

Michel Maffesoli

el tiempo de las tribus

el ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas



filosofia

traducción de

DANIEL GUTIÉRREZ MARTÍNEZ

EL TIEMPO DE LAS TRIBUS

El ocaso del individualismo
en las sociedades posmodernas

por

MICHEL MAFFESOLI





siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.

CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310, MÉXICO, D.F.

siglo xxi editores, argentina, s.a.

TUCUMÁN 1621, 7 N, C1050AAG, BUENOS AIRES, ARGENTINA

edición al cuidado de ricardo valdés r.

portada de ivonne murillo

primera edición en español, 2004

© siglo xxi editores, s. a de c. v.

isbn 968-23-2529-3

primera edición en francés, 2000

© la table ronde, paris

título original: *le temps des tribus*

© michel maffesoli, 1988

derechos reservados conforme a la ley,
se prohíbe la reproducción total o parcial
por cualquier medio sin la autorización por
escrito del editor.

impreso y hecho en méxico

*Para Raphaëlle, Sarah-Marie,
Emmanuelle, Gabrielle*

EL MERCADEO Y EL TRIBALISMO POSMODERNO

PREFACIO A LA PRESENTE EDICIÓN

*Las sociedades modernas son policulturales.
Centros culturales de naturalezas distintas
están en actividad: la (o las) religión,
el Estado Nación, la tradición de las humanidades
afroitan o conjugan sus morales,
sus mitos, sus modelos
en el seno de la escuela y fuera de ella.
EDGAR MORIN, L'esprit du temps*

Desde el crepúsculo del siglo xx hasta los albores del siglo XXI, la metáfora del tribalismo tiende cada vez más a acrecentar su estado latente y evidente en todas las sociedades contemporáneas. Las sociedades hispanas repartidas en un vasto mapa cultural, no sólo han encontrado en el tribalismo la metáfora de su contemporaneidad, sino que han podido describir por medio de ésta la dinámica arcaica del tribalismo, es decir, su dimensión fundamental y primera.

El tribalismo que vagabundea desde tiempos inmemoriales en los flujos grupales, vuelve a emerger legítimamente en nuestros tiempos confrontándose, complementándose, anteponiéndose con mayor fuerza frente al ideal fundamental que estructuró a las sociedades modernas, es decir, el ideal de progreso. De hecho, la guía de trabajo que ha cimentado la sociología de lo cotidiano desde hace veinte años, ha sido la violencia totalitaria¹ que dicho ideal ha ejercido desde su acomodamiento, a lo largo de dos siglos en las sociedades inscritas en la modernidad. Dicha violencia no es más que una crítica al mito del progreso. En efecto, se trata de esta gran idea judeocristiana occidental que encontró su mayor apogeo durante el siglo XIX, volviéndose así, un metadiscurso alrededor del cual se ha referido la mayor parte de los análisis sociológicos del siglo pasado. Se trata de un mito que sin duda alguna han forjado las sociedades occidentales que conocemos y que parecen diseminarse cada vez más en un vaivén societal contemporáneo, entre lo instituido y lo subterráneo. No

¹ M. Maffesoli, *La violence totalitaire* (1979), París, Desclée de Brouwer, 1999.

obstante, la metáfora del tribalismo, que para los etnólogos más ortodoxos correspondería a las tribus primitivas estudiadas, ha mostrado que ya no son las grandes instituciones las que prevalecen en la dinámica social, sino aquellas pequeñas entidades que han estado (re)apareciendo progresivamente. Se trata de microgrupos emergiendo en todos los campos (sexuales, religiosos, deportivos, musicales, sectarios). Regresamos así, a algo anterior al llamado mito del progreso, a la gran estructuración societal constituida a partir del siglo XIX. Así, la imagen del tribalismo en su sentido estricto simboliza el reagrupamiento de los miembros de una comunidad específica con el fin de luchar contra la adversidad que los rodea. Haciendo referencia a la jungla de asfalto que está muy bien representada por las megalópolis contemporáneas latinoamericanas, verbigracia la Ciudad de México, San Paulo, Tijuana, Río de Janeiro, Caracas, Cartagena, Buenos Aires, etcétera, es evidente observar cómo se reestructuran esas pequeñas entidades grupales. Estas “selvas de piedra” no son más que uno de tantos ejemplos, en donde se observa que la dinámica social se da más que nada en el interior de las mismas sociedades, dentro de las mismas megalópolis. Se hierven en ellas dinámicas tan importantes como lo es el “sentimiento de pertenencia”, es decir, un reconocimiento mutuo, es el hecho de ceñirse y codearse unos con otros, donde se favorece una forma de solidaridad. Esta idea del tribalismo continúa teniendo así, una gran importancia y marcará sin duda la dinámica de las sociedades en los próximos decenios.

Asimismo, nos referimos a una especie de paradoja que se encuentra entre la tradición y la modernidad, entre el salvaje y el civilizado, entre la parte “originaria” de las sociedades tradicionales y esa parte progresista de “la racionalidad prometeica”. Esta paradoja es sin duda una marca del cambio, y no se la puede asociar apresuradamente con lo ilógico, lo irracional. La paradoja es una dinámica, ciertamente contradictoria, pero complementaria a la vez. Para ilustrar lo que el tribalismo representa en la posmodernidad, tomemos la imagen del mediodía y de la medianoche; ambas para existir necesitan de su contrario, es decir, para que una jornada completa se cumpla se necesita del día y de la noche, el mediodía tiene necesidad para existir de la vida misma de la noche, así como la medianoche la tiene del mismo día. En otras palabras, una jornada en su totalidad necesita de dinámicas contradictorias para existir y para ser comprendida. En

suma, la paradoja es la marca esencial de los momentos cruciales y de los cambios históricos.

En América Latina tal parece que las paradojas han sido una constante en su historia. En efecto, el continente americano muestra en su cotidiano histórico un conjunto de países, vasto en unificaciones nacionales pero conteniendo en ellas una gran diversidad de culturas, contraponiéndose en ocasiones unas a otras, ya sea que se trate de Estados-Nación renegando su diversidad étnica como los países del Cono Sur (Argentina, Chile, Uruguay), ya sea que se trate de naciones que trataron de absorber la identidad indígena a través de la promoción unificadora de la ciudadanía estatal (México, Guatemala, Bolivia). Países con grandes efervescencias económicas, pero al mismo tiempo con grandes desigualdades sociales, gritando discreta y paulatinamente la historia de su contradicción. Contradicciones que van desde el debate de Valladolid que discutía acerca de la carencia de alma en las poblaciones autóctonas, y que hoy forman parte de su atractivo cultural, hasta los momentos posmodernos donde se esbozan contrastes económico-sociales y culturales deslumbrantes. Llegamos a algo que parece ser la revancha de su historia.

En este sentido, la Paradoja en América Latina; en México, en Brasil, en Colombia, en la Argentina, etcétera, así como en las sociedades contemporáneas en general, en tanto noción heurística en las ciencias sociales, nos permite entender lo que sucede en la actualidad, en la era posmoderna. Es decir, comprender “la cosa y su contrario”, la imagen del espejo a la inversa. La paradoja es una manera de comprender la posmodernidad, en las sociedades contemporáneas, pero también lo fue a lo largo de los tiempos. Ejemplo de esto lo podemos encontrar en tiempos mesoamericanos en donde el mercado era lugar de encuentros e intercambios, era también el lugar de la administración del poder. Asimismo, en los tiempos de Maquiavelo era en el pensamiento de la plaza pública, encontrábamos dicha lógica: el mercadeo. Hoy es posible encontrar dichos paralelismos con los refranes populares, las redes informáticas de las charlas virtuales, los chismes que se vuelven rumores y luego noticias, etcétera. Todo ello siempre en una dinámica de contracorriente a la del pensamiento oficial, del pensamiento racionalista, en donde la sociedad es concebida más bien de manera organizativa por el bien del pueblo, al mismo tiempo que actúa contra el pueblo, es decir, sin tomar realmente en cuenta al vulgo. En este sentido, estamos por un lado

frente a un pensamiento que refleja una lógica de tipo dialéctico, que trata de superar la antítesis, a partir de una construcción racional, y por el otro el pensamiento del mercado, de la plaza pública, el pensamiento popular, lugar donde uno se da cuenta de que las cosas no están completamente divididas y ya predeterminadas, lugar donde la vida en su vastedad se reencuentra.

En este sentido, ya no se trata de definir algo negro o blanco, sino de entender el vaivén en el seno de la vida social, entender el claroscuro de la dinámica social, es precisamente aquí, donde encontramos la referencia a la ambivalencia, a la ambigüedad. Es esto lo que se encuentra en la paradoja intrínseca de la vida social en donde uno no se puede dividir de manera tajante, dicotómica, donde siempre existe una ida y vuelta entre un polo y otro, entre una circunstancia y otra venidera.

En Europa, por ejemplo, se empieza a aceptar que las sociedades están entrando en una lógica más compleja, que aquella circunscrita en una dualidad progresista. En este sentido Baudrillard o Edgar Morin han recalcado sobre el hecho de la heterodoxia del pensamiento e insistieron sobre el lado abstracto del pensamiento académico oficial. Por la fuerza de los eventos, uno puede darse cuenta forzosamente de la lógica de esta paradoja, y usarla así, como una herramienta metodológica y epistemológica que nos permita comprender la pluralidad, la complejidad, la heterogeneización de la vida social.

En América Latina este pensamiento popular (proveniente incluso de diversos mitos) se había intentado borrar por medio del gran discurso mítico del progreso. Este pensamiento del cotidiano, no obstante, está a punto de afirmarse serenamente, de mostrarnos que es posible, teóricamente, afirmar la existencia de algo y su contrario en una espiral paralela, en un mismo espacio-tiempo. En ese sentido, en nuestras sociedades hispanoamericanas encontramos elementos que pueden servir y dar de hecho a las problemáticas de las ciencias sociales europeas instrumentos para pensar su paradoja, para pensar lo paradójico que se vive en la vida cotidiana. De esta manera, se puede decir que América Latina ha retroalimentado la sociología europea en los últimos decenios.

En el fondo de las cosas, podríamos preguntarnos modestamente, ¿qué es un pensamiento interesante en las Ciencias Humanas, si no aquel que se inscribe en un pensamiento que permanece arraigado en la vida y en el cotidiano? Es aquí, donde encontramos una sabidura

ría popular,ⁱⁱ es el pensamiento del mercado, de la plaza pública, y este pensamiento se encuentra en su estado más depurado, en una rica dinámica en los países de América Latina y en algunas regiones de la Europa ibérica.

Para ilustrar una paradoja con respecto a Europa y el mundo hispanoamericano, podemos mencionar en primer lugar, aquella reflexión ya anunciada por Baudelaireⁱⁱⁱ y retomada en otra obra,^{iv} acerca del fastidio y desencanto en las cuales, las sociedades europeas en la época en que vivimos parecen estar sumergiéndose, de manera que se tiende a producir una especie de intencionalidad por parte de ciertos grupos de luchar contra el aburrimiento y la desesperanza, a partir del codeo mutuo. En este sentido, la búsqueda de actividades asociadas a los deportes de alto riesgo, el ecoturismo, los grandes festivales culinarios, sexuales, artísticos, musicales, los viajes exóticos así como los programas televisivos de concurso y los conocidos *reality shows* son una prueba de este cotidiano que trata de combatir conjuntamente a una cotidianidad asepticada heredada de un racionalismo demasiado mecanicista.

Ahora bien, por el otro lado y haciendo efecto de espejo, se puede observar de este lado del Atlántico a las sociedades que viven por lo contrario en una aparente esperanza y en una actitud traducida emblemáticamente con la “fiesta”, con “la constante energía dionisiaca”. Dicha actitud, forma en realidad una especie de barniz para el cotidiano social. Los bien conocidos “Todos santos día de muertos” del *Laberinto de la soledad* de Octavio Paz ilustran claramente esta lógica: “la Fiesta no es solamente un exceso, un desperdicio ritual de los bienes penosamente acumulados durante todo el año; también es una revuelta, una súbita inmersión en lo informe, en la vida pura. A través de la Fiesta la sociedad se libera de las normas que se han impuesto. Se burla de sus dioses, de sus principios y de sus leyes: se niega a sí misma”.^v Actitud que esconden y ocultan en efecto otros dos elementos que son quizás esenciales en la vida cotidiana de los lati-

ⁱⁱ A este respecto véase M. Foucault, *Hay que defender la sociedad*, México, FCE, 2000.

ⁱⁱⁱ Véase Baudelaire, “Au lecteur”, *Les fleurs du mal*, Le Livre de Poche, París, Gallimard, 1961.

^{iv} M. Maffesoli, *Du nomadisme*, Le Livre de Poche, 1997.

^v Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, Cátedra, Madrid, 1998, pp. 186-187.

noamericanos, a saber la desesperanza y el sufrimiento. En otras palabras, la fiesta y la esperanza en su forma de capa de primer plano, se conjugan con el cinismo del sufrimiento, con el humor negro que existe en la idiosincrasia histórica, con esa burla de sus dioses. De hecho, si hay un elemento que une a las poblaciones de América Latina, es bien el sentimiento de pertenencia que se tiene con respecto a una opresión y sufrimiento encontrados comunes y transcrita en una misma historia y con un mismo protagonista.

En este sentido, podríamos decir, entonces, que así como las sociedades europeas pretenden ocultar su aburrimiento y desesperanza por medio de actividades lúdicas, deportivas y culturales, las sociedades en América Latina, tratan por el contrario de enmascarar el sufrimiento y la desesperanza por medio de su actitud contradictorial que se esboza en un ambiente de esperanza y fiesta.

Por consiguiente sería interesante hacer el ejercicio de distinción entre el drama y lo trágico.^{vi} El primero es sin duda el gran motor de las civilizaciones europeas, que consiste etimológicamente en querer superar el mal y desear el bien absoluto a como dé lugar, y esta perspectiva dramática llega a tal punto que desemboca en una dinámica contraria, a saber, una sociedad del fastidio, aseptizada, es decir, una sociedad que al cimentarse en el deseo de superar el desorden, el mal funcionamiento, termina por moldear una forma por demás aseptizada. Una de las grandes características que encontramos en países como Francia, Alemania o Dinamarca, si no la más importante, al menos la más común, es esta especie de ambiente mortífero en donde todo parece funcionar bien, a la perfección, todo está completamente reglamentado, sintiendo así una falta de sentido a la intensidad. Ahora bien, es importante darle a esto el matiz necesario que se encuentra entre el nivel instituido, institucional, y el nivel de la cotidianidad y de lo informal. En efecto, pese al asepticismo que rige en estas sociedades, está emergiendo una especie de dinámica dionisiaca en las jóvenes generaciones y de las cuales hay que estar atentos. Las prácticas juveniles muestran que hay un verdadero abismo entre la dimensión histórica mortífera instituida y fastidiosa, y una forma de intensidad subterránea. En otras palabras, hay un claro descalce en-

^{vi} M. Maffesoli, *L'ombre de Dionysos, contribution á une sociologie de l'orgie*, París, Le Livre de Poche, 1991.

tre las estructuras formales y los fenómenos informales. Esto es evidente en los grandes agrupamientos masivos tecno y festivos, en donde encontramos que hay algo que subterráneamente está trabajando al cuerpo.

A lo opuesto de todo esto, sin duda en los países de América Latina yace una tendencia con carácter trágico. En efecto, lo trágico en oposición a lo dramático no busca superar el mal funcionamiento, el Mal o la imperfección, sino de vivir con éstos, realizar con todo esto lo mejor posible la vida de cada uno. Así, encontramos una correlación que históricamente se hace entre lo trágico y la fiesta, donde la dimensión de ésta traduce un efecto de efervescencia, se trata de un dinamismo, que en griego significa fuerza y que se expresa en el hervidero social que adviene. Es la marmita, la olla donde se sazonan el orden de lo festivo y lo trágico, en donde al mismo tiempo algo del orden de la muerte flota sinuosamente. Desde ese punto de vista las cabezas de muertos hechas de azúcar y chocolate durante las festividades, las máscaras mortuorias que se exhiben en las fiestas, son ejemplos emblemáticos de esto. Todos estos símbolos, parecen recordar “que todos, finalmente vamos a morir” y de manera inconsciente o no, ilustra un sentimiento de finitud que expresa lo trágico y por ende lo trágico de la fiesta.

Los antropólogos han mostrado con mayor insistencia, que hay una relación entre lo trágico, la fiesta y la muerte, y al mismo tiempo una intensidad de la existencia. En este sentido, la posmodernidad está situada más que nada en una época de tragedia y no en un ambiente dramático. Incluso la tradición occidental de los periodos que van del siglo XIX al XX, que fueron esencialmente dramáticos, van tornándose progresivamente en el Espíritu del tiempo contemporáneo en un ambiente más bien trágico. En este sentido los países de América Latina son indudablemente un conservatorio sociológico de lo trágico y habría que ver hasta qué punto esta actitud la podemos encontrar en una influencia española, en donde también se puede encontrar el sentimiento trágico de la vida, el sentimiento trágico de la existencia.

En esta perspectiva, Miguel de Unamuno analizó bastante bien lo que sería una forma de expresión mayúscula, macroscópica, exagerada en América Latina. Un ejemplo palpable de esta herencia y que por cierto no deja de mostrar sentimientos ambivalentes y paradójicos, es la Corrida, tan común en España, como en México y en algu-

nas otras partes de América Latina y el sur de Francia. Ahí, encontramos una muestra, sin duda alguna, de la dinámica eminentemente trágica.

Asimismo, en las ciudades de América Latina y en todo el continente en general encontramos una especie de paradoja entre un sedentarismo momentáneo y lo que llamamos la circulación social. Se trata de una paradoja que se establece en el mundo urbano, en donde es evidente observar una especie de nomadismo fragmentado y localizado y un sedentarismo pasajero. Si a esto se le agrega el hecho de que tendemos cada vez más a establecernos en el mundo urbano, sin duda podemos vislumbrar una especie de sinergia social cada vez mayor en las épocas venideras. Hablaremos así, de una metáfora paradójica expresada bajo el nombre del nomadismo-sedentarizado, cuya expresión está nítidamente traducida por la metáfora del tribalismo.

Todo esto que acabamos de mencionar, no son más que pistas para comprender las sociedades posmodernas, de donde el desafío para las ciencias sociales latinoamericanas estriba en la capacidad que pueda tener cada pensador para adaptar sus herramientas heurísticas a las paradojas, a las dinámicas contradictorias, a los movimientos subterráneos que hierven en su localidad, en su misma sociedad. Nos encontramos en una dinámica polisémica, que es necesario traducir, comprender, desmenuzar con precaución de manera metafórica.

Finalmente, en este principio de siglo cuatro metáforas aquí propuestas nos ayudan entonces a comprender lo que está sucediendo en América Latina en el marco de la reflexión de la sociología del cotidiano.

Primeramente, el bárbaro que inyecta la sangre nueva en las sociedades contemporáneas. No se trata solamente de bárbaros que se podrían categorizar por medio de los movimientos sociales, sociedad civil, grupos étnicos reivindicativos, etcétera. No se trata de la imagen asociada a la barbarie en América latina o en la Edad Media en Europa, o al clásico debate entre el mundo europeo progresista y civilizado y el mundo americano retrógrada y bárbaro de donde la legitimidad del colonialismo se construyó alrededor precisamente de la dicotomía bárbaro-civilizado y que en la actualidad se ha extrapolado en su forma eufemista a partir de la dicotomía desarrollado-subdesarrollado. Se trata aquí de otra visión completamente diferente del bárbaro, no en el sentido peyorativo construido durante la modernidad o

por un saber erudito, sino en el sentido de lo que va a romper la monotonía, el encierro de los valores establecidos y desgastados. Éste, el bárbaro, permanece de hecho en nuestra imaginación, en nuestros marcos colectivos de la memoria.^{vii}

En América latina, por ejemplo, el bárbaro se encuentra en una doble interpretación: entre el esquema de la marginalización y la atracción exótica-folclórica, y el carácter reivindicativo de la pluralidad cultural. Cualquiera que sea la interpretación dada al bárbaro, ya sea ésta la del marginal, ya sea la del poblador originario, cierto es que en América latina el bárbaro encuentra hoy su lugar de seducción claramente institucionalizado por los medios de comunicación, las instituciones culturales, etcétera. Cabe recordar, sin embargo, que el bárbaro contiene más que nada el carácter dionisiaco de la dinámica social, es decir, se trata de la actitud a veces espontánea, a veces estratégica de renovación de la norma establecida o el contornamiento de las reglas instituidas. Así, la metáfora del bárbaro es bastante interesante ya que retoma importancia en los países europeos y encuentra un gran reconocimiento en los países de América Latina, donde en realidad su silueta nunca había desaparecido. El bárbaro es también la idea de la sed por el otro-allá, es la expresión de alejarse del lugar que promueve un enclaustramiento en sus propios valores, y por lo contrario, buscar la renovación por medio de los valores externos.

Al mismo tiempo, en la metáfora de la sed por el otro-allá, encontramos la dinámica establecida desde los pioneros en las llanuras de los Estados Unidos, hasta los millones de migrantes que llevan en su imaginario una ola con la cuesta dirigida hacia arriba del continente, que expresa una sed de la conquista, no nada más del bienestar social, sino también de un mundo lejano, de un mundo en donde se anhela la conquista de lo movible, de lo pasajero, de lo imponderable.

