuesta a estas preguntas, dinámicas en las cuales estamos inmersos actualmente. Tomando como base el análisis de los imaginarios en diferentes culturas y tiempos, en su primer capítulo nos pone en alerta: el mundo actual sufre una violenta invasión desde varias décadas atrás, la invasión de las imágenes, las cuales forman parte de una transformación mucho mayor, transformación que afecta la realidad social y a la cual el autor denomina como un cambio de “régimen de ficción”. Este cambio lo aborda desde el punto de vista de la antropología y de la etnografía occidental, la cual, nos dice, se ha interesado particularmente por las imágenes, los sueños, las alucinaciones o los cuerpos poseídos, tanto de su propia cultura como de muchas otras alrededor del mundo. Y es en esta comparación mundial entre diversas culturas que el autor explica este “nuevo régimen de ficción” como resultado del cambio en las condiciones de circulación entre lo imaginario individual (por ejemplo los sueños) el imaginario colectivo (por ejemplo el mito) y la ficción (literaria o artística, puesta en imagen o no). Asimismo comenta que efectivamente todas las sociedades han vivido en lo imaginario y por lo imaginario, pues todo lo real estaría alucinado si no estuviera simbolizado, es decir

colectivamente representado. La cuestión que él aborda es entonces la relación con lo real cuando las condiciones de la simbolización cambian.

Para esto, en su segundo capítulo nos ofrece un panorama global del mundo actual haciendo hincapié en el estudio de la identidad y de la percepción actual del "otro". Por un lado, nos dice que existen dos dinámicas genéricas en el mundo: una de homogenización, otra de diversificación. La economía y la tecnología se globalizan y junto con ellas las imágenes. Pero por otro lado, cada vez más pueblos demandan su autonomía política o religiosa. En este contexto el antropólogo se pregunta cuál es la relación con los otros, cuál es la visión que tiene cierta cultura o cierto individuo del otro. Esto no es de poca importancia pues como comenta, es a través de la oposición con el otro que se estructura la identidad propia. Así, el estudio de las formas de ver al otro nos lleva al mismo tiempo a analizar el sentido de la identidad y por lo tanto del concepto de persona.

Para analizar la identidad, el autor se basa en la actividad ritual, la cual genera identidad al obrar en pos del reconocimiento de las diferencias. El rito es un agente mediador, creador de mediaciones simbólicas e institucionales que permiten a los actores sociales identificarse con otros y distinguirse de otros, en definitiva, que permite establecer entre unos y otros lazos de sentido (sentido social). Sin embargo cuando se produce un bloqueo ritual, un déficit simbólico, un déficit en la relación identidad/alteridad, aparecen los signos de la violencia. Esto lo asocia Augé directamente con las nuevas técnicas de la comunicación y de la imagen, las cuales hacen que la relación con el otro sea cada vez más abstracta y por lo tanto que esta dinámica contenga en sí misma una posibilidad de violencia. El antropólogo continúa la reflexión de las consecuencias de que los medios sustituyan a las mediaciones físicas. Al hacerlo, las referencias se individualizan o se singularizan: cada uno tiene su propia cosmología, su propio derecho a pensar lo que piensa, pero cada uno tiene también su propia soledad. La "sobre" modernidad tiene el efecto de disolver o abstraer la figura del otro (lo cual constituye el mejor medio de romper la dinámica de la pareja identidad/alteridad), y las relaciones que suscita y promueve, pueden ser igualmente totalizantes, excluyentes y alienantes que aquellos movimientos políticos y religiosos intolerantes y violentos. La dialéctica identidad/alteridad es afectada; se sustrae la identidad a la prueba de la alteridad. Esto, a percepción del autor, crea las condiciones de soledad y puede crear un "yo" tan ficticio como la imagen que éste se hace de los demás. Uno concibe entonces a los demás sin tener referencias directas de ellos, uno se percibe a sí mismo sin el diálogo referencial con los otros.