Por otro lado, el policulturalismo, es también sin duda una metáfora fuertemente usada en estos tiempos, a veces con abuso, a veces con desdén, pero que traduce en todo caso la aceptación de una realidad arcaica, la legitimación ya mencionada por Max Weber del politeísmo de valores. En esta perspectiva, no sólo son representativos

^{vii} Los remitimos a M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, París, Albin Michel, 1997, y *La mémoire collective*, París, PUF, 1968.

países como Guatemala, México o Brasil. En el continente europeo, España es un ejemplo emblemático, no nada más por la administración más o menos impulsada y organizada con respecto a la diversidad cultural, sino también porque refleja el enriquecimiento existente entre sociedades fuertemente diferenciadas pero compartiendo un estar-juntos. Ciertamente, aunque en esta realidad permanecen fuertes indicios de conflicto, también es cierto que el intercambio cultural, la circulación social de los valores, producen nuevas dinámicas que aquí se pretenden comprender. En todo caso, quien dice policulturalismo, hace referencia también al desacuerdo social que puede surgir, y, que al final de cuentas es esto lo que da cabida al cambio histórico.

Finalmente, la figura de la anomia tan utilizada en la sociología durkheimiana, encuentra su riqueza analítica, sobre todo cuando nos referimos al continente americano, siempre y cuando se vea ésta opuesta a la interpretación clásica y se revise desde un enfoque, ya no marginal, ya no como el *outsider*, sino como la dinámica de lo no estable.

Para concluir, todas estas metáforas nos ayudan a pensar lo que está en movimiento, sin tener que lidiar con las especificaciones del concepto y con sus rigideces, que a veces son sin duda necesarias, pero que es ciertamente la expresión de las sociedades estáticas, muertas, estables. Para retomar algunas reflexiones de Octavio Paz, recordemos cómo expandiendo la metáfora de Dionisio, la cotidianidad social y por ende las cuatro figuras aquí mencionadas logran resumirse en su esencia. El bárbaro, por ejemplo, es aquel que se va a buscar al otro lado del Mediterráneo, cuando la ciudad entra en crisis. Éste, Dionisio, el bárbaro vuelve a dar un Alma a la ciudad que por elitismo o desprecio de lo popular, tiende a acabar viviendo en la endogamia, en la reproducción de sí mismo.

Por otro lado, desde un punto de vista antropológico, los valores exógenos, pueden rectificar la vida en un momento dado. Por ejemplo, en los países europeos durante la Edad Media o incluso en el mismo Imperio romano, encontrábamos que, precisamente cuando las sociedades estaban en estado moribundo, el otro-allá del bárbaro venía a dinamizar, volvía a dar sentido y sangre nueva a la sociedad. Hay una virtud, una virtud del bárbaro que puede evitar toda forma de encierro. Se trata de una relación entre el bárbaro, Dionisio y la sed por el otro-allá, relación que se encuentra lejana a lo estático, un vínculo que im-

pide que la costumbre se transforme en un mortífero hábito. Esto refleja sin duda, un paralelismo con respecto a la polisemia, el multiculturalismo o el policulturalismo, poco importa el término, ya que lo que es del orden de la evidencia en estas nociones es que se trata aquí de la expresión de todo aquello que no va a reducirse a la unidad. Se trata de la heterogeneidad en donde actualmente encontramos en una diversidad de términos, el esfuerzo intelectual de no desdeñar el carácter de lo movable, el hervidero cultural que yace ahí.

En este sentido, actualmente nos damos cuenta que ya no es posible reconocerse a partir de los valores del trabajo, la fe en el porvenir, en el progreso si no se hace forzosamente referencia a los valores arraigados, localistas, cotidianos, en suma, a los valores del mercadeo. En esta perspectiva, encontramos en América Latina una verdadera fuerza en las afirmaciones localistas. Incluso, las diversas ciudades establecidas en estas sociedades reivindican su localismo, en contra de las grandes centralidades: San Paulo, Monterrey, Santa Fe, Cartagena, son vivos ejemplos de estas reivindicaciones localistas. Recordemos inclusive cómo durante todo el siglo xx, el mantenimiento de las dinámicas centrales tenían que pasar necesariamente por una buena administración y negociación con las instancias locales, con los caciquismos del lugar. Hablamos de una especie de reafirmación y refuncionalidad de lo local, que es, sin duda, una de las grandes características de la posmodernidad, impulsada por la saturación social del universalismo. Así, parece ser indispensable partir de lo que se siente por el otro, de sus olores, de su manera de comer, todo esto siendo una referencia al entorno, el cual es necesario comprender a partir de un sentimiento de pertenencia y un arraigamiento dinámico. Esto refleja, una manera de vivir la heterogeneidad galopante de nuestras sociedades. Esto culmina con la idea tomada de Durkheim, pero encontrada primeramente en los poetas alemanes del siglo xix, bien conocidos por Nietzsche: la anomia, que es hoy lo que parece será, lo canónico del mañana, es decir, una energía contenida en la necesidad del exceso, del desorden, necesidad de lo que viene a romper con el encierro, en las sociedades demasiado ensimismadas en una lógica de ruptura analítica.

Es en la anomia precisamente que encontramos el resumen metodológico de las metáforas del Bárbaro, de la sed del otro-allá, del policulturalismo, de la heterogeneidad, de la polisemia. La anomia es

la expresión de la vida, que no se encierra en un valor, es como diría Fernando Pessoa, “la intranquilidad del ser”. Esta intranquilidad de la existencia, más allá del sentimiento de seguridad, de la ideología esceptizada en toda sociedad, es un sentimiento de necesidad del desorden. Así, a fuerza de querer una primacía, una dominación del orden nos vemos conducidos a la intranquilidad, a la muerte. Y como sabemos, el cadáver no se mueve, es incluso la perfección misma de lo estático. La idea de anomia nos da cuenta así, que está presente siempre la revancha de la existencia, la revancha de la vida. De manera que, grandes pensadores que habían sido estigmatizados, marginalizados por la academia de su tiempo, son hoy reapropiados por la misma academia que reconoce la fecundidad de sus temas (Simmel para la sociología, Nietzsche para la filosofía, etcétera, pensadores ambos que estudiaban la dinámica de la anomia).

La noción de anomia muestra, entonces, en la posmodernidad ese regreso a la vida, y ese destello que optimiza lo que uno lleva consigo mismo, poco importa el país del que se hable, las ciencias humanas y sociales estarán obligadas sin duda a interpretar la anomia de manera diferente de como se había analizado en la tradición holista-funcionalista, ya que es a partir de esta noción que se pueden comprender las tendencias de las nuevas generaciones, las cuales ya no se reconocen en las certidumbres, morales, científicas, sociales, políticas de antes, sino que intentan de manera explícita o no, introducir una “forma” de desorden, de fuerza y del desarreglo que está de ahora en adelante dibujando lo que serán las sociedades del mañana. Sociedades que tienden al deseo de la errancia y la rebelión, desde las revoluciones del siglo xx hasta las últimas reivindicaciones étnicas de finales del mismo siglo. Desde la búsqueda del Grial, hasta la búsqueda de la identidad mestiza, al tiempo que se inscriben en la búsqueda de la conquista del presente.

Virtud que encontramos en América Latina por su apertura, la cual ha sido el secreto de su fuerza de atracción. Es una especie de escapismo del hermetismo. Sed del otro-allá, sed de la conquista, que muestran cómo los grandes imperios regionales, locales, y hoy financieros, se han constituido a partir de la mezcla, de la concatenación de lo multiforme. En todo esto, sin duda encontramos peligros que se pueden expresar en un nomadismo intelectual, que puede repercutir en un relativismo de valores, de donde la evasión intelectual nos puede llevar más que nada a una confrontación multivariada de ideas

y culturas. Éstos serán sin duda, los desafíos intelectuales que tendremos que enfrentar en los tiempos venideros, en donde las reflexiones esbozadas en este libro no son más que la expresión del compromiso que se tiene con estos desafíos, y que esperamos estimulen a los pensadores del mundo hispano a emprender y continuar enfrentándolos.

MICHEL MAFFESOLI
DANIEL GUTIÉRREZ M.
enero de 2004
París-Ciudad de México

ENCONTRAR LAS PALABRAS

PREFACIO A LA TERCERA EDICIÓN FRANCESA

*Cada vez que se derrumban
las evidencias, el poeta contesta
aplaudiendo al porvenir.*

RENÉ CHAR

UN ARCAÍSMO JUVENIL

La época no carece de interés, por lo menos para aquellos que se divierten observando sus convulsiones. La figura conjunta de todo esto es muy simple. La encontramos, por cierto, en todos los periodos de profundas mutaciones. De un lado están algunos propietarios de la sociedad; aquellos que poseen el poder de decir y de hacer. Ronronean en sus habituales órganos de expresión y otros “centros de decisión”. Se responden unos a otros por medio de sus diversos boletines parroquiales, y consultan en éstos, prioritariamente, una información esencial: la sección necrológica. Del otro lado se encuentra la vida salvaje, un tanto anómica, desordenada en todo caso. La mayoría pletórica. En suma, tenemos así el *poder* instituido, bajo sus diversas formas: cultural, religiosa, social, económica, contra *la potencia* instituyente.

Esta dicotomía, ciertamente, demasiado marcada, merece ser matizada. Pero a veces hay que “filosofar a martillazos”. La caricatura es útil, ya que atrae la atención sobre estas evidencias demasiado obvias para que uno esté consciente de ellas. Digamos la palabra: el rey está desnudo. En su último avatar: al haber sido tomados todos los poderes por la generación de las revueltas europeas de 1968, la élite moderna no “representa” nada más que a ella misma. Ésta se abstraigo, literalmente, de una realidad social que ya no la reconoce como tal.

Habiendo vendido su alma por un plato de lentejas, esta generación se encuentra, de manera más o menos consciente, amargada, triste e infecunda. Se conforma con repetir las recetas filosofico-políticas que la condujeron al poder. Recetas elaboradas en un siglo XIX que se acababa apenas de terminar y cuya pertinencia ya no es nada evidente. Recetas republicanas, ciudadanas, democráticas: la lista de los encantamientos es bastante larga, y que culmina en el “pensamien-

to único” conformista, moralizador, que dicta y repite *ad nauseam* lo que convendría hacer, lo que las cosas tendrían que ser. Es precisamente sobre esta lógica del “deber ser” en la que se cimienta el resentimiento y la rabia del policía, del juez y del cura dormitando en todos aquellos que quieren, o que afirman querer, realizar la felicidad de los demás en su lugar y, a veces, en contra de ellos.

Amargados, he dicho, tristes, aquellos que traicionaron un bello sueño. Se volvieron notarios en lugar de los notarios que aborrecían. De ahí el mecanismo habitual, de la proyección que consiste en ver al mundo más miserable de lo que es, con el fin de hacerse cargo de él y salvarlo. Pero, ¿puede ser salvado por esos viejos gruñones que, a lo largo de artículos, de programas de televisión y de libros edificantes, sermonean a la “gente” para que no se convierta en lo que ellos mismos se convirtieron: espíritus malévolos, esencialmente preocupados por sus privilegios, simbólicos o materiales, recién adquiridos?

“Sin objetividad ni subjetividad.” Es así como Georges Lukács definía a los periodistas. Esta fórmula puede en su momento, ser aplicada al conjunto de la élite moderna. Es esto mismo lo que constituye su abstracción, su desarraigo; lo que funda su arrogancia y también su cinismo. Cosas que secretan pensamientos convencionales, que suscitan buenos sentimientos y alguno que otro “moralismo” que son lo propio de las “bellas almas” que se mantienen en lo alto del adoquín social. La mediocridad de la mediocracia es ahora evidente. La roca Tarpeya se encuentra, como se sabe, cerca del Capitolio y los detentores del saber establecido serán, dentro de poco, precipitados hacia ahí. Dejemos que las cosas se realicen por sí mismas.

No sería inútil, en cambio, participar en ese verdadero trabajo inventivo ante el cual cada época está confrontada: *encontrar las palabras menos falsas posibles para tratar de decir lo que ella es.*

Encontrar las palabras para expresar nuestro tiempo: he aquí la ambición, la pretensión que hice mía hace tres decenios. Trabajé con constancia, desafiando la conspiración del silencio y la hostilidad, oculta o descarada de aquellos que ahora se atribuyen por su cuenta, piratas de poca monta, lo que habían descuidado, negado o refutado. Lo cotidiano y sus rituales, las emociones y pasiones colectivas, simbolizadas por el hedonismo de Dionisio, la importancia del cuerpo hecho espectáculo y del goce contemplativo, la revivificación del nomadismo contemporáneo, he aquí todo el séquito del tribalismo posmoderno.

En efecto, hace unos 15 años, en una época en que no estaba de moda, propuse la metáfora de la “tribu” para dar cuenta de la metamorfosis del lazo social. El término ha sido ampliamente retomado. Los mercenarios se apoderaron de él. Ciertos intelectuales (a veces son los mismos) aceptan otorgarle su verdadera importancia. Los periodistas, por supuesto, lo utilizan sin moderación. La realidad del tribalismo está presente, deslumbrante, para bien y para mal. Realidad ineludible que no se encuentra limitada a una zona geográfica particular.* Sin embargo, todavía hace falta pensarla.

Es a esto a lo que quiere dedicarse el libro *El tiempo de las tribus*. El análisis pretende ser pertinente y prospectivo. Quiero decir con esto, en congruencia con los valores emergentes en la vida social, e indicando una tendencia que no se encuentra más que en su primer inicio. Sí, el tribalismo, en todos los terrenos, será el valor dominante en los decenios por venir. De ahí la necesidad, para retomar una expresión de Durkheim, de destacar sus “caracteres esenciales”. Entiendo esta expresión en su sentido más etimológico: lo que corre el riesgo de dejar una huella durable.

Esto no se puede hacer con prisa. Me he obligado, en todos mis libros, a evitar un doble escollo: el de la complicación a ultranza por medio de la cual los letrados de todos los tiempos aseguran su poder, y el de la superficialidad apresurada que un cierto tipo de periodismo tiende a privilegiar. Si el tribalismo es una tendencia de fondo, es necesario, más allá de una sociología de las circunstancias, elaborar un pensamiento destinado a perdurar.

Nos encontramos aquí, lo reconozco, ante una verdadera paradoja: indicar una dirección precisa con “palabras” que no poseen, en absoluto, la precisión del concepto. Quizás habrá que aprender a aceptar, y a vivir, esta paradoja. En vez del machaqueo, de los encantamientos referidos más arriba: repetir, sempiternamente, las palabras claves del siglo XIX, tenemos que aprender a contentarnos con metáforas, con analogías, con imágenes, cosas difusas que serían los medios menos torpes posibles para poder expresar “lo que es”, lo que se encuentra al estado nascente. Es cómodo, en efecto, “entretenernos con la cantaleta” democrática o republicana. Y es a esto a lo que

* Ciertamente, no es gratuito que *El tiempo de las tribus* haya sido traducido al inglés, portugués, italiano, alemán, japonés y español.

se dedica la mayor parte de los intelectuales, periodistas, políticos, trabajadores sociales y otras bellas almas que se sienten “responsables” de la sociedad. Sea cual fuere la situación, sean cuales fueren los protagonistas, no se les ocurren más que las expresiones de ciudadanía, república, estado, contrato social, libertad, sociedad civil. Esto es completamente honorable e incluso bien amable. Sin duda, pero he aquí palabras que parecen venidas del planeta Marte para la mayor parte de los jóvenes, a quienes no les interesa la política, y ni siquiera lo social. La abstención durante las elecciones es particularmente reveladora a este respecto, ya que muestra que el mecanismo de *representación* ya no tiene ninguna relación con lo que es vivido.

Para evitar repetirme (aunque la redundancia sea inherente al mito, y las “ideas obsesivas” lo sean para las obras creativas), sintetizaré las “palabras” nuevas a lo largo de dos grandes ejes esenciales: por una parte el que pone en relieve los aspectos a la vez “arcaicos” y juveniles del tribalismo. Por la otra, el que subraya su dimensión comunitaria y la saturación del concepto de individuo. Aquí tenemos, me parece, las dos *raíces* del tribalismo posmoderno. He aquí, pues, lo que debe tomar en consideración un pensamiento *radical*.

Desconfiar del hocico de los pensadores establecidos. Ensucian todo lo que tocan. Más vale, con ligereza, participar en aquello que he llamado un “conocimiento ordinario”:^{*} el saber de los intersticios en las palabras y en las cosas. En ciertos momentos, el verdadero saber se encuentra en lo que se mueve, en el aspecto tembloroso y estremecedor de lo que vive. Ahí se esconde lo poco de verdad, la verdad aproximativa a la cual es posible pretender. Hay en esta paradoja una verdadera exigencia intelectual que va al encuentro del espíritu del tiempo, que se esfuerza por tomar en serio los sueños colectivos, sin tener, por esto mismo, que encerrarlos en el cepo de los prejuicios teóricos.

Bergson lo mostró perfectamente: siempre encontramos una intuición en el fondo de todo pensamiento creativo. Éste puede, por cierto, ser considerado como tal si se encuentra en congruencia con la intuición creativa de una época determinada. Recordemos: la intuición es aquella “visión interna” que ve, lo más cerca posible, la energía propia de un individuo, una situación o un conjunto social dado. Por mi parte, la intuición que está presente en todos mis aná-

* Véase M. Maffesoli, *El conocimiento ordinario*, México, FCE [T.].

lisis es la de la *potencia societal*.¹ La he llamado socialidad, centralidad subterránea; poco importa el término. Se trataba de atraer la atención sobre esta fuerza interna, que precede y funda el poder bajo sus distintas formas. Me parece que es esta “fuerza” la que está presente en el neotribalismo contemporáneo. Después de la dominación del “principio del logos”, el de una razón mecánica y predecible, el de una razón instrumental y, estrictamente, utilitaria, asistimos al retorno del “principio del eros”. ¡Eterno combate entre Apolo y Dionisio!

En este sentido, antes de ser político, económico o social, *el tribalismo es un fenómeno cultural*. Verdadera revolución espiritual. Revolución de los sentimientos que pone en relieve la alegría de la vida primitiva, de la vida nativa. Revolución que exagera el arcaísmo en lo que tiene de fundamental, de estructural y de primordial. Cosas, estaremos de acuerdo, que se encuentran bastante alejadas de los valores universalistas o racionalistas característicos de los actuales detentadores del poder.

Pero son estos valores nativos los que dan origen, ciertamente, a aquellas rebeliones de la fantasía, aquellas efervescencias multiformes, aquel abigarramiento de los sentidos de los cuales las múltiples muchedumbres contemporáneas ofrecen ilustraciones brillantes. Todo esto no puede ser pensado por una mente solemne, segura de sus prejuicios y de la verdad de su punto de vista. No se puede reflexionar sobre el aspecto *nativo* del tribalismo más que si partimos de “las cosas mismas”. Desde este momento, adoptando una postura fenomenológica, de la cual la meditación de Heidegger nos da numerosos ejemplos, la verdad reside en la revelación de lo que siempre estuvo ahí.

Frecuentemente he indicado que se podía caracterizar la posmodernidad como el regreso exacerbado del arcaísmo. Es ciertamente esto lo que más choca con la sensibilidad progresista de los observadores sociales. El progreso lineal y garantizado, causa y efecto de un evidente bienestar social, está siendo sustituido por una especie de “regresión”, característica del “tiempo de las tribus”. En este caso, hay que encontrar también una palabra oportuna para describir un estado de hechos que no es simplemente regresiva. Se puede hablar al

¹ Remito aquí a mi libro: M. Maffesoli, *La violence totalitaire* (1979), París, Desclée de Brouwer, 1999, cap. 1 “Poder-Potencia”.

respecto de “regrediencia” (M. Cazenave), regreso en espiral de valores arcaicos colaterales al desarrollo tecnológico.² Yo propongo hoy otro término: *ingré* que, con la misma imagen que podemos encontrar en ciertas lenguas neolatinas, español, italiano, portugués, ponen en relieve el hecho de que puede existir un camino que no tenga meta, un andar que no se detenga. Entrar (*ingressa*) sin progresar (*progressa*). He aquí lo que me parece estar en juego en nuestras tribus contemporáneas. No las mueve una meta por alcanzar, un proyecto económico, político o social por realizar. Prefieren “entrar en” el placer del estar-juntos, “entrar en” la intensidad del momento, “entrar en” el goce del mundo tal cual es.

Hay terapias que descansan en el principio de la regresión. ¿Por qué, con la corrección semántica que acabo de aportar, no se podría considerar un procedimiento similar en lo concerniente a la vida social? Oigamos el Eclesiastés: “Los ríos retornan a su fuente para correr de nuevo” (I, 7). Existen a veces, civilizacionalmente, actitudes de “ingresión” que favorecen una nueva revivificación social. Lo que nos incita a operar una verdadera inmersión en el inconsciente colectivo. Quiero decir con esto, tomar en serio los fantasmas comunes, las experiencias oníricas, las manifestaciones lúdicas por medio de las cuales nuestras sociedades vuelven a expresar lo que las liga al sustrato arquetipal de toda naturaleza humana.

Esto no dejará, quizá, de sorprender a los protagonistas de la música tecno, de los desfiles urbanos o de las *raves parties*. Pero hay algo en esas historias comunes que debe ser puesto en relación con el mecanismo de la reminiscencia platónica. Reminiscencia que corre a la par con la revivificación. Es esto lo nativo, lo bárbaro, lo tribal: dice y redice el origen, y por esto otorga de nuevo vida a aquello que había tendido a anquilosarse, a aburguesarse, a institucionalizarse. En este sentido, el regreso a lo arcaico en numerosos fenómenos contemporáneos expresa, la mayor parte del tiempo, una fuerte carga de vitalidad.

Como he indicado frecuentemente, se puede encontrar este vitalismo en las efervescencias musicales, pero se puede, de igual modo, observarlo en la creatividad publicitaria, en la anomia sexual, en el regreso a la naturaleza, en el ecologismo en boga, en la exacerbación

² Cf. F. Casalegno, *Les cybersocialités*, (CEAQ)-París V, junio de 2000.

del vello, de la piel, de los humores y los olores, en suma, en todo lo que recuerda al animal en lo humano. ¡Ensalvajamiento de la vida! He aquí precisamente la paradoja esencial de la posmodernidad, que pone en escena el origen, la fuente, lo primitivo y lo bárbaro. Y, así, al redinamizar, de manera no siempre consciente, un cuerpo social un tanto envejecido, la fidelidad a las fuentes es garantía de porvenir. En este sentido, el tribalismo es la expresión de un *arraigamiento dinámico*.

Enlace entre el arcaísmo y la vitalidad, he aquí la primera clave de este libro. Es también la primera paradoja de la posmodernidad. Aun si no lo indico más que alusivamente, nos encontraremos con el mito del *puer aeternus*. Aquel niño eterno, aquel viejo infante que encontramos presente en ciertas culturas. Digo pertinentemente mito, o también figura emblemática, ya que esta juventud no es, simplemente, un problema de estado civil. Es cierto que las jóvenes generaciones viven de manera paroxística estos valores hedonistas. Pero, por un proceso de contaminación, todo el conjunto del cuerpo social queda implicado.

Ciertos de mis críticos han considerado que el tribalismo, que ya no se puede, empíricamente, negar, era la particularidad de un grupo de edades, aquella de la adolescencia prolongada. Ésta es, en mi opinión, otra forma de negar el profundo cambio de paradigma que se está llevando a cabo. El lenguaje joven, el vestirse joven, el cuidado del cuerpo, las histerias sociales, son ampliamente compartidas. Cada cual, sea cual fuere su edad, su clase, su estatuto social, está, en mayor o menor medida, contaminado por la figura del “niño eterno”. En una palabra, ya que esto forma parte de mi reflexión actual, me parece que la estructura patriarcal vertical está siendo sucedida por una estructura horizontal, fraternal. La cultura heroica, característica del modelo judeocristiano y después moderno, se cimentaba sobre una concepción del individuo activo, “dueño de sí mismo”, dominándose y dominando la naturaleza. El adulto moderno es la expresión acabada de tal heroísmo. G. Durand ve en él el viejo “arquetipo cultural constitutivo del Occidente”.³

³ Cf. Chaoying Sun y Gilbert Durand, “Du côté de la montagne de l’Est”, *Montagnes imaginaires*, bajo la dirección de A. Siganos y S. Vierne, Grenoble, Ellug, 2000, p. 69. Véase también A. Pessin, *La montagne des géants de la route*, *ibid.*, p. 255.

Hay que encontrar, aquí también, la palabra adecuada para designar la vitalidad no activa de las tribus posmodernas. Vitalidad, así pues, del “niño eterno”, un poco lúdico, un tanto anómico. Utilizando una expresión de Guy Debord, esta “prodigiosa inactividad”, un tanto amenazadora respecto al orden establecido, no concernía más que a algunos grupos vanguardistas, bohemios, marginales o excluidos voluntariamente. Ya no es éste el caso. Toda ocasión es buena para vivir, en grupo, esta pérdida de sí en el otro, de la cual aquel perpetuo niño que es Dionisio, y las bacanales que suscita, constituyen ejemplos acabados.

Evocando el Tour de Francia y sus montañas, Alain Pessin habla de un “regreso a la infancia”. La expresión es juiciosa y caracteriza pertinentemente el imaginario de esta competencia deportiva con toda su carga, manera más o menos barroca, de fantasías, de sueños, de alegría de estar-juntos* y de ludismo compartido. Pero tal “regreso” puede ser aplicado a las muchedumbres contemporáneas. Éstas no son más que una sucesión de tribus que expresan de todo corazón el placer de la horizontalidad, el sentimiento de la fraternidad, la nostalgia de una fusión preindividual.

Escucho aquí a los “virtuistas” de todo tipo ponerse a dar de gritos con gran fuerza. Veo a los psicoanalistas de todas las escuelas ponerse a invocar la “ley del padre”. Y, quizá, no se equivocan. El *puer aeternus* es un tanto amoral. Podría ser, a veces, hasta francamente inmoral. Pero este inmoralismo puede ser ético por el hecho de soldar en conjunto y fuertemente a los diversos protagonistas de tales efervescencias. El “regreso a la infancia” no es únicamente individual. Hace cultura. Induce otra relación respecto a la alteridad, respecto a ese otro que es el prójimo, a ese otro que es la naturaleza. Relación que ya no es heroica sino que se contenta con lo que la alteridad es para lo que es. Hay en el “viejo infante” una tolerancia, una generosidad innegables que extraen su fuerza de aquella memoria inmemorial de la humanidad que “sabe”, con un saber incorporado, que más allá o más acá de las convicciones, de los proyectos de todo tipo, de las me-

* “Être-ensemble”, es algo más que la convivencia o el convivir, es el hecho de estar-juntos. Se trata de un concepto caro a Maffesoli, que indica un sentido de pertenencia entre los miembros de un grupo dado y que convoca generalmente a una dinámica de solidaridad momentánea o duradera, de los miembros de una sociedad. Es también el recodeo, el roce constante que se da imperativamente en la vida cotidiana [T.].

tas más o menos impuestas, está la vida y su inagotable riqueza, la vida sin finalidad ni empleo, la vida nada más.

En suma, la esencia del judeocristianismo es la formidable tensión hacia la “Ciudad de Dios”, ya sea que se trate del Paraíso *stricto sensu*, o la sociedad perfecta, no cambia en nada el asunto. Esta tensión religiosa o moralístico-política necesitaba, como protagonista, un adulto fuerte y racional. Es este arquetipo cultural el que el neotribalismo posmoderno incomoda. Su protagonista es entonces un “niño eterno” que, por medio de sus actos, de sus maneras de ser, de su música, de la puesta en escena de su cuerpo, reafirma, ante todo, una fidelidad con lo que es.

No nos equivoquemos, tal fidelidad no es, para nada, la aceptación de un *statu quo* político, económico o social. ¡Al contrario! Les recuerdo que, en mi propio trabajo, he establecido un lazo estructural entre Dionisio, el tribalismo y el nomadismo. Cosas anómicas, que ponen en relieve el aspecto pagano, lúdico, desordenado de la existencia. Así, es hacia nuestras sociedades racionalizadas a ultranza, aseptizadas por excelencia, que se aplican a anular todo riesgo posible cual sea que éste fuere; es a estas sociedades a las que el bárbaro regresa. Es esto también, el sentido del tribalismo.

Por cierto, por poco que sepamos entenderlo con profundidad, este regreso del bárbaro no es algo malo. Recordemos aquí lo que decía Le Play: “Las sociedades perfectas permanecen incesantemente sometidas a una invasión de ‘pequeños bárbaros’ que acarrear sin cesar todos los malos instintos de la naturaleza humana.” Dejemos a un lado la calificación moral que no presenta interés alguno. En cambio, veamos cómo es recurrente un fenómeno particular, en el que regularmente vuelven las fuerzas vivas al seno mismo de lo que está demasiado institucionalizado. Los “pequeños bárbaros” de Le Play, las “pequeñas hordas” de Charles Fourier no dejan de evocar a los *juniors* y otros “salvajones”, que nos recuerdan, pertinentemente, que un lugar en donde se trocó el morir de hambre por el morir de aburrimiento, no merece llamarse “ciudad”.⁴

Frente a la anemia existencial suscitada por un social demasiado racionalizado, las tribus urbanas destacan la urgencia de una socialidad empática: compartir emociones, compartir afectos. Lo recuerdo,

⁴ Cf. P. Tacussel, *Charles Fourier, le jeu des passions*, París, Desclée de Brouwer, 2000.

el “comercio”, fundamento de todo estar-juntos, no es, simplemente, intercambio de bienes; es también “comercio de ideas”, “comercio amoroso”. Expresándolo en términos un poco más antropológicos, hay momentos en que se observa un deslizamiento importante, el paso de la “polis” al “tiaso”, el de un orden político a un orden fusional. Es éste el paso que describe *El tiempo de las tribus*. Nos encontramos lejos del *universalismo* moderno, el de la Ilustración, el de Occidente triunfante. Universalismo que no era, de hecho, más que un etnocentrismo particular generalizado: los valores de un pequeño cantón del mundo extrapolándose en un modelo válido para todos. El tribalismo nos recuerda, empíricamente, la importancia del sentimiento de pertenencia, a un lugar, a un grupo, como fundamento esencial de toda vida social.

EL IDEAL COMUNITARIO

Otra clave o “carácter esencial” del neotribalismo posmoderno es precisamente la dimensión comunitaria de la socialidad. Es importante insistir sobre este punto, puesto que es tan frecuente leer, y oír, que el individuo y el individualismo serían la marca esencial de nuestro tiempo. Esto es otro índice del desfase de la inteligencia respecto a la realidad. Aquí, se limita a proyectar sus propios valores sobre el conjunto social. Bastaría ver la importancia de la moda, del instinto de imitación, de las pulsiones gregarias de todo tipo, de las múltiples histerias colectivas, de las muchedumbres musicales, deportivas, religiosas de las que he hablado frecuentemente, para convenirse de lo contrario.

La cosa es aún más divertida cuando observamos que, acarreada por el espíritu del tiempo de este momento, esta misma inteligencia, de manera inconsciente, funciona con todas las características del tribalismo. El mundo universitario es un ejemplo acabado de esto, ya que está constituido por un conjunto de clanes, cada uno agrupado alrededor de un héroe epónimo, que maneja libremente la exclusividad, la exclusión, el desprecio o la estigmatización. Y el que no tiene el olor de la jauría es, inexorablemente, repudiado.

Lo mismo sucede con la prensa, que descubre, periódicamente y con un conformismo sorprendente, “el” pensador del siglo, “la” ge-

neración representativa, “el” autor inevitable, “el” artista genial, y podríamos prolongar hasta el infinito una lista en este sentido. Es, a este respecto, instructivo, divertido, sorprendente, ver cómo esta prensa, sin excepción, reconoce los talentos poéticos de tal esposa de ministro, o la originalidad filosófica de la hija de tal presidente (a menos que se trate de lo contrario, que para el caso es lo mismo) por la única razón que ellas son la hija y la mujer de un presidente o de un ministro. La pobreza o la calidad de sus obras, para el caso, importan poco. Al celebrarlas, la tribu de los medios de información ve la oportunidad de obtener ciertas ventajas de esta celebración. ¿A dónde fueron a parar los valores de nuestra República francesa? ¡A menos que sean los de una república bananera!

En todos estos casos podemos observar perfectamente el papel desempeñado por las amistades y la importancia de las redes de influencias. En pocas palabras, la dimensión subjetiva, en estos “hallazgos”, ya no necesita ser demostrada. Mecanismo endogámico que justifica, muy frecuentemente, la relación “mediocracia-mediocridad” cuya importancia aún no podemos evaluar como es debido. De hecho, la expresión “boletines parroquiales” que se le aplica cada vez más a la prensa destinada a formar la opinión, no hace más que traducir una realidad tribal que no tiene nada que envidiarle al mundo del hampa y de las mafias constituidas.

Qué podríamos decir del mundo político y sindical, en los que las corrientes y subcorrientes, las tendencias y otros clubes de pensamiento traducen, de facto, la fragmentación de estas organizaciones homogéneas sobre las que se había fundado la modernidad. Ahí también, por la fuerza de las cosas, el tribalismo triunfa. Sin distinguir entre izquierda y derecha, lo que prevalece es una política de clanes luchando unos contra otros: y en la que todos los medios son válidos para abatir, someter o marginalizar al contrincante. En esta lucha sin piedad las diferencias doctrinales son mínimas, y hasta inexistentes. Sólo cuentan los problemas personales y la sumisión al líder. Es esto lo que suscita un sentimiento de pertenencia que abre la vía hacia los puestos ambicionados. Que el jefe sea carismático o, al contrario, baladí, importa poco. Para retomar una expresión trivial: “soy de fulano”, punto y aparte. Esto quiere decir que le pertenecemos y que seguiremos al pie de la letra sus consignas.

Señalemos, de paso, que es sumamente divertido ver a estos mismos políticos proponer una legislación contra las “sectas”, arguyen-

do que éstas sojuzgan, someten y aniquilan el espíritu crítico, etcétera, cosas que constituyen la plataforma del tribalismo político. Aplicando un análisis jungiano, podemos decir que esta ley “antisectas” es una manera de proyectar hacia el exterior una “sombra” que nos habita. Satanizando y atribuyéndoles a otros ciertos valores que consideramos malignos, negamos que también son nuestros. De hecho, secta y clan político poseen una estructura idéntica: el sentimiento de pertenencia.

Universidad, prensa, política, sindicato, podríamos continuar la lista: administración, clubes, formación, trabajo social, patronato, iglesias, etcétera. El proceso tribal ha llegado a contaminar el conjunto de las instituciones sociales. Y es en función de gustos sexuales, de solidaridades de pensamiento, de relaciones amistosas, de preferencias filosóficas o religiosas que van a instalarse las redes de influencias, los compadrazgos y otras formas de ayuda mutua de las que ya se ha hablado, que constituyen el tejido social. “Redes de redes”, como lo nuestro posteriormente, en las que el afecto, el sentimiento, la emoción bajo sus diversas modulaciones desempeñan un papel esencial. No viene al caso decir si esto está bien o mal. Más vale reconocer que, contrariamente a un social racionalmente pensado y organizado, la socialidad no es más que una concentración de pequeñas tribus que tratan, como pueden, de conjuntarse, de entenderse, de arreglárselas. ¿Heterogeneización, politeísmo de valores, estructura hologramática, lógica “contradictorial”, organización fractal? El término empleado importa poco. Lo que es seguro es que ya no es a partir del individuo, poderoso y solitario, fundamento del contrato social, de la ciudadanía deseada o de la democracia representativa defendida como tal, que se constituye la vida en sociedad. Ésta es, ante todo, emocional, fusional, gregaria. Gregarismo que no deja de ser chocante, pero que es necesario pensar.

De hecho, en todas las instituciones que acabamos de mencionar, el tribalismo, más o menos “enmascarado”, es de rigor. Y si pude parecer polémico al describirlo, solamente fue así porque la mayor parte del tiempo es negado. Por esto no es nada inútil, incluso para aquellos mismos actores de esta parodia, de darles “el olor de su propio excremento”. Pedagogía un tanto primaria pero, vaya usted a saber, que a veces puede resultar útil. En lugar de recitarnos, de manera hipócrita, los beneficios del universalismo, quizá deberían mejor reconocer que son miembros de una tribu y que se comportan como tales. Sólo podemos ganar cuando las cosas son claras. El libre examen,

la crítica individual, distan mucho de ser valores contemporáneamente activos. El pensamiento y la acción son, ante todo, clánicos. Éste es el gran cambio de paradigma.

En efecto, en todos los ejemplos que acabo de citar, y en todos aquéllos, bastante numerosos, que, empíricamente, constituyen nuestra vida cotidiana, podemos decir que el individuo, y el individualismo teórico que le sirve de fundamento teórico, ya no funcionan. Se ha efectuado una *saturación*, en el sentido más amplio del término, del elemento fundamental de *todos* lo sistemas teóricos occidentales. El “tiempo de las tribus” es el revelador de tal saturación. Ésta es la lección del “arcaísmo” posmoderno: estamos volviendo a actuar, en todos los dominios, la *pasión comunitaria*. Podemos rehusarlo, ofuscarlos, negarlo, protegernos de él, no importa, la tendencia está ahí y nos empuja hacia el prójimo, quien nos incita a imitarlo. Volverse moda del mundo: yo soy pensado ahí en donde creo pensar, yo soy actuado ahí en donde creo actuar.

En el fondo, esto es la revancha de lo “dionisiaco”, es esto el ambiente erótico de la vida social, es esto la importancia otorgada a la “proxémica cotidiana”, es esto lo que está en juego en el mito del *puer æternus*. El imperativo categórico kantiano, imperativo moral, activo y racional, es sucedido, utilizando una expresión de Ortega y Gasset, por un “imperativo atmosférico”, que podemos entender como un ambiente estético en el que únicamente importa la dimensión transindividual, colectiva, y hasta cósmica.

Esto es la saturación del sujeto, la subjetividad de la masa, que he llamado el “narcisismo de grupo” y otras formas del *Urgrund* colectivo. Es decir, lo que constituye el *fondo*, también podríamos decir el *fundos*, de todo estar-juntos: esto es lo que le sirve de soporte, su capital básico.

Aquí se encuentra el punto nodal filosófico del tribalismo. Hay que tenerlo muy presente en la mente, ya que son todavía insospechadas sus consecuencias sociales. Evocando un análisis de Gilbert Simondon, yo diría que lo que está en juego es lo MÁS QUE UNO. Lo que hace que cada uno de nosotros participe en una especie de preindividualidad. El mundo y el individuo, a partir de entonces, ya no pueden ser pensados a partir de la *reductio ad unum** cuyo esquema fue diseñado por Comte y que, *volens nolens*, constituye la base de los diversos

* Reducción a la unidad u homogeneización de la vida social [T].

sistemas sociológicos que le sucedieron. Hay que volver al mecanismo de *participación* mágica: con los otros (tribalismo), con el mundo (magia), con la naturaleza (ecología). En cada uno de esos casos, ya no se trata de encerrarse en la fortaleza de su mente, en su identidad (sexual, ideológica, profesional) intangible sino, todo lo contrario, de la pérdida de sí mismo, del gasto y otros mecanismos de pérdida que ponen en relieve la apertura, el dinamismo, la alteridad, la sed del infinito.

El tribalismo, más profundamente, es una declaración de guerra al esquema sustancialista que ha marcado al Occidente: el Ser, Dios, el Estado, las Instituciones, el Individuo, podríamos continuar si quisiéramos la lista de las *sustancias* que sirven de fundamento a todos nuestros análisis. Querámoslo o no, seamos o no conscientes, la ONTOLOGÍA es el punto de partida. En suma, sólo lo que dura, es estable, consistente, merece atención. El INDIVIDUO es su último avatar. Él es el Dios moderno, y la IDENTIDAD su modo de expresión.

Pero otras culturas no descansan sobre tales fundamentos. Éstas pasaron a Oriente, el Oriente pasó por ellas. Esto no es un simple juego de palabras. La orientalización difusa que contamina nuestra vida cotidiana:⁵ sincretismos religiosos o filosóficos, maneras de vestirse, de alimentarse, técnicas corporales, todo esto, es del orden de la ONTOGÉNESIS. Quizás es esto el “más que uno” del que se ha hablado. Quizás es esto el retorno del “niño eterno”, quizás es esto la importancia que se le otorga al presente. Una forma de duración que se cimenta sobre la no permanencia de la gente y de las cosas, el dinamismo del devenir, la prevalencia de las situaciones.

Se trata, con las consecuencias sociológicas que implica, del deslizamiento del *individuo* de identidad estable ejerciendo su función dentro de los conjuntos contractuales, a la *persona* que desempeña papeles dentro de tribus afectuales. He aquí precisamente la participación mágica en algo de preindividual, o también el hecho de que uno no existe más que dentro del marco de un inconsciente colectivo.

A partir de entonces, la soberanía del *ego cogito* pierde su importancia. Lo mismo sucede con el sujeto actuante, así como con el ciudadano actor voluntario de un contrato social racionalmente regulado. El universalismo, del sujeto, de la razón, avatar de un Dios trascendente, cede su sitio a razones y a afectos locales, particulares, en sí

⁵ Cf. P. Le Quéau, *La tentation bouddhiste*, París, Desclée de Brouwer, 1998.

tuación. En pocas palabras, ya no es la verticalidad del cerebro lo que prevalece, sino el despertar de la persona en su totalidad, lo que requiere, como ya he indicado (instante eterno), un “pensamiento del vientre”. Un pensamiento que sepa encargarse de los sentidos, las pasiones y las emociones comunes.

En esta perspectiva encontramos un fondo arquetipal de alegrías, de placeres, de dolores también, que se arraigan en la naturaleza (naturaleza natural, naturaleza humana, naturaleza social). “El alma de la campiña” (Carl Gustav Jung) que el judeocristianismo, y luego el burguesismo no borraron completamente, tañe de nuevo. Retoma fuerza y vigor en las junglas de asfalto de nuestras ciudades, pero también en los claros de los bosques cuando, de manera paroxística, las tribus tecno, durante sus *raves* pisan extasiadas aquel barro con el que todos estamos hechos. Nos encontramos aquí en el corazón mismo del tribalismo posmoderno: la identificación primaria, primordial en cuanto a aquello que de *humus* hay en lo humano.

Resulta que este tomar en consideración lo sensible, del *humus*, del cuerpo, es algo común y corriente en numerosas culturas. Es lo que nos puede hacer decir que el milenio que se inaugura ante nuestros ojos no será tan catastrófico como algunos predicen. Sin embargo, marca, sin lugar a dudas, el fin de una época. La de un mundo organizado a partir del primado del individuo. Individuo, recordémoslo, capaz de ser el amo de su historia y así pues de realizar, junto con otros individuos con la misma característica, la historia del mundo. El regreso avasallador del destino, del cual somos tributarios, es correlativo al de la comunidad.

Destino comunitario, comunidades de destino, he aquí la “marca” del tribalismo. Esto no va sin producir cierto temor, ya que estábamos acostumbrados a la mecánica de la sociedad como se había ordenado desde el principio de los tiempos modernos. Es este temor lo que suscita el catastrofismo a la moda, y que ve en el tribalismo el retorno de la barbarie. Sin embargo, por una parte, la barbarie ha sido frecuentemente la ocasión para regenerar un cuerpo social lánguido y debilitado después de un largo periodo de endogamia. Y, por otra parte, ¿por qué un ideal comunitario sería más nocivo que el ideal societario? Podemos, en todo caso, constatar que genera calor humano. La proxémica conforta los afectos. La horizontalidad fraternal, propia del tribalismo, es causa y efecto de lo que he llamado “lo erótico social”.