El análisis puntual para diagnosticar este cambio de régimen ficcional, comienza en el tercer capítulo donde el autor expone la importancia de los mitos, los sueños y de las ensoñaciones en la configuración de los imaginarios sociales. El primer tema que aborda son los sueños y su ambigüedad. Para ello hace el estudio de los sueños chamánicos de algunos grupos amazónicos, así

como el análisis de las posesiones en diferentes partes de América y África. El problema que el autor se plantea es ¿qué es un sueño en diferentes culturas? Para entender y analizar correctamente lo que significa el soñar, Augé propone que primero hay que comprender que el yo de un individuo es plural, esto es que está formado por diferentes partes además de su cuerpo, las cuales parten de viaje en los sueños o pueden perderse y ser causa de enfermedades (estar malo del susto). El sueño es así conceptualizado, entre diversas culturas, en continuidad con la vigilia, esto es, existe una relación de mutua implicación: una mujer pumé tiene miedo de haber quedado embarazada y caer en desdicha social al haber tenido relaciones, en sueños, con un hombre que no era su marido; un hombre de costa de marfil es condenado por confesar haber comido carne humana en un sueño, lo cual está fuertemente prohibido por las autoridades de su aldea. El sueño no es entonces el signo de la realidad, no son consecuencias de los actos en estado de vigilia, son los eventos en la vigilia los que se convierten en signos y consecuencias de esos actos en la realidad onírica. Sueño y vigilia forman parte de un único continuo: la realidad.

Es así, nos describe el antropólogo, que en el país de los pumé, en medio de la selva, cada noche el chamán canta y tiene una ensoñación, un viaje en vigilia, el cual debe de reafirmar al quedarse dormido y soñar. Los asistentes escuchan al chamán y su canto, que los acerca a sus dioses los cuales sueñan continuamente al dormir, teniendo estos sueños enormes similitudes con los mitos cantados por el chamán cada noche. Es así que sueños, mitos y ensoñaciones dialogan y se influyen mutuamente. Los hombres tienen necesidad del canto y del chamán para oír a los dioses y creer en sus sueños; el chamán tiene necesidad de soñar para creer en su canto y en su viaje. Para la tradición occidental del autor se apoya en los estudios de Freud sobre la relación entre la creación literaria y la ensoñación o sueño diurno. Es así que la propuesta se centra en que entre el sueño, el mito y la creación literaria, entre esos tres polos de lo imaginario, se produce una circulación de imágenes en un doble sentido, circulación en virtud de la cual esas imágenes se irrigan unas a otras. De esto Marc Augé concluye que lo imaginario y la memoria colectivos (IMC) entran en una dinámica que da forma a los imaginarios y memorias individuales (IMI). Asimismo ese complejo individual es fuente de elaboraciones narrativas, las cuales influyen en el complejo colectivo y lo enriquecen. Así, la hipótesis que plantea es que todo agotamiento de una de esas fuentes puede perjudicar a las otras dos. (Imagen 1)

Para ejemplificar estas dinámicas, en el cuarto capítulo Augé nos ofrece tres ejemplos históricos de batallas por tener el control de las imágenes y la interpretación de los sueños, todos tocantes a la iglesia Cristiana, cada uno correspondiente a uno de los vértices. El autor nos comenta que para la iglesia uno de los debates importantes con respecto a lo imaginario se refirió a la naturaleza de los sueños y de las visiones. Dos tendencias conceptuales prevalecían: o bien las imágenes no son nada, son sólo restos diurnos, rastros corporales; o bien las imágenes son ilusiones,