Echarse una mano, encontrar nuevas formas de solidaridad, de generosidad, instalar dispositivos caritativos, todas estas son oportunidades para vibrar juntos, para expresar ruidosamente el placer de estar-juntos o para emplear una expresión algo trivial frecuente en las jóvenes generaciones: “reventarse”. Expresión pertinente si tenemos en cuenta que destaca el fin de la fuerte identidad individual. Nos reventamos en la efervescencia musical, en la histeria deportiva, en el calor religioso, pero igualmente en una ocasión caritativa o, también, en una explosión política.

Estaríamos, por cierto, bien inspirados si prestáramos atención a esas explosiones calificadas demasiado rápidamente de políticas. En efecto, contrariamente a la lógica política, lógica moderna por excelencia, en la que todo está programado, en la que la acción se inscribe dentro de un mecanismo táctico y estratégico, si no es que previsto, por lo menos preparado, las explosiones sociales contemporáneas son tan violentas como repentinas. Son, también, efímeras. No es éste un sitio para analizarlas, basta indicar que expresan, de manera paroxística, el papel de las pasiones, la importancia de las emociones compartidas. Se trata de una puesta en escena en la que el papel principal no le toca a un *individuo racional*, sino a una *persona* que desempeña, teatralmente, un papel dentro del marco de una teatralidad comunitaria.

Algunas mentes brillantes se han dedicado a mostrar la importancia del “ideal comunitario”.⁶ En nuestros días revive. Y en vez de negar o de satanizar tal renacimiento, quizá sería mejor trazar sus diferentes sobresaltos. Renacimiento de “comunidades espirituales” (Gabriel Tarde), quizás hasta podemos hablar, como Bachelard, de “narcisismo cósmico”, en todo caso de algo que supera, y por mucho, a los individuos que las componen. Algo que reposa en el contagio y en la inflación del sentimiento. Algo que, a partir de un arraigamiento específico, integra en una religación cósmica. Contrariamente al universalismo abstracto, propio de las filosofías modernas, el tribalismo pone en juego un mecanismo complejo constituido por participaciones mágicas, por interacciones múltiples, de concordancia entre la gente y las cosas. ¡Es este hervidero lo que hace que la época sea tan atractiva!

En efecto, como lo aconseja Leibniz, en el espíritu que le es propio, se trata de “no despreciar casi nada”. En todo caso no las cosas

⁶ Los remito a las referencias y a los análisis que he dado en M. Maffesoli, *La transfiguration del politique, la tribalisation du monde*, París, Grasset, 1992.

nacientes que, más allá de los prejuicios, de los pensamientos paranoicos y otros simplismos morales, forman nuestras sociedades. Siguiendo siempre esta misma mentalidad no prejuiciosa y no normativa se tiene que aprender a volver a las mismas cosas. Sabio adagio fenomenológico (*zu den Sachen selbst*) que permite aprehender la lógica interna de un fenómeno, su esencia íntima. Es precisamente de esto de lo que se trata en relación con las tribus posmodernas. Ya están aquí, y esto, como he indicado a menudo, para bien o para mal.

Su complejidad, su aspecto complicado, requiere una cierta complicación en su enfoque. Por esta razón este libro posee, espero, una construcción orgánica por medio de sedimentaciones sucesivas que lo constituyen: las características esenciales del tribalismo, el sentimiento de pertenencia, la constitución de redes horizontales, la simbiosis afectual, y los mecanismos de contaminación que todo esto no deja de suscitar. He aquí su orden o su razón interna.

Pero para aprehenderlos, o por lo menos para entenderlos, no sirve de nada aquello que maliciosamente santa Teresa de Ávila llamaba “toda la leña reunida de los discursos”. También podríamos mencionar los discursos huecos de los sistemas teóricos, de todas las tendencias y variantes reunidas. Es en este sentido que es importante, labor colectiva si la hay, “encontrar las palabras” menos falsas posibles. ¡A volar por el momento los métodos, los “terrenos” o las investigaciones cualquiera que éstas sean! Dejémoslos a los contadores, a los administradores del saber y a cualquier otro “pensadorzuelo”. Cuando se produce un cambio de paradigma hay que saber, paradójicamente, cavar profundo y apegarse a la superficie de las cosas. Esto es el pensamiento *radical* del que hablé al principio: localizar las raíces para apreciar mejor el crecimiento que éstas permiten. Y esto, en función de los gustos, por el simple placer de ver o por el de actuar. Como se quiera.

En todo caso, frente a las mentes lastimeras, está lo que aprendí de la lección generosa de mis maestros y de la experiencia. Es lo que transmito a mis estudiantes. Así lo dijo, con más belleza, Rainer Maria Rilke:

Con más arte plegaría las ramas
de los sauces
Aquel que, de los sauces aprehendiera
las raíces.

(*Sonetos a Orfeo*, I, 6)

Son las cosas mismas las que nos enseñan lo que son y, muy a menudo, para pensarlas convenientemente necesitamos saber llevarle la contraria a los pensamientos conformes.

Tal como lo decía al principio, esto no se hace sin dificultad. Zarpas, con rumbo a alta mar, de la tranquila certeza de las teorías establecidas, siempre es doloroso. Igualmente, cavar para buscar las raíces requiere un esfuerzo. Pienso haberme aplicado. Ahora le toca al lector proseguir este esfuerzo. Y esto, lo repito, sin juicios *a priori*, sin pensamientos preconcebidos. De esta manera se podrá ver en el sorprendente mimetismo tribal otra manera de pensar o, en todo caso, de vivir la relación con la alteridad. Este esfuerzo podrá, asimismo, darle el sentimiento de que la vida, a pesar de todo, perdura. Y que esta vitalidad es asumida, *volens nolens*, por las tribus contemporáneas que se ocupan de ella. En lo que me concierne, es esto lo que me convierte en espectador conmovido de esta pobre mueca simiesca, espectador enternecido de este pobre y noble gesto humano.

Les Chalp-Cervières
21 de julio de 2000

A MODO DE INTRODUCCIÓN

ALGUNAS PRECAUCIONES USUALES

Ambiente, he aquí un término que aparecerá a menudo a lo largo de este libro, por eso quizá sea de utilidad decir en algunas palabras lo que ha presidido su elaboración.

Comencé una obra anterior apadrinado por Savonarola... Esta vez invocaré a Maquiavelo, haciendo referencia a lo que él llama “el pensamiento de la plaza pública”. Para aquellos que leen, o que saben leer, en este momento en donde llega a su fin la era moderna, se persigue de este modo una reflexión de largo alcance, que por medio de las nociones de poder, socialidad, cotidiano, imaginario, pretende estar atenta a aquello en lo que se cimienta profundamente la vida corriente de nuestras sociedades. Actualmente, la preparación del terreno permite orientar firmemente el rumbo hacia la *cultura*, que debe entenderse en el sentido más amplio del término y que hoy prevalece sobre el proceso económico-político. El énfasis que se da a los diferentes rituales, la vida banal, la duplicidad, los juegos de apariencia, la sensibilidad colectiva, el destino, en pocas palabras a la temática dionisiaca, que, aunque se haya prestado a broma, no deja de utilizarse a menudo de diversas maneras en numerosos análisis contemporáneos. Es normal, pues la historia del pensamiento muestra claramente que, junto con mimetismos intelectuales o autolegitimaciones apriorísticas, existen legitimidades que se verifican con el uso. Algunos administran un saber capitalizado, otros, en el sentido etimológico del término, “inventan”, es decir, sacan a la luz lo que ya existe pero que nos cuesta trabajo discernir.

Sin embargo, no hay motivos para mostrarse triunfalistas. Este discernimiento no es nada fácil. Expresión de una prudencia sin duda necesaria pero a menudo demasiado mortífera, el espíritu de lo solemne domina nuestras disciplinas. Por otro lado, es interesante notar cómo a veces hace buen equipo con la desenvoltura más pretenciosa. ¿Existe acaso una gran diferencia entre lo que Max Weber llamara el “pequeño engranaje” de un pensamiento tecnocrático y la

indiferencia que obtiene beneficio en detrimento de lo que él (u otros) sembraron tiempo atrás? En realidad ambas cosas no hacen sino confortarse mutuamente, y el hecho de que sean ensalzadas por un público embobado merece atención. ¿Se debe entonces, como hacen algunos, vilipendiar una época apática y un tanto ignorante? No seré yo quien caiga en esta solución simplista. Es normal que algunos representen el papel de bufones ante periodistas apresurados. Después de todo, esto también forma parte del legado social, pero se puede igualmente imaginar que exista alguien con ambiciones distintas: dirigirse a aquellos que quieren pensar por sí mismos y que hallan en tal libro, o en tal análisis, una ayuda o un instrumento que les permita presenciar la Epifanía de su propio pensamiento. ¿Ingenuidad, pretensión? El tiempo lo dirá. Sólo algunos espíritus sagaces sabrán anticiparlo.

Ya se habrá comprendido que la ambición de la presente obra es dirigirse misteriosamente, sin falsa simplicidad ni inútil complicación, a la comunidad de espíritus que, al margen de capillas, camarillas y sistemas, entiende aquella “hommerie”^{*} de que hablaba el sabio Montaigne y que es también su suerte y predicamento. Mentes libres, por supuesto, pues se verá que por medio de los derroteros que siguen, es menester ser dueño de los propios movimientos para emprender la aventura del pensamiento. *Freischwebende Intelligentsia*. Es ésta una perspectiva que puede ser inquietante, pero que no carece de interés para quienes conceden a dicha aventura la calidad que le es debida. En suma, no tengo ninguna gana de hacer uno de esos libros que, como decía G. Bataille, “invitan a la facilidad a aquellos que los leen... (uno de esos libros que) convienen, las más de las veces, a mentes vagas e impotentes cuyo fin es huir y dormir” (*Œuvres complètes*, t. VIII, p. 583).

No se trata aquí de satisfacer ningún capricho, sino más bien de proponer algunas precisiones que no serían inútiles, ya que no respetaremos la tradicional repartición disciplinaria, lo cual, naturalmente, no permitirá beneficiarnos de la tranquilidad intelectual que suele conllevar. Pero es precisamente el objeto abordado el que reclama esta transgresión. En efecto, en la actualidad hay un hecho cada vez más aceptado: la existencia social que aquí nos ocupa no se

* “Hommerie” como gesto humano [T.].

presta fácilmente al recorte conceptual. Dejemos esto a los notarios del saber, que creen hacer ciencia dirigiendo el reparto clasificado de lo que supuestamente toca a cada quien. No tiene importancia que el reparto se haga en función de las clases, de la categoría socioprofesional, de las opiniones políticas o de otras determinaciones apriorísticas. Para emplear un término un poco bárbaro, que trataremos constantemente de aclarar, intentaremos mantener aquí una perspectiva “holística”: aquello que, dentro de una constante reversibilidad, une la globalidad (social y natural) y los distintos elementos (medio y personas) que la constituyen. Lo que, en el curso de la temática que reivindico, equivale a unir los dos extremos de la cadena: el de una ontogénesis existencial y el de la trivialidad más simple.¹ La primera iluminará, como si se tratara de un rayo láser, las distintas manifestaciones de la segunda.

Es obvio que, en la perspectiva de “la separación” que aún sigue desempeñando un papel dominante, esta manera de proceder es inquietante, y se preferirán enfoques, ya sea monográficos o deliberadamente teóricos. Sin embargo, haré a un lado las delicias intelectuales de cada una de estas actitudes, confiando en que el hecho de que ciertas consideraciones “no actuales” pueden hallarse en perfecta adecuación con su tiempo. Por lo que aquí nos ocupa, haré referencia a Lévi-Strauss, quien, con el interés por todos conocido, mostró que no tenía caso exacerbar la división clásica entre magia y ciencia, pues al acentuar los “datos sensibles”, la primera había estado presente en el desarrollo de la segunda.² Por mi parte, intentaré llevar hasta el límite la lógica de semejante comparación, o cuando menos aplicarla a tipos de polaridad cercanos. Esto lo explicaré de manera más detallada en el capítulo final, pero me parece que nos encontramos ante una paradoja fecunda, además de muy útil a la hora de apreciar configuraciones sociales que se apoyan cada vez más sobre la sinergia de aquello que antes se tenía tendía a separar.

¹ Reconocemos aquí un planteamiento que adoptaron pensadores como A. Schutz, G. H. Mead y E. Goffman, sobre este tema remito a U. Hannerz, *Explorer la ville*, París, Minuit, cap. 4; y sobre el vaivén del que se habla en este texto véase p. 277. Podemos citar asimismo a P. Berger y T. Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, París, Méridiens Klincksieck, 1986.

² C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, París, Plon. 1962, pp. 19 ss.

La antinomia entre el pensamiento erudito y el sentido común parece darse por descontada. Y, naturalmente, al primero suele parecerle deficiente el segundo: cuando no se le califica de “falsa conciencia”, el sentido común es, en el mejor de los casos, estúpido. El desprecio a las *anima candida* es la piedra angular de la actitud intelectual. En otra ocasión ya me he pronunciado sobre tal fenómeno, pero ahora quisiera mostrar que esto explica a menudo la incapacidad que se puede tener a la hora de comprender lo que, a falta de un término mejor, llamaremos la vida. Referirse a la vida en general es muy arriesgado. Puede conducir, en particular, a ensoñaciones sin futuro; pero en la medida en que seamos capaces de frenar esta puesta en perspectiva de los “datos sensibles” evocados anteriormente, podremos arribar a esta existencia concreta, tan ajena a los raciocinios desencarnados. Al mismo tiempo, es importante conservar la posibilidad de practicar la navegación de altura: es así como “inventamos” nuevas tierras. Y esto nos lo permite la categoría general. Tal es, pues, la apuesta de la sinergia en cuestión: *proponer una sociología vagabunda que, al mismo tiempo, no carezca de objeto.*

El movimiento reversible que va del formismo a la empatía puede igualmente permitir dar cuenta del deslizamiento de importancia que se está operando desde un orden social en escencia *mecanista* hacia una estructura compleja de predominio *orgánico*. Estamos asistiendo a la sustitución de la Historia lineal por el mito redundante. Se trata de un regreso al vitalismo, cuyas distintas modulaciones intentaremos mostrar. Los diferentes términos evocados se encadenan, además, los unos sobre los otros; la organicidad retorna al impulso vital o aquella vida universal tan cara a Bergson, quien, no hay que olvidarlo, proponía una intuición directa para hacerla consciente. M. Scheler y G. Simmel compartieron asimismo esta visión de la unidad de la vida.³ Volveré frecuentemente sobre semejante puesta en perspectiva, pues además de que ésta permite comprender el panvitalismo “oriental” presente en numerosos pequeños grupos contemporáneos, da igualmente cuenta de la emoción y de la dimensión “afectual” que los estructuran como tales.

³ M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie, contribution à l'étude des lois de la vie émotionnelle*, París, Payot, 1928, p. 117.

Vemos, así pues, la importancia del aviso enunciado anteriormente: el hecho de que el dinamismo social no adopte ya los métodos propios de la modernidad no significa que haya dejado de existir. Y, siguiendo el trayecto antropológico que he indicado antes, podremos mostrar que hay una vida casi animal que recorre en profundidad las diversas manifestaciones de la socialidad. De ahí la insistencia en la “religación”, en la religiosidad, parte esencial del tribalismo que nos va a ocupar.

Sin acudir a ningún contenido doctrinal, se puede hablar a este respecto de una verdadera sacralización de las relaciones sociales, de eso que, a su manera, el positivista Durkheim llamó lo “divino social”. Es así como, por mi parte, entiendo la *Potencia* de la socialidad, la cual mediante la abstención, el silencio y la astucia, se opone al *Poder* de lo económico-político. Concluiré esta primera aproximación con una clarificación aportada por la cábala, para la cual las “potencias” (Sefirot) constituyen la divinidad. Según G. Scholem, estas potencias son los elementos primordiales “en lo que se funda todo lo real”, así, “la vida se propaga hacia el exterior y vivifica la creación permaneciendo al mismo tiempo en el interior de manera profunda; y el ritmo secreto de su movimiento, de su pulso, es la ley de la dinámica de la naturaleza”.⁴ Este pequeño apólogo permite resumir lo que es, a mi juicio, el papel de la socialidad: más acá o más allá de las formas instituidas, que siempre existen y que a veces dominan, existe una *centralidad subterránea informal* que garantiza el perdurar de la vida en sociedad. Es hacia esta realidad que conviene volver nuestras miradas. No estamos acostumbrados a ella, nuestros instrumentos de análisis están un poco anticuados, sin embargo, múltiples indicios, que intentaré formalizar en este libro, nos dicen que éste es el continente que tenemos que explorar. Nos encontramos ante un verdadero desafío para los decenios venideros. Ya lo sabemos, siempre empezamos a reconocer lo que es *post festum*; aún es necesario mostrarnos lo suficientemente lúcidos y desprovistos de prejuicios intelectuales para que esta demora no resulte demasiado importante.

⁴ G. Scholem, *La mystique juive*, París, Cerf, 1985, pp. 59 ss.

QUOMODO

En efecto, es preciso adecuar, en la medida de lo posible, nuestras maneras de pensar y los objetos (re)nacientes a los que pretendemos acercarnos. ¿Cabe hablar a este respecto de revolución copernicana? Puede ser. En todo caso, hay que demostrar una buena dosis de *relativismo*, aun cuando sólo sea para mostrarnos receptivos a un nuevo estado de las cosas.⁵

En un primer planteamiento, y para ir a contrapelo de una actitud hartamente difundida en la modernidad, quizás haya que aceptar ser deliberadamente inútiles; prohibirse cualquier corto circuito con la práctica y negarse a participar en un conocimiento instrumental. Recuerdo a este respecto el ejemplo, curiosamente olvidado, de los padres fundadores de la sociología, quienes, según la frase de aquel gran historiador de la disciplina que es R. Nisbet, “no dejaron jamás de ser artistas”. Y no olvidaremos que las ideas que posteriormente pueden estructurarse como teoría, resultan ante todo “del ámbito de la imaginación, de la visión, de la intuición”.⁶ El consejo es oportuno, pues fue así como, a finales del siglo pasado, los pensadores aludidos, en la actualidad autores canónicos, fueron capaces de proponer sus pertinentes y plurales análisis de lo social. Aunque sólo fuera por la fuerza de las cosas, es decir, cuando nos vemos confrontados a cualquier (re)novación social, es de suma importancia practicar cierto “dejar” teórico, sin que por ello, según señalé, renunciemos al espíritu o favorezcamos la pereza y la fatuidad intelectual. En la tradición comprensiva, que es la mía, se procede siempre mediante verdades aproximativas. Esto es tanto más importante cuando se trata del ámbito de la vida corriente. Aquí, con más razón que en otros ámbitos, no tenemos por qué preocuparnos de lo que podría ser la verdad absoluta. La verdad en este caso es relativa, dependiente de la situación. Se trata de un “situacionismo” complejo, pues el observador está a la vez, aunque sólo sea parcialmente, integrado en la situación concreta que describe. La competencia y la apatencia van a la par, y la hermenéu-

⁵ Yo he dedicado un libro a este problema: M. Maffesoli, *La connaissance ordinaire*, París, Meridiens Klincksieck, 1985. Cf. también, *Éloge de la raison sensible*, París, Grasset, 1996.

⁶ R. Nisbet, *La tradition sociologique*, París, PUF, 1981, p. 33

tica supone que “se es” de eso mismo que se describe, necesita una “cierta comunidad de perspectiva”.⁷ Los etnólogos y los antropólogos han insistido ociosamente en este fenómeno, ya es hora de que lo aceptemos para las realidades que nos tocan de cerca.

Pero como todo lo que nace es frágil, incierto y plagado de imperfecciones, nuestro acercamiento ha de tener también estas mismas cualidades. De ahí la apariencia de ligereza. Un terreno movedizo requiere un andar consecuente con él, por lo que no es ninguna vergüenza practicar *surf* sobre las olas de la socialidad. Es, incluso, una cuestión de prudencia, que además no deja de revelarse eficaz. A este respecto, la utilización de la metáfora es perfectamente pertinente, más allá de sus títulos nobiliarios y de su uso en las producciones intelectuales de todos los periodos de efervescencia, permite las cristalizaciones específicas que son las verdades aproximativas y momentáneas. Se ha dicho que Beethoven solía encontrar en la calle los motivos de sus más bellos temas. El resultado es innegable. ¿Por qué no escribir nosotros también nuestras partituras a partir de la misma fuente?

Al igual que ocurre con la persona y sus máscaras en la teatralidad cotidiana, la socialidad es estructuralmente astuta e inasible; de ahí la desazón de los universitarios, los políticos o los periodistas, al descubrir que está *en otra parte* cuando creían haberla comprendido. En una carrera casi desesperada, los más honestos de entre ellos se deciden entonces a cambiar subrepticamente de teoría y a producir otro sistema explicativo y completo para poder captarla de nuevo. ¿No sería mejor, como ya dije, “serlo” y practicar igualmente la astucia? En vez de abordar de frente –de manera positivista o criticándolo– el dato social que es huidizo, utilizar una táctica matizada y atacar de manera indirecta. Tal es la práctica de la teología apofática, que no habla de Dios sino por omisión. Así, en vez de querer, de manera ilusoria, aprehender firmemente un objeto, explicarlo y agotarlo, es mejor contentarse con describir sus contornos, sus movimientos, sus vacilaciones, sus logros y sus diversos sobresaltos. Pero como todo se sostiene, esta astucia podrá asimismo aplicarse a los distintos instrumentos que se utilizan tradicionalmente en nuestras disciplinas y con-

⁷ Acerca de este tema, “a certain community of outlook” los remito al libro de W. Outhwaite, *Understanding social life*, Londres, Allen and Unwin, 1975.

servar de ellos lo que tienen de útil, y al mismo tiempo superar su rigidez. A este respecto, sería bueno hacer lo que Goffman, ese otro marginal fue un inventor de conceptos, aunque a veces prefirió “utilizar palabras antiguas confiriéndoles un sentido nuevo o haciéndolas entrar en combinaciones originales que rompieran con la pesadez de los neologismos”.⁸ Preferir los “miniconceptos” o las nociones a las certidumbres establecidas, aun cuando esto pueda resultar chocante, es, a mi juicio, testimonio de una actitud mental que pretende situarse lo más cerca posible de esta desordenada marcha característica de toda vida social.

OBERTURA

Así queda esbozado a grandes rasgos el marco general en el que se moverán las diversas consideraciones sociológicas siguientes. El ambiente de una época es, en consecuencia, el de una investigación. Ésta se extiende a lo largo de varios años. De manera regular, sus resultados provisionales fueron “probados” por varios colegas y por varios jóvenes investigadores tanto en Francia como en numerosas universidades en el extranjero. Se basa sobre una paradoja esencial:

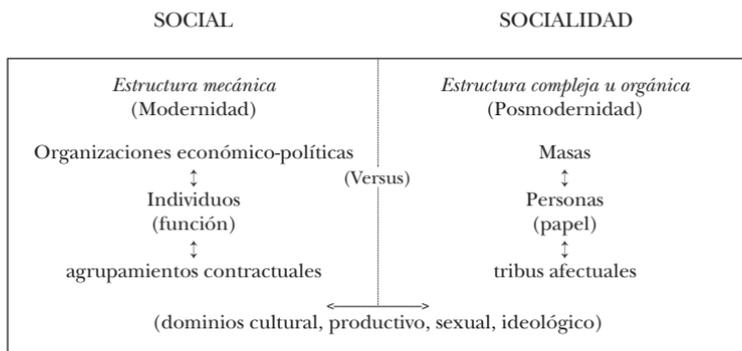
El constante vaivén que se establece entre la masificación creciente y el desarrollo de los microgrupos que llamaré “tribus”.

Se trata aquí de una tensión fundadora, que creo caracteriza la socialidad de este fin de siglo. A diferencia del proletariado o de otras clases, la masa, o el pueblo, no descansa sobre una lógica de la identidad; al no tener un objetivo preciso, no es el sujeto de una historia en marcha. La metáfora de la tribu permite, como tal, dar cuenta del proceso de desindividualización, de la saturación de la *función* que le es inherente y de la acentuación del papel que cada persona* está llamada a desempeñar en su seno. Se da por supuesto que, así como las masas se hallan en perpetua ebullición, las tribus que se cristalizan en ellas no son estables y que las personas que componen estas tribus pueden cambiar de una a otra.

⁸ V. Hannerz, *op. cit.*, p. 263.

* Recordemos que en griego “persona” significa máscara o nadie [T.].

Se puede dar una idea del deslizamiento que está produciéndose en la actualidad y de la tensión que éste suscita en el esquema siguiente:



Es en función de esta doble hipótesis (deslizamiento y tensión) que, fiel a mi manera, haré intervenir diversas lecturas teóricas o investigaciones empíricas que me parezcan útiles para nuestra reflexión.* Como ya he indicado, no pretendo hacer aquí ninguna discriminación al respecto, por lo que, junto con obras sociológicas, filosóficas o antropológicas, se cita con igual derecho la novela, la poesía o la anécdota cotidiana. Lo esencial es poner en relieve algunas *formas* que, por “irreales” que puedan parecer, sean capaces de permitir la comprensión, en el sentido más amplio del término, de esta multiplicidad de situaciones, experiencias, acciones lógicas y no lógicas que constituyen la socialidad.

Entre las formas analizadas figura, por supuesto, la del *tribalismo*, en la que se centra esta obra. Dicha forma va precedida por las de la comunidad emocional, la potencia y la socialidad que la fundan, y va seguida por las del policulturalismo y la *proxémica* que son sus conse-

* Existe un aspecto exotérico y un aspecto esotérico en todo planteamiento. El aparato crítico es su expresión. Con el fin de no recargar el cuerpo del texto, este aparato, en el que se exponen de manera más pormenorizada mis consideraciones, ha quedado relegado al final de la obra. Estas referencias, además de los elementos ilustrativos que pretenden suministrar, pueden permitir a los lectores abundar en sus propias investigaciones.

cuencias. Yo propongo, *in fine*, para aquellos interesados, un “método” teórico para poder guiarse por medio de la jungla inducida por el tribalismo. No cabe duda de que, en los asuntos abordados, hay una cierta monotonía y también una cierta redundancia, y ello en función del objeto estudiado. Al igual que las “imágenes obsesivas” que se pueden descubrir en toda obra literaria, poética, cinematográfica, etcétera, cada época repite, de manera punzante, múltiples variaciones alrededor de algunos temas conocidos. Así, en cada una de las formas abordadas, se descubren las mismas preocupaciones, siendo solamente el ángulo de ataque el que cambia. De este modo, espero poder dar cumplida cuenta del aspecto policromático del todo social. En una notoria acusación contra la maquinaria causal, G. Durand habla de la “teoría del recital”, que sería la manera más adecuada de traducir la redundancia del relato mítico, así como de sus dobles y de las variantes que difunde.⁹ Esta teoría conviene perfectamente al “conocimiento” ordinario que elaboramos aquí y que se conforma con detectar y re-citar la eflorescencia y el abigarramiento repetitivo de un vitalismo que, de manera cíclica, lucha contra la angustia de la muerte repitiendo lo mismo.

Pero esta teoría del recital, un tanto estética, no está hecha para quienes creen que es posible esclarecer la acción de los hombres, y menos aún para quienes, confundiendo al estudioso con el político, piensan que es posible actuar. Es, más bien, una determinada forma de quietismo, que se conforma con re-conocer lo que es, lo que sucede. Una valoración del *primum vivere* en cierta manera. Como ya he dicho, estas páginas están forzosamente reservadas a unos *happy few*. Re-conocer la nobleza de las masas y de las tribus es patrimonio de una cierta aristocracia del espíritu. Quiero precisar, no obstante, que dicha aristocracia no necesariamente está reservada a una determinada capa social ni a un determinado gremio, y menos aún a especialistas. Debates, coloquios y conversaciones me han enseñado que se encuentra equitativamente repartida entre un gran número de estudiantes, de trabajadores sociales, de hombres con decisión, de perio-

⁹ G. Durand, “La Beauté comme présence paraclétique: essai sur les resurgences d’un bassin sémantique”, *Eranos*, vol. 53, 1984, Frankfurt-Main, Insel, 1986, p. 128. Sobre el tema de las “imágenes obsesivas” utilizado anteriormente, cf. C. Mauron, *Des métaphores obsédantes au mythe personnel*, París, J. Corti, 1962.

distas, sin olvidar, por supuesto, a aquellos que son, simplemente, de cultura. Es a todos ellos a quienes me dirijo, haciéndoles la indicación de que el presente libro no pretende ser sino una simple iniciación para penetrar lo que es. Si es ficción, es decir, si va hasta el límite de una cierta lógica, no “inventa” más que lo que existe; lo que, desde luego, le prohíbe proponer alguna solución para los tiempos por venir. Por el contrario, al tratar de plantear diversas cuestiones, que pretenden ser esenciales, propone un debate en el que no tienen cabida las evasivas, las aprobaciones mediocres ni mucho menos los silencios truculentos.

Hay épocas que viven en la eferescencia y que tienen necesidad de impertinencias *roborativas*, yo espero haber contribuido a ello. Son asimismo periodos en donde las utopías se banalizan, se realizan, y en donde abundan los sueños despiertos. ¿Quién dijo que estos momentos soñaban los siguientes? Tal vez menos como proyecciones que como ficciones hechas de retazos dispersos, de construcciones inacabadas, de tentativas más o menos logradas. Conviene, por supuesto, hacer una nueva interpretación de estos sueños cotidianos. Es ésta la ambición de este libro. ¡Soñadora sociología!

1. LA COMUNIDAD EMOCIONAL

ARGUMENTOS DE UNA INVESTIGACIÓN

EL AURA ESTÉTICA

Aunque adopte a veces una forma lancinante, habrá que volver regularmente sobre el problema del individualismo, aun cuando sólo fuera porque obnubila, de manera más o menos pertinente, toda la reflexión contemporánea. Como tal, o bajo una forma derivada cuando se habla de narcisismo, se halla en el centro de numerosos libros, artículos y tesis que lo abordan desde un punto de vista psicológico, naturalmente, pero también desde un punto de vista histórico, sociológico o político. Es, en cierto modo, un paso obligado para quien pretende contribuir a la construcción de un saber sobre la modernidad. Esto no es, en absoluto, inútil. Lo que sí plantea más problemas es cuando las circunstancias hacen que el individualismo se convierta en el sésamo explicativo de un sinnúmero de artículos periodísticos, discursos políticos o propuestas moralistas. Éstos, sin menoscabo de cualquier tipo de prudencias o de matices eruditos, difunden por ello mismo un conjunto de pensamientos convencionales y un tanto catastrofistas sobre el ensimismamiento, sobre el fin de los grandes ideales colectivos o, entendido en su sentido más amplio, del espacio público. Nos encontramos entonces confrontados a una especie de *doxa*, que quizá no esté destinada a durar mucho, pero que está ampliamente aceptada y que corre el riesgo, por lo menos, de disfrazar o negar las nuevas formas sociales que se elaboran en nuestros días. Tanto, que algunas de ellas pueden tener expresiones muy vistosas, mientras que otras se mantienen completamente soterradas. El aspecto espectacular de las primeras sirve, por otro lado, a clasificarlas en las rúbricas de las extravagancias inconsecuentes que se dan regularmente en los períodos problemáticos, lo cual facilita la propensión a la pereza, característica de toda *doxa*.

No tengo la intención de abordar aquí frontalmente el problema del individualismo, pero a menudo hablaré de ello *a contrario*. Lo esencial es indicar, describir y analizar las configuraciones sociales que parecen sobrepasarlo; a saber, la masa indefinida, el pueblo sin

identidad o el tribalismo como nebulosa de pequeñas entidades locales. Se trata, por supuesto, de metáforas que pretenden acentuar ante todo el aspecto confusional de la socialidad, siempre la figura emblemática de Dionisio. A título de ficción, propongo hacer “como si” la categoría que nos ha servido durante más de dos siglos para analizar la sociedad estuviera completamente saturada. Se dice que la realidad supera a menudo la ficción, intentemos, entonces, ponernos a la altura de la primera. Tal vez haga falta mostrar, como lo han hecho algunos novelistas, que el individuo no posee ya la sustancialidad que le habían reconocido por lo general los filósofos desde la Ilustración. Por supuesto, se trata de una postura previa. Tal será, en definitiva, la vía que tomaremos, esclareciéndola con algunas anotaciones, observaciones o anécdotas, que, si bien serán impertinentes, no carecerán totalmente de fundamento.

El teatro de Beckett nos indica el camino al destruir la ilusión de un individuo dueño de sí y de su historia. De la manera más paroxística y algo poco premonitoria, muestra la contingencia, el aspecto efímero de todo individualismo, a la vez que subraya la facticidad del proceso de individuación y el hecho de que éste conduce a una prisión. El individualismo es un búnker obsoleto y, como tal, merece ser abandonado; esto es lo que nos sugiere Beckett. Postura que no carece de originalidad *robórativa* dentro del consenso del pensar moderno prefabricado; postura que debió escapar a muchos de sus seguidores, pero que no deja de hallarse en perfecta congruencia con aquel antiguo saber que hace de cada individuo el simple *punctum* de una cadena ininterrumpida, o que incluso se le atribuye una multiplicidad de facetas que hacen de cada quien un microcosmos, *crystalización y expresión* del macrocosmos general. Reconocemos aquí la idea de *persona*, de la máscara que puede ser cambiante y que, sobre todo, se integra en una variedad de escenas, de situaciones que sólo tienen valor por ser representadas frente a otros.

La multiplicidad del yo y el ambiente comunitario que induce servirán de telón de fondo para nuestra reflexión. He propuesto llamarle a esto el “paradigma estético”, en el sentido de experimentar o de sentir en común. En efecto, mientras que la lógica individualista descansa sobre una identidad separada y encerrada en sí misma, la persona no tiene valor más que por su relación con los demás. Haciendo la sociología de algunos autores modernos (W. Faulkner, T. Mann), Gilbert Durand habla a este respecto de una “potencia de imperso-

nalidad” que sólo permite existir en “la mente de los demás”.¹ Tal perspectiva nos obliga a superar la clásica dicotomía entre el sujeto y el objeto que sirve de fundamento a toda la filosofía burguesa. El acento no está puesto sobre lo que une, sino en lo que separa. Tampoco en la historia que construí contractualmente asociada con otros individuos racionales, sino en un mito en el que participo. Los héroes, los santos o las figuras emblemáticas pueden existir, pero son en cierto modo ideales-tipo, “formas” vacías, matrices que permiten a cada quien reconocerse como tal y comulgar con los demás. Dionisio, Don Juan, el santo cristiano o el héroe griego; se podrían desgranar hasta el infinito las figuras míticas y los tipos sociales que permiten una “estética” común y sirven de receptáculo a la expresión del “nosotros”. La multiplicidad de tal o cual emblema favorece infaliblemente la emergencia de un fuerte sentimiento colectivo. Esto es algo que vio bastante bien P. Brown al analizar el culto de los santos en la Antigüedad tardía.² Al crear una cadena de intermediarios, este culto permitió desembocar en Dios. La *persona* desmembrada y esas nudosidades específicas que son los santos: tales son los elementos que forman la deidad y el colectivo eclesiástico que le sirve de vector.

Se puede aplicar este análisis a nuestro asunto: hay momentos en los que lo “divino” social toma cuerpo por medio de una emoción colectiva que se reconoce en tal o cual tipificación. El proletariado, el burgués pudieron ser “sujetos históricos” que tenían una tarea por realizar. Tal o cual genio teórico, artístico o político pudo entregar un mensaje cuyo contenido indicara la dirección que había que seguir. Tanto unos como otros no pasaban de ser entidades abstractas e inaccesibles que proponían un objetivo. Por lo contrario, el tipo mítico tiene una simple función de agregación; es puro “continente”. No hace sino expresar, durante un momento determinado, el genio colectivo. Tal es, pues, la diferencia que se puede establecer entre los periodos abstractos o racionales y los periodos “empáticos”. Los primeros descansan sobre el principio de individuación, de separación,

¹ Cf. G. Durand, “Le retour des immortel”, *Le temps de la réflexion*, París, Gallimard, 1982, pp. 207, 219. Sobre el “paradigma estético”, cf. mi libro, *Au creux des apparences* (1990), París, Le Livre de Poche, 1995, cf. igualmente T. Adorno, *Notes sur la littérature*, París, Flammarion, 1984, p. 210, sobre el búnker del individualismo.

² P. Brown, *Le culte des saints*, París, Cerf, 1984, p. 72.

mientras que, por el contrario, los segundos están dominados por la indiferenciación, la “pérdida” dentro de un sujeto colectivo, eso que yo llamaré el neotribalismo.

Son numerosos los ejemplos de nuestra vida cotidiana que pueden ilustrar el ambiente emocional secretado por el desarrollo tribal; se puede incluso notar que tales ejemplos han dejado de sorprender, pues ya forman parte integrante del paisaje urbano. Las diversas apariencias *punk*, *kiki*, *paninari*, que expresan claramente la uniformidad y la conformidad de los grupos, son como tantas muestras de espectáculo permanente que ofrecen las megalópolis contemporáneas. Conjuntamente a la tendencia a la *orientalización* de la existencia que puede ser observada en las ciudades occidentales, se puede relacionar con el análisis que hace Augustin Berque de las relaciones de “simpatía” entre el yo y el prójimo en Japón. Debilidad de distinción, e incluso indistinción entre el sí y el prójimo, entre el sujeto y el objeto, he aquí algo que se presta a la reflexión. La idea de la extensibilidad del yo (“un ego relativo y extensible”) puede ser uno de los útiles metodológicos más pertinentes para la comprensión del mundo contemporáneo.³ No vale la pena evocar la fascinación que ejerce hoy el Japón, ni incluso referirse a su gran rendimiento económico y tecnológico a la hora de proclamar el hecho de que, si la *distinción* es tal vez una noción que se aplica a la modernidad, dicha noción es, en cambio, completamente inadecuada para describir las diversas formas de agregación social que surgen. Éstas poseen contornos indefinidos: el sexo, la apariencia, los modos de vida y hasta la ideología se ven cada vez más a menudo calificados en términos (“trans...”, “meta...”) que sobrepasan la lógica de la identidad y de lo binario. En pocas palabras, al prestar a estos términos su acepción más fuerte, se puede afirmar que asistimos tendencialmente a la sustitución de un social racionalizado por una socialidad de predominio empático.

Ésta la encontramos expresada en una sucesión de ambientes, de sentimientos, de emociones. Es, por ejemplo, interesante notar que

³ A. Berque, *Vivre l'espace au Japon*, París, PUF, 1982, p. 54. Se encontrará un ejemplo del uniforme en F. Valente, “Les Paninari”, en *Sociétés*, París, Masson, núm. 10, septiembre de 1986. Sobre la “orientalización”, cf. P. Le Quéau, *La tentation bouddhiste*, París, DDB, 1998.

lo que late en la noción de *Stimmung* (atmósfera), tan característica del romanticismo alemán, sirve cada vez más, por una parte, para describir las relaciones existentes en el interior de los microgrupos sociales, y, por otra, para especificar la manera como estos grupos se sitúan en su entorno espacial (ecología, hábitat, barrio). Asimismo, la utilización constante del término inglés *feeling* en el marco de las relaciones interpersonales merece particular atención; servirá de criterio para medir la calidad de los intercambios y para decidir acerca de su prosecución o del grado de su profundización. Ahora bien, si nos referimos a un modelo de organización racional, ¿qué cosa hay más inestable que el sentimiento?

De hecho, parece necesario operar un cambio en nuestra manera de apreciar los reagrupamientos sociales. A este respecto, se puede utilizar con provecho el análisis sociohistórico que hace M. Weber a propósito de la “comunidad emocional” (*Gemeinde*). El autor precisa que se trata de una “categoría”, es decir, de algo que nunca ha existido como tal pero que puede servir de revelador de situaciones presentes. Las grandes características atribuidas a estas comunidades emocionales son su aspecto efímero, la “composición cambiante”, la inscripción local, la “ausencia de organización” y la estructura cotidiana (*Veralltäglichung*). Weber muestra igualmente que, con distintas apelaciones, estos reagrupamientos se encuentran en todas las religiones y, en general, *al lado* de las rigideces institucionales.⁴ Es la eterna historia del huevo y la gallina: resulta difícil establecer una anterioridad, pero de su análisis se desprende precisamente que del lazo entre la emoción compartida y la comunalización abierta se suscita esta multiplicidad de grupos que llegan a constituir una forma de lazo social al final de cuentas muy sólido. Se trata aquí de una modulación que, cual un hilo rojo* que recorriera el cuerpo social, no es por ello menos permanente. Permanencia e inestabilidad son los dos polos alrededor de los cuales se articulará lo emocional.

Conviene precisar desde un principio que la emoción de la cual aquí se trata no puede asimilarse a ningún tipo de *pathos*. Me parece

⁴ M. Weber, *Économie et société*, París, Plon, 1971, por ejemplo, pp. 475-478.

* Metáfora que hace alusión al hilo rojo que se amarra a las cuerdas usadas por los marinos, el cual significa en este caso, el hilo conductor que permite guiarse en las búsquedas difíciles, y llegar finalmente a lo profundo de la idea que se está esbozando [T.].

erróneo interpretar los valores dionisiacos a los que remite esta temática como si fueran la manifestación suprema de un activismo colectivo propio del burguesismo. Primero fue la marcha común hacia el Espíritu, luego hacia el dominio concertado de la naturaleza y del desarrollo tecnológico y, por último, tendríamos la instrumentación coordinada de los afectos sociales. Esta perspectiva es demasiado finalizada o dialéctica. No cabe duda de que algunas realizaciones como el “paradigma” constituido por el Club Mediterranée,⁵ militan en este sentido. Pero nuestro análisis debe estar atento al hecho de que lo que predomina de manera masiva en la actitud grupal es el desgaste, el azar, la desindividualización, aquello que no permite ver en la comunidad emocional una nueva etapa de la patética y lineal marcha histórica de la humanidad. Las conversaciones con el filósofo italiano Mario Perniola, atrajeron mi atención sobre este punto.⁵ Y prolongando, desde un punto de vista sociológico, sus trabajos, yo diría que la estética del “nosotros” es una mezcla de indiferencia y de energía puntual. De manera paradójica, encontramos aquí un curioso desdén hacia toda actitud proyectiva y una innegable intensidad en el acto mismo. Es lo que caracteriza la potencia impersonal de la proxémica.