sueños falsos, pero que por eso mismo pueden integrarse, por diversos conceptos, en el sistema de interpretación cristiano. La primera opción es la que toma la iglesia mexicana con respecto a los sueños de los indígenas, y les proclama la ruptura entre estar despierto y estar dormido. La segunda forma es la que toma la iglesia en la edad media hasta el siglo XII, en donde se consideraban a los sueños como verdaderos, si estaban inducidos por Dios, o falsos, si eran inducidos por el Demonio. Sin embargo una serie de sueños se interpretó a partir del año 1000 de diferente manera: eran los sueños sobre los viajes al más allá. Éstos se incrementan en el siglo XI en la forma de relatos autobiográficos de aparecidos que narraban sus viajes y sus encuentro con muertos, ya sea muertos conocidos, clérigo o un laico letrado. Las experiencias que son fuente de estos relatos son de tres tipos: la sensación de una presencia próxima, la visión en estado de vigilia de un muerto en un momento de éxtasis, y los sueños que uno tiene mientras duerme. Dando la voz a otros especialistas, el autor retoma una de las conclusiones de un estudioso en mitos medievales, el cual propone que la matriz de todos los relatos (míticos particularmente) sería la muerte. Es así que esta hipótesis se alarga al contexto colonial mexicano en donde se propone, en base a los estudios del historiador francés Serge Gruzinski, que hubo una auténtica guerra de imágenes en la colonización de México por parte de la iglesia católica, donde los muertos de una tradición, junto con sus relatos, (los santos y dioses católicos con sus respectivas historias) se oponen y desfazan a los muertos y a las narraciones indígenas (con sus dioses y sus historias) para así construir una dinámica sincrética que terminaría en lo que el antropólogo denomina una situación de "entre dos mitos": el mito cristiano colonialista, que critica al otro por no ser cómo él, negándole el derecho de ser diferente, al mismo tiempo que le niega también el derecho a ser igual; y el mito cosmogónico tradicional. Este estado intermedio lo proyecta al mundo actual, encontrando algunas similitudes en la situación colonial mexicana y el atolladero de la modernidad.

¿Qué ocurre entonces actualmente? se pregunta el francés. En el quinto capítulo expone su respuesta. Por un lado define ficción como: "la existencia, históricamente constituida y mucha más generalizada, de un régimen de funcionamiento psíquico socialmente regulado que precisamente se llama ficción (Augé, 1998: 126)". De esta manera, propone que al igual que en el choque de imaginarios en México, donde lo que era ficción para los indígenas-los mitos católicos-, poco a poco fue tomando el lugar de los mitos indígenas, los cuales pasaron a ser ahora ellos mismos ficción (esta es la condición de entre dos mitos), los mitos de la modernidad reemplazaron de cierta manera a los mitos cristianos, los cuales se desplazaron hacia la ficción. Pero ahora que los mitos modernos se consideran ficción, ¿qué ocupará el lugar del Imaginario Colectivo? se pregunta. Es en ese sentido que se genera un nuevo régimen en donde la dinámica triangular se rompe y la realidad y la ficción se funden. El mutuo flujo de imágenes entre el Imaginario Individual, el Colectivo y la Ficción se rompe y sólo resta el flujo de lo real-ficción hacia el individuo. Pero

¿cómo se lleva a cabo en la vida cotidiana este proceso? El autor analiza dos elementos fundamentales en el intercambio de imágenes, el cinematógrafo y la televisión. Basándose en los estudios psicológicos sobre el cine, nos propone un buen análisis de la relación que mantiene el espectador con las imágenes, con los personajes, con el autor y con los actores, con lo cual evidencia las similitudes que tiene el cine con los rituales y los mitos, salvo por la enorme diferencia de la relación pasiva que mantiene el espectador, lo cual hace que el influjo sea de una sola vía: de las imágenes hacia él. El caso de la televisión, aunque diferente, propicia, según el autor, una relación mucho más influyente en la ficcionalización de la realidad. No solamente todo se convierte en un espectáculo, sino que los eventos reales, para existir, deben de cumplir una cierta puesta en escena. Obviamente, el autor nos señala que los casos de los que se ocupa abstractamente son los casos límite, y que como todo modelo, no hay que confundirlo con la realidad, siendo ésta es mucho más compleja; sin embargo sí previene al lector de las posibilidades funestas que éstas dinámicas pueden tener en un futuro. Aún así, el grado de ficcionalización de las identidades que poco a poco se ha establecido con el uso de Internet, es alarmante al igual que el grado en que la ficción ha tomado lugar en la vida real.

Termina Marc Augé su libro con un corolario: la imagen sigue siendo imagen y puede ser procesada de diversas maneras. El peligro es inminente pero también puede haber una contraofensiva, la cual se libra día a día practicando una moral de resistencia, una descolonización de los sueños.