A su manera, Durkheim hizo también hincapié en este hecho. Y si, como acostumbraba, se muestra bastante prudente, no por ello deja de hablar de la “naturaleza social de los sentimientos” y de destacar con fuerza su eficacia. “Nos indignamos en común”, escribe, y su descripción evoca claramente la proximidad del barrio y su misteriosa “fuerza atractiva”, que hace que algo tome cuerpo. Es en este marco en donde se expresa la pasión, donde se elaboran las creencias comunes o, simplemente, se busca la compañía “de los que piensan y *de los que sienten como nosotros*”.⁶ Estas observaciones, por triviales que parezcan, pueden aplicarse a múltiples objetos, y destacan, sobre todo, el aspecto insuperable del substrato cotidiano. Éste sirve de matriz, a

⁵ Club Mediterranée es uno de los primeros clubes turísticos que inventaron los viajes organizados, en donde se proponen múltiples actividades en grupo de tipo cultural, también es considerado una asociación de encuentros. En la actualidad hay centros de recepción en casi todo el mundo sobre todo en los lugares paradisíacos [T.].

⁵ M. Perniola, *Transiti*, Bolonia, Capela, 1985.

⁶ É. Durkheim, *De la division du travail social*, París, Alcan, 1926, p. 70. El subrayado es mío.

partir de la cual se cristalizan todas las representaciones: intercambio de sentimientos, tertulias de café, creencias populares, visiones del mundo y demás parloteos sin consistencia que constituyen la solidez de la comunidad de destino. Ya que, contrariamente a lo que hasta hace poco era apropiado admitir, podemos ahora concordar que la razón ocupa muy poco sitio en la elaboración y en la divulgación de las opiniones. La difusión de éstas, ya sea que se trate de los primeros cristianos o de los obreros socialistas del siglo XIX, le debe mucho más a mecanismos de contagio del sentimiento o de la emoción vividos en común. Ya sea dentro del marco de una red de pequeñas células sociales, ya sea por medio del cabaret, caro a sus asiduos, la emoción colectiva es algo encarnado, algo que se desarrolla en el conjunto de facetas de aquello que el sabio Montaigne llamó la *hommerie*; es decir, esa mezcla de grandezas y bajezas, de ideas generosas y pensamientos mezquinos, de idealismo y arraigo mundano; en suma, el hombre.

Lo que no impide que sea precisamente esto lo que garantiza una forma de solidaridad, una forma de continuidad por medio de las historias humanas. Anteriormente hablé de comunidad de destino; pues bien, ésta puede a veces expresarse en el marco de un proyecto racional o político, mientras que otras veces sigue, al contrario, la vía más borrosa con un trazado mucho más indefinido de la sensibilidad colectiva. En este caso se hace especial hincapié en el aspecto confusional del grupo pequeño. Éste, por concatenación con otros grupos, garantiza el perdurar de la especie. En el primer caso, esto produce lo que Halbwachs llama la “vista desde fuera”, que es la historia; mientras que en el segundo, por el contrario, se elabora, “vista desde dentro”, una memoria colectiva.⁷

Siguiendo con la paradoja, la sensibilidad colectiva, por una parte, está ligada al espacio próximo; mientras que por la otra trasciende al mismo grupo y lo sitúa en un “linaje” que se puede entender ya sea *stricto sensu*, ya sea en una perspectiva imaginaria. De todas maneras, sea cual fuere el nombre que se le dé (emoción, sentimiento, mitología o ideología), ésta, al superar la atomización individual, crea las condiciones de posibilidad de una especie de *aura* que va a especificar tal o cual época: así tenemos el *aura* teológica de la Edad Media,

⁷ M. Halbwachs, *La mémoire collective*, París, PUF, 1968, p. 78, sobre la ideología trans-individual, cf. igualmente J. Freund, *Sociologie du conflit*, París, PUF, 1983, p. 204.

el *aura* política del siglo XVIII o el *aura* progresista del siglo XIX; incluso es posible que estemos asistiendo a la elaboración de un *aura estética*, en la que se encontrarán, en proporciones diversas, elementos que remiten a la pulsión comunitaria, a la propensión mística o a una perspectiva ecológica. A pesar de lo que pueda parecer, existe una sólida relación entre términos tan distintos. Cada uno, a su manera da cuenta de la organicidad de las cosas, de ese *glutinum mundi* que hace que, pese a (o a causa de) la diversidad, el conjunto tome cuerpo.

Esta solidaridad orgánica no deja de expresarse de múltiples maneras, y es ciertamente en este sentido que hay que interpretar el resurgimiento del ocultismo, de los cultos sincréticos y, de manera más común, la importancia que se le concede a lo espiritual o a la astrología. Esta última en particular, no es practicada ya únicamente por señoritas soñadoras. Numerosas investigaciones en curso dan fe de su doble inscripción cultural y natural. Gilbert Durand muestra, a este respecto, que la astrología centrada en el individuo es de origen reciente, toda vez que la astrología clásica tenía “como primera meta el *destino del grupo*, de la ciudad terrenal”.⁸ La astrología se inscribe en una perspectiva ecológica figurada por las “casas” que predisponen a cada uno a vivir en un entorno natural y social. Sin desarrollar a fondo esta cuestión, se puede afirmar que participa claramente del aura estética (*aisthesis*) que se cimienta sobre la unión, por más precisa que ésta sea, entre el macrocosmos y los microcosmos, y entre cada uno de éstos a su vez. Lo que nos puede enseñar este ejemplo, así como otros ligados a él, es que son éstos los reveladores del clima holístico subyacente al resurgimiento del solidarismo o de la organicidad de todas las cosas.

Así, contrariamente a la connotación que se le suele atribuir con demasiada frecuencia, la emoción o la sensibilidad deben considerarse en cierto modo como una mezcla de objetividad y de subjetividad. En mi reflexión sobre “la importancia de la proxémica” (cf. capítu-

⁸ G. Durand, *La foi du cordonnier*, París, Denoël, 1983, p. 222, cf. igualmente la tesis en curso sobre la astrología de E. Teissier, CEAQ-París V. Las investigaciones del Centro de estudios sobre el actual y el cotidiano (CEAQ), París V, pueden ser consultadas en : <[www.univ-Paris5.fr/\(CEAQ\)](http://www.univ-Paris5.fr/(CEAQ))> o < [\(CEAQ\)@univ-Paris5.fr](mailto:(CEAQ)@univ-Paris5.fr)>. Se podría hablar asimismo de “transmigración” de las almas en la cábala, que se inscribe en la perspectiva holística aquí desarrollada. A este respecto cf. G. Scholem, *op. cit.*, pp. 215 y 253 ss.

lo 6), propongo calificar esto de espiritualidad materialista. Es una expresión un tanto gótica, que remite a esa que A. Berque, a propósito de la eficacia del medio, llama la relación “trayectiva” (subjettiva y objetiva). Ya es hora, en efecto, de observar que la *lógica binaria de la separación* que ha prevalecido en todos los ámbitos no puede seguir aplicándose como tal. El alma y el cuerpo, el espíritu y la materia, lo imaginario y la economía, la ideología y la producción –la lista podría seguir alargándose– ya no se oponen de manera estricta. De hecho, estas entidades, junto con las minúsculas situaciones concretas que representan, se conjugan para producir una vida cotidiana que se escapa cada vez más a la taxonomía simplificadora a la cual nos había acostumbrado cierto positivismo reductor. Su sinergia produce una sociedad compleja que merece a su vez un análisis complejo. “Lo multidimensional y lo inseparable”, por utilizar una expresión de Morin,⁹ nos introducen en una “espiral” sin fin que va a tornar obsoleta la tranquila y muy aburrida contabilidad de los notarios del saber.

Es en función de las precauciones y de las precisiones aportadas que se le puede atribuir a la metáfora de la sensibilidad o de la emoción colectiva una función de conocimiento. Es un instrumento metodológico que nos introduce en el corazón de la organicidad característica de las ciudades contemporáneas. Es así como cobra todo su sentido el siguiente apólogo: “Imagínense por un instante que el Padre eterno quisiera llevarse al cielo una casa de Nápoles. Para su gran asombro, descubriría cómo, poco a poco, todas las casas de Nápoles, como si se tratara de una única y gran construcción, se vendrían abajo detrás de la primera, una tras otra: casas, cuerdas de tender, canciones de mujeres y gritos de chiquillos”.¹⁰ Es ésta la emoción que cimienta un conjunto. Éste puede estar compuesto de una pluralidad de elementos: siempre hay un ambiente específico que los torna solidarios entre sí. Dicha experiencia es vivida ante todo como tal, aspecto éste que conviene que el estudioso tenga bien presente. Resu-

⁹ A. Berque, “Expressing korean mediance”, coloquio *The conditions and visions of Korea's becoming an advanced country*, Seúl, septiembre 1986. Conviene remitir aquí de nuevo al notable análisis de E. Morin, el cual debería inquietar a los más honestos de sus detractores: *La méthode 3, la connaissance de la connaissance/1*, París, Seuil, 1986; sobre “la noción de enmedio”, cf. J.-F. Bernard-Becharies, *Revue Française du marketing*, 1980/1, cuaderno 80.

¹⁰ Citada por A. Medan, *Arcanes de Naples*, París, ed. des Autres, 1979, p. 202.

miendo, se puede decir que lo que caracteriza a la estética del sentimiento no es en modo alguno una experiencia individualista o “interior”, sino, por el contrario, algo que, por su misma esencia, es apertura a los demás, al Otro. Apertura que connota el espacio, lo local, la proxémica donde se juega el destino común. Es lo que permite establecer un vínculo estrecho entre la matriz o el aura estética y la experiencia ética.

LA EXPERIENCIA ÉTICA

Ya he señalado, sobre todo al hablar del inmoralismo ético, que este término no tiene nada que ver con ningún tipo de moralismo, tan estimado en nuestros tiempos. Volveré posteriormente sobre esta cuestión. No obstante, en suma, preciso que a una moral demasiado pesada y abstracta, opondría una ética que mana de un grupo determinado y que es fundamentalmente empática (*Einfühlung*), proxémica. La historia puede promover una moral (una política), mientras que el espacio puede favorecer, por su parte, una estética y secretar una ética.

Ya hemos visto cómo la comunidad emocional es inestable, abierta, lo que puede tornarla en numerosos puntos anómica respecto a la moral establecida. Al mismo tiempo, no deja de suscitar un estricto conformismo entre sus propios miembros. Existe una “moral del hampa”, a la que resulta bastante difícil sustraerse. Se conocen sus aspectos paroxísticos: la mafia, las organizaciones criminales; pero se olvida con mucha frecuencia que un consenso parecido reina en el mundo de los negocios, en el medio intelectual y que uno podría, a placer, multiplicar los ejemplos. Obviamente, en estos diferentes medios, como el grado de pertenencia se halla diferenciado, la fidelidad para con las reglas del grupo, a menudo no dichas, está de por sí sujeta a múltiples variaciones. Sea como fuere, es importante, de manera no normativa, apreciar sus efectos, su fuerza compulsiva y también, tal vez, su dimensión prospectiva. En efecto, a partir de la *doxa* individualista de que he hablado antes, la persistencia de un ethos de grupo aparece muy a menudo considerada un arcaísmo en vías de extinción. Parecería que en la actualidad estuviera produciéndose una evolución al respecto. Así, desde pequeños agrupamientos producti-

vos, cuyo emblema sería el Silicon Valley, hasta eso que yo llamo el “grupismo” en el seno de la empresa japonesa, nos percatamos de que la tendencia comunitaria puede correr a la par con la alta operatividad tecnológica o económica. Tomando buena nota de diversos estudios a este respecto, A. Berque puntualiza que “el grupismo se diferencia del gregarismo por el hecho de que cada uno de los miembros del grupo, conscientemente o no, se esfuerza ante todo por servir al interés del grupo en vez de buscar simplemente refugio en él”.¹¹ El término “grupismo”, aunque no resulte particularmente eufónico en francés, posee empero el mérito de poner en relieve esa fuerza del proceso de identificación que permite la solicitud que conforta lo que es común a todos.

Tal vez sea prematuro extrapolar la significación de algunos ejemplos aún aislados o de una situación particular, como la de Japón; que si no valen más, tampoco valen menos que aquellos otros ejemplos que privilegian el narcisismo contemporáneo y que, además, se centran en la esfera de la economía, fetiche preferido, al menos aún en nuestros días, de la ideología dominante. Por mi parte, veo en ellos una ilustración más del holismo que se dibuja ante nuestros ojos: forzando las puertas de la *privacy*, el sentimiento toma lugar, o en ciertos países conforta su presencia en el espacio público, produciendo así, una forma de solidaridad que ya no se puede ignorar. Por supuesto, es necesario recalcar que ésta, más el desarrollo tecnológico, invade de nuevo la forma comunitaria que se creía superada.

Podemos interrogarnos acerca de la comunidad, de la nostalgia que le sirve de fundamento o de las utilidades políticas que se pudieron hacer de ella. Por mi parte, vuelvo a repetir que se trata de una “forma” en el sentido que he dado antes a este término.¹² Que ésta haya o no existido en tanto tal importa poco, basta que a manera de telón de fondo esta idea permita hacer resaltar tal o cual realización social, que puede ser imperfecta, e incluso puntual, pero que no por

¹¹ A. Berque, *Vivre l'espace au Japon*, París, PUF, 1982, pp. 167 y 169.

¹² En el momento de terminarse este libro, acaba de aparecer un análisis agudo y desenmohecedor: J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, París, C. Bourgois, 1986; sobre el “formismo”, véase mi libro, M. Maffesoli, *La connaissance ordinaire*, París, Klincksieck, 1985. Sobre el tribalismo y la tecnología, cf. la tesis de F. Casalegno, *Cybersociétés*, París V, junio 2000.

ello deja de expresar la cristalización particular de sentimientos comunes. Desde esta perspectiva “formista”, la comunidad se caracterizará menos por un proyecto (*pro-jectum*) orientado hacia el futuro que por la realización *in actu* de la pulsión del estar-juntos. Haciendo referencia a expresiones de la vida cotidiana como darse calor, codearse, rozarse, pueden ser éstas, tal vez, el fundamento más simple de la ética comunitaria. Algunos psicólogos han subrayado que existe una tendencia *gliscomórfica* en las relaciones humanas. Sin pretender pronunciar ningún juicio, me parece que es esta viscosidad lo que se expresa en el estar-juntos comunitario. De esta manera, e insisto en ello para evitar toda desviación moralizante, por la fuerza de las cosas, porque existe la proximidad (promiscuidad), es porque se comparte un mismo *territorio* (sea real o simbólico), vemos nacer la idea comunitaria y la ética que es su corolario.

Recordemos que este ideal comunitario se encuentra en la ideología populista y, más tarde, en la anarquista, cuya base es precisamente el agrupamiento proxémico. Para estos últimos, y en particular para los rusos Bakunin y Herzen, la comunidad aldeana (*obscina* o *mir*) constituye la base misma del socialismo en marcha. Completada por las asociaciones de artesanos (*artels*), prepara una civilización fundada sobre el solidarismo.¹³ El interés de esta visión romántica supera la habitual dicotomía propia del burguesismo del momento, tanto en su versión capitalista como en la marxista. En efecto, el devenir humano aparece considerado como un todo. Es esto lo que presta a la *obscina* su aspecto prospectivo. Notemos, asimismo, que esta forma social pudo, con razón, parangonarse con el furierismo y, más en concreto, con el falansterio. F. Venturi, en su libro ya clásico sobre el populismo ruso del siglo XIX, no deja de hacer este acercamiento. Y, cosa que atañe más de cerca a nuestro asunto, señala la conexión que existe entre estas formas sociales y la búsqueda “de una moralidad diferente”. Lo hace, empero, no sin mostrar algunas reticencias: para él, sobre todo en lo que se refiere al falansterio, esta búsqueda pertenece más bien al género de las “rarezas”.¹⁴ Pero lo que no vio el estima-

¹³ Véase el notable y erudito análisis en este sentido de B. Souvarine, *Staline, Aperçu historique du bolchevisme*, París, G. Lebovici, 1985, p. 44.

¹⁴ F. Venturi, *Les intellectuels, le peuple et la révolution*, París, Gallimard, 1972, p. 230. cf. también el notable libro de P. Tacussel, *Charles Fourier, le jeu des passions*, París, DDB, 2000.

ble historiador italiano, es que más allá de su aparente funcionalidad, todo conjunto social posee un fuerte contenido de sentimientos vividos en común. Y son éstos los que suscitan esta búsqueda de una “moralidad diferente” que yo he preferido llamar aquí experiencia ética.

Para retomar la oposición clásica, se puede decir que la sociedad se halla orientada hacia la historia que está por hacerse, mientras que la comunidad agota su energía en su propia creación (o, eventualmente, recreación). Es esto lo que permite establecer un nexo entre la ética comunitaria y la solidaridad. Uno de los aspectos particularmente llamativos de este nexo es el desarrollo del ritual. Como se sabe, éste no está, propiamente hablando, finalizado, es decir, orientado hacia una meta; es, por el contrario, repetitivo y, por ello mismo, tranquilizador. Su única función consiste en confortar el sentimiento que tiene de sí mismo un grupo dado. Es bastante ilustrativo, a este respecto, el ejemplo de las fiestas “corbori” que ofrece Durkheim. El ritual proclama el retorno de lo mismo. Más concretamente, por medio de la multiplicidad de los gestos rutinarios o cotidianos, el ritual recuerda a la comunidad que “toma cuerpo”. Es inútil verbalizarlo, pero sirve de anamnesis de la solidaridad y, como indica L.-V. Thomas, “implica la movilización de la comunidad”. Como he dicho un poco antes, la comunidad “agota” su energía en su propia creación. El ritual, por su repetitividad, es el indicio más seguro de este agotamiento, pero por ello mismo asegura el perdurar del grupo. Esta paradoja la ha visto bastante bien el antropólogo de la muerte a propósito del ritual funerario, el cual sitúa en un puesto de honor el “ideal comunitario, que reconcilia(ría) al hombre con la muerte, y con la vida”.¹⁵ Como lo explicaré más adelante, hay épocas en donde la comunidad de destino se experimenta con particular acuidad, siendo entonces cuando, por condensación progresiva, se dirige la atención a lo que une. Unión pura, en cierto modo, sin contenido preciso; y unión para afrontar juntos, de manera casi animal, la presencia de la muerte, la presencia en la muerte. La historia, la política y la moral *la superan en el drama (dramein)*, que evoluciona en función de

¹⁵ L.-V. Thomas, *Rites de mort*, París, Fayard, 1985, pp. 16 y 277. Se puede notar igualmente que J.-L. Nancy, *op. cit.*, pp. 42 ss., establece una aproximación entre comunidad y muerte. Sobre el aspecto cíclico y trágico del ritual, remito a mi libro, M. Maffesoli, *La conquête du présent*, París, DDB, 1998.

los problemas que se plantean, y también los resuelve, o intenta resolverlos. El destino, la estética y la ética, en cambio, *la agotan en un trágico* que se apoya en el instante eterno y secreta por ello mismo una solidaridad que le es propia.

Vivir la propia muerte cotidiana podría ser el resultado de un sentimiento colectivo que ocupa un lugar privilegiado en la vida social. Es esta sensibilidad común la que favorece un ethos centrado en la proximidad; es decir, hablando con más sencillez, una manera de ser que puede ser alternativa tanto en lo que atañe a la producción como al reparto de los bienes (económicos o simbólicos). En su análisis de las muchedumbres, a veces algo somero pero lleno de apreciaciones brillantes, G. Le Bon señala que “las reglas derivadas de la equidad teórica pura no pueden conducir” las muchedumbres, ya que generalmente la impresión juega un papel no desdeñable.¹⁶ Lo que equivale a decir que la justicia misma está subordinada a la experiencia cercana, y que la justicia abstracta y eterna está relativizada por el sentimiento (sea éste de odio o de amor) vivido en un territorio dado. Son numerosos los sucesos, ya hablen de atrocidad o de generosidad, que ilustran esta temática general. El comerciante, fundamentalmente racista, protegerá al árabe de la esquina, mientras que determinado pequeño burgués preocupado por la “seguridad ciudadana” no denunciará al raterillo del barrio, y así sucesivamente. La ley del silencio no es solamente una especialidad de la mafia, y esto los policías de tal o cual pueblo o barrio lo saben de sobra. Ahora bien, el denominador común de estas actitudes (que merecerían un desarrollo específico) es precisamente la solidaridad surgida de un sentimiento compartido.

Ensanchando un poco el territorio, encontramos, gracias a los medios de comunicación, reacciones similares en la escala de la “aldea global”. No es una ley de justicia abstracta la que favorece el desarrollo de los hogares de asistencia alimentaria para necesitados, o de que un grupo de amigos se hagan cargo de los desempleados, o de otras manifestaciones caritativas. Se puede incluso decir que, desde una perspectiva lineal y racional de la justicia, estos ejemplos son un tanto anacrónicos, por no decir reaccionarios. Estas reacciones, de carácter artesanal y puntual, que no abordan el fondo del problema, pueden servir de fácil coartada y reducirse a la pobre función de pa-

¹⁶ G. Le Bon, *Psychologie des foules*, París, Retz, préf. A. Akoun, 1975, p. 42.

liativos. Esto es sin duda cierto, pero no por ello deja de funcionar y de movilizar las emociones colectivas. Podemos cuestionarnos sobre la significación o la recuperación política de estas manifestaciones, como también podemos, y ello es el objeto de estas observaciones, destacar por una parte, que ya no se espera que sea únicamente el Estado quien se encargue de ciertos problemas cuyos efectos sentimos palpablemente en nuestra proximidad, y por la otra, que la sinergia de estas acciones, por mediación de la imagen televisiva, puede tener un resultado nada desdeñable. Tanto en uno como en otro caso, estos ejemplos –que yo veo muy cercanos o es quizá la realidad lejana acercada por la imagen– resuenan con fuerza en cada uno de nosotros, constituyendo así una emoción colectiva. Se trata de un mecanismo que dista mucho de ser secundario, y encontramos aquí de nuevo la idea holística (global) que guía nuestro propósito; la sensibilidad común que se halla en la base de los ejemplos aducidos proviene del hecho de que *participamos, o correspondemos*, en el sentido amplio y tal vez algo místico de estos términos, en un ethos común. Para formular una “ley” sociológica, yo diría, como un leitmotiv, que lo que se privilegia no es tanto aquello a lo que cada quien *va a adherir voluntariamente* (perspectiva contractual y mecánica) sino lo que es *emocionalmente común a todos* (perspectiva sensible y orgánica).

Es esto la experiencia ética que había sido descartada por la racionalización de la existencia. Y esto es también lo que traduce el resurgimiento del orden moral de manera bastante falsa, pues pretende racionalizar y universalizar reacciones o situaciones precisas, y presentarlas como nuevos apriorismos, mientras que lo que constituye realmente su fuerza es el hecho de hallarse completamente ligadas a una sensibilidad local. Y es sólo a posteriori que se encadenan formando un efecto de estructura global. El ideal comunitario del barrio o del pueblo actúa más por contaminación sobre el imaginario colectivo que por persuasión sobre una razón social. Tomando prestado un término empleado por Walter Benjamin en su reflexión sobre la obra de arte, yo diría que nos hallamos en presencia de un *aura* específica, que, en un movimiento de *feedback* (retroalimentación), surge del cuerpo social y regresa a éste, determinándolo. Lo cual resumiría de la manera siguiente: *la sensibilidad colectiva proveniente de la forma estética desemboca en una relación ética*.

Es conveniente insistir en ello, aun cuando sólo fuera para relativizar los ucases positivistas que quieren ver en el imaginario colectivo

a una cortesana de lujo que se puede despedir en tiempos de crisis. De hecho, se puede decir que éstos adoptan las formas más diversas; a veces se manifiestan de manera macroscópica informando los grandes movimientos de masa, las distintas cruzadas, las revueltas específicas o las revoluciones políticas y económicas. A veces, por el contrario, se cristalizan de manera microscópica irrigando profundamente la vida de una multiplicidad de grupos sociales. Otras veces, en fin, se da una continuación entre este último proceso (esotérico) y las manifestaciones generales (exotéricas) indicadas en primer lugar. Sea como fuere, se trata claramente de un *aura* cuyo orbe, más o menos extendido, sirve de matriz a esa realidad siempre y continuamente sorprendente que es la socialidad.

Es desde esta perspectiva que hay que apreciar el ethos de la comunidad. Lo que llamo aquí *aura* nos evita pronunciarnos sobre su existencia o su no existencia. Resulta que todo funciona “como si” ella existiera. Es en este sentido que hay que entender el ideal-tipo de la “comunidad emocional” (M. Weber), la categoría “orgiástico-extática” (K. Mannheim) o aquello que he llamado la forma dionisiaca. Cada uno de estos ejemplos caricaturiza, en el sentido llano del término, esta salida de sí mismo, éx-tasis, que se halla en la lógica del acto social.¹⁷ Resulta que dicho “éxtasis” es mucho más eficaz cuando atañe a grupos pequeños, volviéndose por este hecho más perceptible para el observador social. Es para dar cuenta de este conjunto complejo que propongo emplear, de manera metafórica, los términos de “tribu” o de “tribalismo”. Sin acompañarlos cada vez de comillas, pretendo de este modo insistir en el aspecto “cohesivo” del compartir sentimental de valores, lugares o ideales, que están a su vez completamente circunscritos (localismo) y que encontramos, bajo modulaciones diversas, en numerosas experiencias sociales. Es este constante vaivén entre lo estático (espacial) y lo dinámico (devenir), lo anecdótico y lo ontológico, lo ordinario y lo antropológico, lo que

¹⁷ Pese a lo que pueda parecer a ciertas mentes apresuradas, la temática orgiástico-extática es una constante en la tradición sociológica; podemos señalar a M. Weber, *Économie et société*, op. cit., p. 565, K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, París, Riviére, 1956, p. 154, y, por supuesto, hay que citar a Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF, 1968. Remito igualmente a mi pequeño ensayo sintético, *L'ombre de Dionysos, contribution à une sociologie de l'orgie*, París, Le Livre de Poche, 1991.

convierte al análisis de la sensibilidad colectiva en un instrumento de primer orden. Para ilustrar esta observación epistemológica, me limitaré a dar un solo ejemplo, aquel del pueblo judío.

Sin poder, ni querer hacer de éste un análisis específico, y contentándome con mencionarlo a modo de pista de investigación, se puede afirmar que este último es un ejemplo particularmente representativo de la antinomia que acabo de indicar. Por una parte, vivió intensamente el sentimiento colectivo de la tribu, lo que no le impidió a lo largo de los siglos asegurar la permanencia de valores generales y (sin dar a este término un sentido peyorativo) cosmopolitas. Una religión tribal que le permitió resistir la asimilación, modos de vida tribales que fundaron concretamente su comunidad de destino y, por supuesto, una sexualidad tribal que garantizó su perdurar por medio de las múltiples carnicerías y vicisitudes que sufrió. Circulación de la palabra, circulación de bienes, circulación de sexo: he aquí los tres pivotes antropológicos alrededor de los cuales se articula, en general, la vida social. Para el caso que nos ocupa, poseen un vigoroso componente tribal. Varios historiadores y sociólogos han hecho hincapié en la vitalidad del “gueto”, del *shtetl*, de la sinagoga, su ambiente y su fuerte cohesión. Y, como si se tratara de un recipiente de energía, es a partir de estos lugares que se elabora una buena parte de lo que será la civilización de la ciudad de la Edad Media, de la metrópolis de la Edad Moderna y, quizá, de la megalópolis de nuestros días. Así, el ethos de la *Gemeinschaft*, de la tribu, puntúa regularmente el devenir civilizacional de Occidente.¹⁸ Pista de investigación, indique; en efecto, numerosos son los ámbitos —el intelectual, el económico, el espiritual— que han estado influidos, de manera prospectiva, por lo que surge del caldo de cultivo emocional de las comunidades judías.

No se puede expresar mejor la realización de ese “concreto universal” que fue una de las principales apuestas de la filosofía del siglo XIX. Extrapolando, de manera heurística, el ejemplo que acabo de aducir, sería posible afirmar que, paradójicamente, son los valores tribales los que, en determinados momentos, caracterizan una época. En efecto,

¹⁸ Hay que citar, por supuesto, el libro clásico de L. Wierth, *Le ghetto*, París, Champ Urbain, 1980. Sobre la metrópolis del imperio austro-húngaro, cf. W. M. Johnaton, *L'esprit viennois*, París, PUF, 1985, pp. 25-28, sobre los trabajos de la Escuela de Chicago, véase U. Hannerz, *Explorer la ville*, París, Minuit, pp. 62-67 y 91.

estos valores pueden cristalizar, en mayor medida, lo que posteriormente se difractará en el conjunto del cuerpo social. El momento tribal puede compararse con el periodo de gestación: algo se perfecciona, se prueba, se experimenta antes de emprender el vuelo hacia una mayor expansión. En este sentido, la vida cotidiana podría ser, según la expresión de W. Benjamin, lo “concreto más extremo”. Este atajo permite comprender cómo la vivencia y la experiencia compartidas pueden servir de fuego purificador en el proceso alquímico que permite que se lleve a cabo la transmutación. La nada o la casi nada se convierte en una totalidad. Los rituales minúsculos se invierten hasta convertirse en la base de la socialidad. *Multum in parvo*. Por supuesto, es difícil prever lo que siendo minúsculo se volverá macroscópico, dada la importante cantidad de desecho que hay, pero no es aquí en donde reside el cuestionamiento: basta, como lo he dicho antes, con indicar la “forma” a partir de la cual se inicia el crecimiento de los valores sociales.

Se puede entonces afirmar, que la ética es en cierto modo el cimiento que va a reunir los diversos elementos de un conjunto dado. No obstante, si se ha comprendido bien lo que acabo de exponer, es menester dar a este término su sentido más simple: no el de alguna teorización apriorística, sino el de aquello que, día a día, sirve de crisol a las emociones y a los sentimientos colectivos, lo que produce mal que bien, sobre un territorio dado, que los unos logren ajustarse con los otros y unos y otros con el entorno natural. Este acomodo, es por supuesto relativo, elaborado en la dicha y en la desdicha, y surgido de relaciones a menudo conflictivas; éste puede mostrarse flexible, si bien presenta una asombrosa longevidad. Es, ciertamente, la expresión más característica del querer-vivir social. Es necesario detenerse, aunque sólo sea un instante, en algunas manifestaciones de esta ética cotidiana, pues, al ser una expresión de la sensibilidad colectiva, nos introduce de lleno en la vida de esas tribus que, en su conjunto, constituyen la sociedad contemporánea.

LA COSTUMBRE

De Aristóteles a Mauss, pasando por santo Tomás de Aquino, es amplia la lista de aquellos autores que se han interrogado sobre la importancia del *habitus* (*exis*); se trata de un término que acabó pasan-

do a la *doxa* sociológica.¹⁹ Afortunadamente, ya que se trata de una temática de primera importancia. Evoca lo trivial, la vida de todos los días, en suma, la costumbre, que, según G. Simmel, es “una de las formas más típicas de la vida social”. Cuando se conoce la importancia que éste solía otorgarle a la “forma”, la eficacia que le prestaba, es fácil imaginar que no se trataba de una palabra sin sentido. Un poco más adelante, precisa: “La costumbre determina la vida social al igual que lo haría una potencia ideal.”²⁰ Nos vemos así remitidos a una acción duradera que inscribe profundamente en los seres y las cosas. La manera en cómo se dejan ver se trata prácticamente de un código genético que limita y delimita mucho más que lo que la situación económica y política, la manera de ser con los demás. Es en este sentido que, después de la *estética* (el sentir en común) y la *ética* (la argamasa colectiva), la *costumbre* es con toda certeza una buena manera de caracterizar la vida cotidiana de los grupos contemporáneos.

“Dar un sentido más puro a las palabras de la tribu.” Permítaseme hacer mía esta inquietud mallarmeana; así, al igual que a los otros “miniconceptos” empleados anteriormente, pretendo darle a la palabra costumbre su acepción más amplia, y también más próxima a su etimología (*consuetudo*): el conjunto de los usos comunes que permite que un conjunto social se reconozca por lo que es. Se trata aquí de una relación misteriosa, que sólo rara vez y de manera accesoria se halla formalizada y verbalizada como tal (en los tratados del saber-vivir o consuetudinarios, por ejemplo). Ello no impide que esta relación obre o “actúe” profundamente sobre toda la sociedad. La costumbre, en este sentido, es lo no dicho, el “residuo” que funda el estar-juntos. Yo propuse llamar esto la *centralidad subterránea* o la potencia social (contra poder), idea que encontramos también en Goffman (*La vie souterraine*) y más tarde en Halbwachs (la *Société silencieuse*).²¹ Lo que pretenden destacar estas expresiones es que buena parte

¹⁹ Cf. por ejemplo el artículo de G. Rist, “La notion médiévale d’*habitus* dans la sociologie de P. Bourdieu”, *Revue européenne des sciences sociales*, xxii, 1984, pp. 67, 210-212, y M. Maffesoli, *La connaissance ordinaire*, *op. cit.*, p. 224 y notas 60 y 61.

²⁰ G. Simmel, “Problèmes de sociologie des religions”, *Archives des sciences sociales des religions*, París, CNRS, 1974, núm. 17, pp. 17 y 21 y G. P.-Watier, *Simmel, la sociologie et l’expérience*, París, Méridiens Klincksieck, 1986.

²¹ Ya he desarrollado esta idea de “centralidad subterránea” en mis libros anteriormente citados; con respecto a M. Halbwachs, cf. *La mémoire collective*, *op. cit.*, pp. 130-

de la existencia social escapa al orden de la racionalidad instrumental, no se deja finalizar ni puede limitarse a una simple lógica de la dominación. La duplicidad, la astucia, el querer-vivir, se expresan por medio de una multiplicidad de rituales, de situaciones, de gestualidad, de experiencias que delimitan un espacio de libertad. A fuerza de ver siempre la vida como alienada, a fuerza de anhelar tanto una existencia perfecta y auténtica, olvidamos a menudo, testarudamente, que la cotidianidad se cimienta sobre una serie de libertades intersticiales y relativas. Así como se ha reconocido en el terreno de la economía, podemos estar de acuerdo sobre el hecho de que existe una *socialidad oscura* cuyas distintas y minúsculas manifestaciones se pueden rastrear con facilidad.

Adopto la perspectiva de Durkheim y de su escuela, que siempre privilegiaron la sacralización de las relaciones sociales. Por mi parte, como ya he afirmado en diversas ocasiones –y no me cansaré de repetirlo–, considero que todo conjunto dado, desde el microgrupo hasta la estructuración estatal, es una expresión de lo divino social, de una transcendencia específica, aun cuando ésta fuera inmanente. Pero ya se sabe que, según han mostrado numerosos historiadores de las religiones, lo sagrado es algo misterioso, atemorizante, inquietante y que conviene contentarlo, negociar con él, y las costumbres tienen precisamente esta función. Éstas son a la vida cotidiana lo que el ritual a la vida religiosa *stricto sensu*.²² Es asombroso observar cómo, sobre todo en la religión popular, resulta bastante difícil –ésta fue la tarea constante de la jerarquía eclesiástica– trazar una línea divisoria entre costumbres y rituales canónicamente aceptados. Se puede entonces así afirmar que, al igual que el ritual litúrgico torna visible a la Iglesia, la costumbre hace, por su lado, que una comunidad exista como tal. Además, en un momento en el que la repartición no estaba aún completamente definida, según P. Brown, fue intercambiando consuetudinariamente reliquias que las distintas iglesias locales se constituyeron en una verdadera red. Estas reliquias sirven como la ar-

138; y sobre el análisis, en este sentido, de los libros de Goffmann, cf. U. Hannerz, *Explorer la ville*, *op. cit.*, pp. 271 ss.

²² Sobre lo *tremendum*, cf. R. Otto, *Le sacré*, París, Payot, 1921; en lo que concierne a la religión popular, cf. M. Mesli, “Le phénomène religieux populaire”, *Les religions populaires*, Québec, Universidad Laval, 1972.

gamasa en el interior de una pequeña comunidad, permiten que las comunidades se unan y, por ello mismo, transformen “la distancia respecto de lo sagrado en profundo gozo de proximidad”.²³

Toda organización *in statu nascendi* ofrece un espectáculo fascinante al sociólogo, ya que las relaciones interindividuales no están todavía fijadas, y las estructuras sociales tienen todavía la flexibilidad de la juventud. Al mismo tiempo, es útil encontrar puntos de comparación para poder formalizar lo que se observa. A este respecto, el análisis del historiador de la civilización cristiana a partir de los microgrupos locales es sumamente pertinente. Aunque sólo sea a modo de hipótesis de trabajo, es ciertamente posible aplicar el doble proceso de religación social y de negociación con lo sagrado, propios de las primeras comunidades cristianas, a las distintas tribus: las cuales se hacen y se deshacen *in praesenti*. Por más de un motivo, esta aproximación es sumamente esclarecedora: organización, agrupamiento alrededor de un héroe epónimo, papel de la imagen, sensibilidad común, etcétera, pero lo que cimienta el conjunto es la inscripción local, la espacialización y los mecanismos de solidaridad que son sus corolarios. Además, es precisamente esto lo que caracteriza lo que he llamado anteriormente la sacralización de las relaciones sociales: por una parte, el complejo mecanismo de dar y recibir que se establece entre distintas personas y, por la otra, entre el conjunto así constituido y un medio dado. No es importante distinguir entre intercambios “reales” o intercambios simbólicos; en efecto, la comunicación, en su sentido más amplio, no deja de tomar los caminos más diversos.

El término “proxémica”, propuesto por la Escuela de Palo Alto, parece dar plena cuenta de los dos elementos, cultural y natural, de la comunicación en cuestión. A. Berque, por su parte, destaca el aspecto “trayectivo” (objetivo y subjetivo) de dicha relación. Quizá, convendría recurrir simplemente a la vieja noción espacial de barrio y a su connotación afectiva.²⁴ Es éste sin duda un término obsoleto,

²³ P. Brown, *Le culte des saints*, trad. A. Rouselle, París, Cerf, 1984, p. 118. Sobre la religación contemporánea, sin compartir la mayoría de sus análisis pesimistas ni de sus esperanzas, los remito al libro bien informado, de M. Bolle de Bal, *La tentation communautaire, les paradoxes de la reliance et de la contre-culture*, Bruselas, Université de Bruxelles, 1985 y *Voyages au cœur des sciences humaines. De la reliance*, L'Harmattan, 1996.

²⁴ La Escuela de Palo Alto es actualmente bien conocida en Francia; en general, las obras de Bateson y de Watzlawic se encuentran traducidas al francés en la ediciones

pero que resurge hoy insistentemente en los escritos de numerosos observadores sociales –señal de que ya está presente en numerosas mentes. Este “barrio” puede adoptar modulaciones harto distintas: estar delimitado por un conjunto de calles, designar una zona libidinalmente investida (barrio “caliente”, “zona roja”, etcétera), referirse a un conjunto comercial o a un punto nodal de transportes públicos, el tipo importa poco para nuestro asunto, en todos los casos se trata de un espacio público que conjuga una cierta funcionalidad con una carga simbólica innegable. Profundamente inscrito en el imaginario colectivo, no está empero constituido más que por una encrucijada de situaciones, momentos, espacios y gente sin atributos, que casi siempre, adoptan nombres bajo la forma frecuentemente de los estereotipos y más banales. La plazoleta, la calle, la tienda o el estanco de la esquina, el café de apuestas, el quiosco de periódicos, etcétera; he aquí, según los centros de interés o de necesidad, diversas manifestaciones triviales de la socialidad. Es, no obstante, esta manifestación la que suscita el *aura* específica de tal o cual barrio. Este término lo empleo aquí adrede ya que traduce claramente el movimiento complejo de una atmósfera secretada por los lugares, por las actividades, y que les imprime recíprocamente un color y un sabor particulares. Puede ser que se trate de esa espiritualidad materialista de la que hablaba poéticamente Edgar Morin cuando se refería a un determinado barrio de Nueva York que rezuma genialidad por cimentarse sobre la “ausencia de genialidad de sus individuos”. Y, extendiéndola a la ciudad entera, ésta se convierte en una obra maestra aun cuando “sus vidas sean deplorables”. Pero, prosigue, “...si te dejas poseer por la ciudad, si te conectas con su flujo de energía, si las fuerzas de muerte que se esconden en ella para despedazarte despiertan en ti el querer-vivir, entonces Nueva York conseguirá psicodelizarte”.²⁵

del Seuil. Cf. el “digest” que propone de estos autores Y. Winkin, *La nouvelle communication*, París, Seuil, 1982; el término “trayectivo” es utilizado por A. Berque en su artículo “Expressing korean mediance” *op. cit.* Sobre el barrio, cf. K. Noschis, *La Signification affective du quartier*, París, Librairie des Méridiens, 1983, y F. Pelletier, “Lecture anthropologique du quartier”, *Espace et Société*, París, Anthropos, 1975, núm. 15.

²⁵ E. Morin y K. Appel, *Nueva York*, París, Galilée, 1984, p. 64. Sobre el “trayecto antropológico”, pienso naturalmente en el libro clásico de G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, París, Bordas, 1969.

Esta metáfora expresa perfectamente el vaivén constante entre el estereotipo consuetudinario y el arquetipo fundador. Me parece que es este proceso de constante reversibilidad lo que a mi juicio constituye aquello que Gilbert Durand llama el “trayecto antropológico”; concretamente se trata de la estrecha conexión que existe entre las grandes obras de la cultura y esta “cultura” vivida al día lo que constituye la argamasa de toda vida societal. Esta “cultura” puede asombrar a más de uno: está formada por un conjunto de pequeñas “nadas” que, por sedimentación, producen un sistema significante. Es imposible establecer una lista exhaustiva de éstas, lista que como tal constituiría un programa de investigación sumamente pertinente para nuestro tiempo; en ella tendría cabida desde el hecho culinario hasta el imaginario de los electrodomésticos, sin olvidar la publicidad, el turismo de masas, el resurgimiento y la multiplicación de las ocasiones festivas.²⁶ Como vemos, se trata de cosas que dan cumplida cuenta de una sensibilidad colectiva que tiene bastante poco que ver con el dominio económico-político que ha caracterizado a la modernidad. Esta sensibilidad ya no se inscribe dentro de una racionalidad orientada, finalizada (la *Zweckrationalität* weberiana), sino que se vive en el presente, se inscribe en un espacio dado. *Hic et nunc*. Y, de este modo, produce “cultura” cotidianamente, a la vez que permite la emergencia de verdaderos valores, a menudo sorprendentes o chocantes pero en todo caso ilustrativos de una dinámica innegable (tal vez convenga relacionar esto con lo que M. Weber llama la *Wertrationalität*).