\* \* \*

Pensador esencial para analizar los procesos sociales actuales es Marc Augé. Este libro, cuyas principales ideas y esquema conceptual acabamos de esbozar, contiene tres grandes virtudes y dos pequeños defectos. Por un lado es un libro muy bien traducido del francés, característica importante para la comprensión de temas que pueden parecer complicados. La segunda gran virtud de este texto, es que muestra un amplio panorama de evidencia, tanto históricas como culturales, que nos incitan a repensar nuestra condición de primates comunicantes occidentales, en función de la clara exposición que hace del tipo de existencia cognitiva en otras culturas y en otros tiempos, existencia muy diferente a la nuestra y a veces aún institucionalizada, como la continuidad de lo real entre el sueño y la vigilia, o la institucionalización de las formas del soñar. Esto claramente amplía el sector de posibles investigadores interesados en su lectura, pues las propuestas teóricas pueden ser de importancia en los análisis de los historiadores, antropólogos, comunicólogos, sociólogos, psicólogos, artistas o filósofos. El tercer punto fundamental es que está escrito de una manera sencilla, con ejemplos muy concretos, nunca abandonando el rigor académico y el alto nivel de abstracción, pero no por ello saturando su texto de conceptos complicados o de terminología técnica.

De las críticas, dos podríamos hacerle, ambas con respecto a puntos específicos de su tesis, críticas sin embargo algo injustas. Por un lado, con respecto al análisis que hace en relación con los

procesos coloniales en México, considero que existen puntos de confusión en su argumentación, pues mientras que atribuye ciertas conductas del arte indígena a esta condición de “entre dos mitos”, él no toma en cuenta las dinámicas culturales propias de una tradición como la mesoamericana, tradición basada en la oralidad, fuertemente religiosa, que no se encuentra entre dos mitos, el uno cristiano y el otro mesoamericano, sino que estructuró una nueva forma de existir perfectamente acorde a los tiempos y a las necesidades particulares, la mayoría de las veces al margen de la Iglesia Católica. Resumiendo esto en una frase tal vez demasiado simple: no son los indígenas los que tienen problemas con los mitos cristianos (los cuales por cierto ya son suyos), es la Iglesia Católica quien tiene problemas con los indígenas. Este error en la interpretación no nace precisamente de Augé, sino que éste lo replica de su compatriota Serge Gruzinski, del cual toma la interpretación de este proceso de colonización del imaginario.

La segunda crítica es el marcado uso que hace de la psicología freudiana en sus análisis. Es cierto que al menos para las sociedades occidentales, los estudios freudianos operan muy bien, sin embargo consideramos que existen ya bases (el libro se escribe en 1997) dentro de las neurociencias que precisarían mucho mejor algunos de los puntos que Marc Augé quiere demostrar y que descartaría varios otros. Sin embargo esta crítica es relativamente menor ya que no invalida la hipótesis central.

Para finalizar este comentario quisiera retomar el principio de él. Aún siendo publicado en 1998 y por lo tanto siendo anterior a la existencia de las redes sociales virtuales, este estudio me permitió entender a mi joven amiga y la idea que tenía de mí a partir de mi “yo” en Facebook, idea tan ficticia como la foto que tengo en mi perfil. Y ahí radica la amplitud del texto de Augé, pues no solamente la entiendo a ella; también comprendo la importancia en política de ser candidato presidencial y tener una esposa famosa; de ser secretario de Seguridad Pública y montar escenificaciones de robos de avión; entiendo la necesidad de ser casi personajes cómicos, de algunos de los principales políticos; entiendo incluso que mis críticas hacia ellos no son dirigidas hacia ellos, sino hacia los personajes que actúan, hacia sus “yo” ficticios; entiendo la ficcionalización del centro histórico de la Ciudad de México, la “ramblaización” de una de sus calles peatonales, la ficcionalidad de los centros comerciales, de los aeropuertos, de los parques de diversiones; comprendo en profundidad porqué me gusta tanto el cine y porqué me enfada tanto ver una “mala” película, comprendo mucho de las dinámicas sociales que vivimos en México y que son muchas veces paralelas a las de otras partes del mundo.

En resumen, considero que el texto de Augé cumple una función primordial característica de lo que podemos llamar “buenos relatos”: nos brinda información sobre uno mismo, sobre nuestros pasados, sobre nuestros futuros, sobre nuestros contextos, y principalmente, sobre las relaciones que mantenemos con nuestros seres queridos y con otros, que no lo son tanto.