Es esta comprensión de la costumbre como hecho cultural lo que nos permite apreciar la vitalidad de las tribus metropolitanas, ya que éstas secretan esa *aura* (la cultura informal) en la que, *volens nolens*, todos nos hallamos inmersos. Son numerosos los ejemplos que podríamos aducir al respecto. Su denominador común es que invariablemente nos llevan hacia la proxémica. Así, en el sentido más simple del término, tenemos esas redes de amistades cuyo único objetivo es el de reunirse sin objeto ni proyecto específicos, y que cuadricu-

²⁶ El Centre d'Études sur l'Actuel et le Quotidien de la Sorbona (París V) se está especializando en este tipo de investigaciones. A título de ejemplo, remito a los números de la revista *Sociétés*, París, Masson, 8 (Turismo), 7 (cocina), así como al artículo de H. Strohl, “L'électroménager”, *Sociétés*, 9.

lan cada vez más la vida cotidiana de los grandes conjuntos. Ciertas investigaciones ponen claramente de manifiesto que tales redes tornan obsoleta la estructura asociativa.²⁷ Y, sin embargo, esta última pretendía ser flexible y cercana a los residentes, en contacto directo con sus problemas; empero, por estar demasiado finalizada y organizada, se ha cimentando la mayoría de las veces sobre una ideología política o religiosa en el sentido abstracto (lejano) del término. En las redes de amistad, la religación es vivida *por sí misma*, sin ningún tipo de proyección. Además, dichas redes pueden ser sumamente específicas. Es gracias a la tecnología, en el caso, por ejemplo, de los reagrupamientos privilegiados con Minitel,* donde el marco efímero de tal o cual ocasión especifica que un determinado número de personas va a (re)encontrarse. Estas ocasiones pueden suscitar relaciones continuas o no. En todo caso, lo que sí realizan efectivamente es la creación de “cadenas” de amistades que, según el modelo formal de las redes analizadas por la sociología estadounidense, permiten una multiplicación de las relaciones únicamente mediante el juego de la proxémica: un tal me presenta a un cual que conoce a un otro, etcétera.

Semejante concatenación proxémica, sin proyecto, no deja de producir efectos secundarios. Así, por ejemplo, el de la ayuda mutua. Ésta resulta de una antigua sabiduría; aquella sabiduría popular, en la cual es preferible no creer, que afirma que, en todos los sentidos del término, la “vida es dura con los pobres... el dinero se gana difícilmente y, por lo tanto, entre prójimos hay que prestarse ayuda y asistencia mutuas”.²⁸ Así resume E. Poulat el sustrato popular de la ideología “democrisiana”. Por más de un motivo, es un modelo que merece atención, pues, más allá de la democracia cristiana *stricto sensu*, podemos aquí percibir en forma de eco lo que fuera durante mu-

²⁷ Véase J. C. Kaufmann, *Le repli domestique*, Méridiens Klincksieck, 1988. Sobre las redes y su formalización, cf. U. Hannerz, *Explorer la ville*, *op. cit.*, pp. 210-252. Sobre lo cotidiano en general, cf. M. Maffesoli, *La conquête du présent*, 1979, DDB, 1998.

* Minitel es una pequeña terminal informatizada y comercializada por la compañía de teléfonos de Francia, y funciona para consultar los bancos de datos e intercambiar informaciones [T.].

²⁸ E. Poulat, *Catholicisme, démocratie et socialisme* (el movimiento católico a y Mgr. Benigni, del nacimiento del socialismo a la victoria del fascismo), París, Casterman, 1977, p. 58.

chos siglos la doctrina social tomista, la cual tuvo un claro efecto en la formación de una simbólica común. Así, aparte de un análisis sociohistórico, se puede asimismo acentuar la dimensión socioantropológica, y destacar la íntima relación que existe entre la proxémica y la solidaridad. En cierto modo, la ayuda mutua tiene forzosamente que existir, no se origina por mero desinterés: el apoyo prestado puede serme recíproco el día en que lo necesite. De esta manera, todos se hallan incluidos en un proceso de correspondencia, de participación que le concede preferencia al cuerpo colectivo.

Esta estrecha conexión es igualmente discreta. En efecto, es con palabras encubiertas como solemos hablar de las dichas e infortunios personales, familiares o profesionales, y esta oralidad funciona como un rumor que, para este caso, tiene una función intrínseca: delimita el territorio en donde se efectúa el compartir. El extranjero no obtiene en esta situación su parte, y, si fuera necesario, se recuerda a la prensa, a la autoridad pública y a los curiosos en general que “los trapos sucios se lavan en casa”. Es un reflejo de supervivencia que concierne a la acción delincuente, pero que puede aplicarse igualmente a las acciones o a los momentos felices. De hecho, bajo sus diversas modulaciones, la palabra consuetudinaria, el secreto compartido, es la principal argamasa de toda socialidad. G. Simmel lo mostró claramente, de manera paroxística, con respecto a las sociedades secretas; pero lo descubrimos también en las investigaciones que atañen a la medicina tradicional, que muestran que el cuerpo individual no puede curarse más que gracias al cuerpo colectivo.²⁹ Se trata en este caso de una metáfora interesante, pues esta medicina, como se sabe, considera a cada cuerpo un todo que hay que tratar como tal. Pero conviene igualmente observar que esta visión global se halla a menudo redoblada por el hecho de que el cuerpo individual total es tributario de ese todo que es la comunidad. Esta observación permite dar todo su sentido al término “ayuda mutua”, no remitiendo únicamente a esas acciones mecánicas que son las relaciones de buena vecindad. De hecho, la ayuda mutua, tal y como la entendemos aquí, se

²⁹ Cf., en este sentido, el ejemplo africano en E. de Rosny, *Les yeux de ma chèvre*, París, Plon, 1981, pp. 81 y 111. Sobre el rumor y su función, cf. M. B. Bernard y V. Campion, *Légendes urbaines*, París, Payot, 1992. El artículo de G. Simmel, “Les sociétés secrètes”, *Nouvelle revue de psychanalyse*, París, Gallimard, 1977.

inscribe en una perspectiva orgánica en la que todos los elementos confortan, mediante su sinergia, al conjunto de la vida. Así, la ayuda mutua sería la respuesta animal, “no consciente”, del querer-vivir social: una especie de vitalismo que “sabe”, en el sentido de saber incorporado, que la *unicidad* es la mejor respuesta al dominio de la muerte, algo así como un desafío. Cedámosle a este respecto la palabra al poeta:

¡Ser sólo uno con todo lo que vive! Ante tales palabras... la dura Fatalidad abdica, la muerte abandona el círculo de las criaturas y el mundo, sanado de la separación y el envejecimiento, irradia intensificada belleza.

HÖLDERLIN, *Hyperión*

Este sentimiento colectivo de fuerza común, esta sensibilidad mística que cimienta el perdurar, se sirven de vectores bastante triviales. Aunque no es posible analizarlos aquí, se puede decir que se trata de todos los lugares de la charla o, más generalmente, de la convivialidad: cabarets, cafés y otros espacios públicos, que son “regiones abiertas”, es decir, lugares en donde es posible dirigirse al prójimo y, por ende, a la alteridad en general. Hemos partido de la idea de la sacralidad de las relaciones sociales; pues bien, como mejor se expresa esta idea es en la circulación de la palabra que, por lo general, acompaña a la circulación de la comida y de la bebida. No olvidemos que la eucaristía cristiana, que pone de manifiesto la unión de los fieles y la unión con Dios, no es más que una de las formas logradas de la comensalidad que se encuentra en todas las religiones del mundo. Así queda estilizado el hecho de que, en el café, durante el transcurso de una comida, al dirigirme al prójimo, es a la deidad a quien me dirijo. Volvemos así a la constatación, tantas veces expresada, que reúne lo divino, el conjunto social y la proximidad.³⁰ La comensalidad, bajo sus distintas formas, no es más que la visibilidad de esta comple-

³⁰ Está por hacerse, en este sentido, un amplio estudio sobre los lugares públicos. Las investigaciones sobre los bares, bajo la dirección de S. Hugon, se están realizando actualmente en el CEAQ; sin embargo, nos podemos remitir a C. Bougle, *Essais sur le régime des castes*, París, PUF, 1969, p. 47, así como a U. Hannerz, *Explorer la ville, op. cit.* pp. 249 ss., igualmente J. M. Lacrosse *et al.*, “Normas espaciales e interacción”, en *Recherches sociologique*, Lovaina, vol. VI, núm. 3, 1975, p. 336, donde se habla en particular del bar como “región abierta”.

ja unión. No está de más, con todo, recordar que lo divino es extraído de las realidades cotidianas, que se elabora poco a poco en el compartir de gestos simples y rutinarios. Es en este sentido en el que el *habitus* o la costumbre sirven para concretar, para *actualizar*, la dimensión ética de toda socialidad.

Es suficiente recordar que la costumbre, como expresión de la sensibilidad colectiva, da cabida *stricto sensu* a un éxtasis en lo cotidiano. La borrachera, el parloteo, la conversación anodina, que acompaña la vida de todos los días, incitan a “salirse de sí mismo” y, de esta manera, crean esta *aura* específica que sirve de cimiento al tribalismo. Como se ve, no conviene reducir el éxtasis a unas cuantas situaciones paroxísticas particularmente tipificadas. Lo dionisiaco remite, por supuesto, a la promiscuidad sexual y a otras efervescencias afectuales o festivas, pero permite igualmente comprender la elaboración de las opiniones comunes, así como de las creencias colectivas o de la *doxa* común. En suma, esos “marcos colectivos de la memoria”, utilizando la expresión de M. Halbwachs, es que se permiten poner de manifiesto las vivencias o las “corrientes de experiencia”.³¹ Junto a un saber puramente intelectual existe un conocimiento que integra también una dimensión sensible, un conocimiento que, de acuerdo con la etimología,* permite “nacer con”. Este conocimiento encarnado, o *conacimiento*, encuentra sus raíces en un *corpus* de costumbres que merecen, como tales, un análisis específico. Esto permitiría apreciar cuál es la modulación contemporánea del “palabreo”, cuyos diversos rituales desempeñaban un papel muy importante en el equilibrio social de la aldea y de la comunidad tradicionales. No es imposible imaginar que, correlativamente al desarrollo tecnológico, el crecimiento de las tribus urbanas favorezca un “palabreo informatizado” que reactualice los rituales del ágora antigua. En este sentido, ya no estaríamos confrontados, como ocurrió en su nacimiento, con los peligros de la computadora macroscópica y desconectada de las realidades próximas, sino, por el contrario, gracias a lo “micro” o a la televisión por cable, nos veríamos remitidos a la difracción hasta el infinito de una oralidad cada vez más diseminada. El éxito de Minitel en Fran-

³¹ M. Halbwachs, *La mémoire collective*, *op. cit.*, pp. 51 ss.

* En francés, *connaissance* (conocimiento) puede dividirse *con naissance* que significa nacer con [T].

cia ha de interpretarse en este sentido, así como en numerosos campos: la educación, el tiempo libre, el trabajo o la cultura, la comunicación próxima inducida por este proceso se estructura en forma de red, con todos los efectos sociales que cabe imaginar.³²

En un principio, el crecimiento y la multiplicación de los medios de comunicación masivos pudieron provocar la desintegración de la cultura burguesa apoyada en la universalidad y la valorización de algunos objetos y actitudes privilegiados. Pero podemos preguntarnos ahora si la prosecución de este crecimiento, y la trivialización que induce, no conducirá a estos mismos medios a un mayor acercamiento a la vida banal. En este sentido, asumirían de nuevo una cierta cultura tradicional en la que la oralidad es un vector esencial. Así pues, los medios de comunicación contemporáneos, al no servir únicamente para visualizar las grandes obras de la cultura, sino, sobre todo, para poner en imagen la vida de todos los días, desempeñarían ese papel asignado a las diversas formas de la palabra pública; es decir, asegurar, mediante el mito, la cohesión de un conjunto social dado. Como se sabe, este mito puede ser de distintas suertes; por mi lado, considero que existe una función mítica que recorre transversalmente el conjunto de la vida social. Tanto un evento político como un pequeño hecho anodino, la vida de una estrella del espectáculo como la de un gurú local, pueden en un momento dado tomar una dimensión mítica. Al plantearse precisamente el problema de los medios de comunicación, F. Dumont no deja de indicar, de manera matizada, que éstos, independientemente de su contenido, sirven principalmente para “alimentar, como antaño, los chismes y las conversaciones comunes y corrientes... lo que se decía antes del cura o del notario, se dice ahora de tal o cual personalidad del cine o de la política”.³³ Es más que asombroso lo atinado de esta observación por poco que se

³² Nos podemos remitir aquí un poco al informe elaborado por M. de Certeau y L. Girard, *L'ordinaire de la communication*, París, 1984 (Informe del Ministerio de Cultura francés); cf. igualmente, en un ámbito más especializado, la tesis de P. Delmas, *L'élève terminal, enjeux sociaux et finalités des nouvelles technologies éducatives*, Universidad de París VIII, 1986, y la tesis de F. Casalegno, *Cybersocialités*, París V, junio 2000, así como de S. G. Lee, *Médias et expériences de l'espace public*, París V, 1999.

³³ F. Dumont trata acerca de la noción de cultura popular en *Cultures populaires et sociétés contemporaines*, Quebec, Universidad de Quebec, 1982, p. 39. Del mismo autor se puede leer con provecho *L'anthropologie en l'absence de l'homme*. París, PUF, 1981.

pamos escuchar las conversaciones de las oficinas, las fábricas, los pasillos de los colegios o incluso de las sempiternas tertulias de café, tan instructivas para el observador social. Yo incluso tendría tendencia a mostrarme un poco más radical al respecto y afirmarí­a que forma parte de la lógica de los medios de comunicación el no ser más que un *simple pretexto* para la comunicación, como pudieron serlo la diatriba filosófica en la Antigüedad, el sermón religioso en la Edad Media o el discurso político en la Era Moderna.

El contenido de las formas que acabamos de citar no es por supuesto desdeñable para algunos, pero conforta el sentimiento de participación en un grupo más vasto, el sentimiento de salir de sí mismo, lo que les confiere su valor para la gran mayoría. En este sentido, la atención se concentra en el continente que sirve de telón de fondo, que crea ambiente y que por ello mismo une. En todo caso, lo que está en cuestión es, ante todo, lo que permite la expresión de una emoción común, lo que hace que nos reconozcamos en comunión con los demás. Habría que ver si la multiplicación de las televisiones o de las radios locales no va a favorecer precisamente dicha sensibilidad. Es, en todo caso, una hipótesis que se puede vislumbrar y que no priva por completo de fundamento la importancia que se le pueda conceder a la costumbre. Al tornar visible lo próximo, la costumbre secreta la “argamasa” destinada a una comunidad dada. Los barrios, o incluso los inmuebles “con cable” de servicio de televisión van a vivir quizás unos valores que finalmente se encuentran poco alejados de aquellos que animaban a las tribus o a los clanes que constituían las sociedades tradicionales.

Sobre la base de lo dicho, y dando al término comunicación su sentido más fuerte, es decir, lo que estructura la realidad social y no lo que se da por añadidura, se puede ver en la costumbre una de sus modulaciones particulares. Modulación que cobra importancia cuando, como consecuencia de la saturación de las organizaciones y de las representaciones sociales impuestas desde arriba, los valores pro­xímicos (re)aparecen en el escenario. Se puede afirmar incluso que, en esta fase del péndulo, el aspecto comunicacional destaca tanto más cuanto que es vivido por sí mismo, sin tomar como pretexto ningún tipo de finalización. Existe una relación directa entre una acentuación de la comunicación, cuyo único objetivo es la comunicación misma, y la superación de la actitud *crítica*, que, por su parte, está ligada a una orientación más instrumental, más mecanista, más ope-

racional de la sociedad. Con el predominio de la actividad comunicacional, el mundo es aceptado tal y como es, lo que remite a lo que en otra parte propuse llamar el “dato social”. De ahí surge la relación que se puede establecer entre la costumbre y la comunicación. El mundo aceptado por lo que es, es por supuesto, el “dato” natural que tenemos que cuidar y que se inscribe en un proceso de reversibilidad, como en el caso de la perspectiva ecológica; pero es también el “dato” social con el cual cada uno contará estructuralmente: de ahí el compromiso orgánico de unos con otros. Es esto lo que llamo aquí tribalismo; es precisamente a lo que nos remite la temática general de la costumbre, en la cual cuenta menos el *individuo* que la *persona*, la cual debe desempeñar su papel en una escena global, y esto en función de reglas muy precisas. ¿Acaso, se trata de una regresión? Puede ser, si consideramos la autonomía individual como el horizonte insuperable de toda vida en sociedad. Pero, además del hecho de que la antropología nos muestra que se trata en este caso de un valor que no es general ni en el tiempo ni en el espacio, podemos aceptar el hecho de que el *principium individuationis* es cada vez más cuestionado dentro del seno mismo del mundo occidental. Éste es un aspecto claramente perceptible por medio de ese barómetro que es la sensibilidad de los poetas o de los novelistas (cf., por ejemplo, el teatro de S. Beckett) o, más empíricamente, por medio de la multiplicación de las actitudes grupales que impregnan la vida de nuestras sociedades. Por último, y esto merece ser tomado en cuenta, nos encontramos con que ciertos países que no han hecho del individualismo el fundamento de su desarrollo están conociendo en nuestros días una *vitalidad* innegable, además de ejercer una fascinación que parece va a perdurar. Japón es uno de esos países, y, por paradójico que pueda parecer, cabe citar también a Brasil. Tomemos tanto un país como el otro como prototipos cuyo *aura* es esencialmente ritualica, cuya estructura de base es la “tribu” (o el reagrupamiento orgánico, para no escandalizar) y que son, el primero actualmente y el segundo en potencia, polos de atracción del imaginario colectivo; y esto desde un punto de vista a la vez existencial, económico, cultural o cultural.

No se trata aquí de presentarlos como modelos acabados, sino de indicar que, como alternativa al *principio de autonomía*, sean cuales fueren los nombres que se le quieran dar (autogestión, *autopoiesis*, etcétera), existe un principio de *alonomía* (la ley viene del exterior), que

descansa sobre el ajuste, sobre el acomodo, sobre la articulación orgánica con la alteridad social y natural.³⁴ Este principio contraviene el modelo activista que constituyera la modernidad. En la hipótesis presentada aquí, es un principio esencialmente consuetudinario y recrea, de manera prospectiva, los valores tradicionales que habíamos creído ya superados. De hecho, tras el periodo de “desencantamiento del mundo” (*Entzauberung* de Weber), postulo que estamos asistiendo a un verdadero *reencantamiento del mundo*, cuya lógica voy a intentar replantear aquí. Digamos, resumiendo, que, ante unas masas que se difractan en tribus, o ante tribus que se incorporan en masas, dicho reencantamiento utiliza como principal cimiento una emoción o una sensibilidad vivida en común. Pienso, en este curso de ideas en las meditaciones proféticas que Hölderlin hacía respecto de las apacibles orillas del Neckar: el poeta ligaba el sentimiento de lo que es común, lo “nacional” (que designa el sustrato popular) y que sirve de argamasa a la comunidad, con las “sombras de los dioses antiguos [que], tal y como fueron, vienen de nuevo a visitar la tierra...” Al volver sobre ese apacible camino, se vio inundado por aquellos dioses. Fue asimismo en la soledad del sendero de Eze en la que ese otro “loco” que es Nietzsche experimentó la irrupción dionisiaca. Su visión no resulta menos premonitoria:

Hoy solitarios, ustedes que viven separados serán un día un pueblo. Los que se han designado a sí mismos formarán un día un pueblo designado, y de este pueblo ha de nacer la existencia que supere al hombre.

Nuestro *Philosophenweg* ha de pasar por las playas repletas de vacacionistas con “goce de sueldo”, en los grandes almacenes rebosantes de una furia consumidora, entre los grandes aglutinamientos deportivos de inquietante frenesí, o por medio de muchedumbres anodinas que vagabundean sin finalidades específicas. Por diversas causas, parecería como si Dionisio hubiera invadido todos esos lugares. Las tribus que él impulsa presentan una turbia ambigüedad, sin desde-

³⁴ A. Berque analiza este principio de alonomía en Japón en *Vivre l'espace au Japon*, París, PUF, 1982, p. 52, sobre la primacía del ritual consuetudinario en Brasil, cf. R. Da Matta, *Carnaval et bandit*, París, Seuil, 1983, sobre el Brasil en general, cf. J. Machado, *Le Brésil, pays du présent*, París, DDB, 1999.

ñar una tecnología de lo más sofisticada, son en cierto modo un tanto bárbaras. Tal vez sea éste el signo que anuncia la posmodernidad. Sea como fuere, el principio de realidad, por una parte, nos invita a tomarlas en consideración puesto que ya existen y, por otra parte, nos recuerda que, en innumerables épocas, fue la barbarie la que acabó regenerando civilizaciones moribundas.

2. LA POTENCIA SUBTERRÁNEA

ASPECTOS DEL VITALISMO

Una observación hecha con bastante sentido común por Émile Durkheim merece, pese a su banalidad, nuestra atención: “Si la existencia perdura es porque en general los hombres la prefieren a la muerte.”¹

No es éste el momento para detenerse sobre la incapacidad de numerosos intelectuales para comprender este poderoso querer vivir (la potencia) que, a pesar de las diversas imposiciones, o quizá gracias a ellas, continúa irrigando el cuerpo social; en cambio, sí cabe preguntarse, si no por qué, al menos qué es lo que hace que no podamos seguir ignorando esta pregunta. Permanezcamos en el orden de las banalidades, aunque sólo sea para irritar a los pedantes universitarios que juegan a los científicos para hacer olvidar lo increíblemente llano que es su pensamiento. Ciertos historiadores de arte hacen hincapié en que existen periodos en que dominan las “artes táctiles” y otros en que prevalecen las “artes ópticas”, o también un arte que debe ser “visto de cerca” y otro que exige un “distanciamiento” para poder ser apreciado. Fue apoyándose en una dicotomía semejante como W. Worringer elaboró su célebre oposición entre la abstracción y la empatía (*Einfühlung*). En pocas palabras, todo lo que tiene que ver con la empatía remite a la intuición en lo que se relaciona con las representaciones, y a lo orgánico en lo que es del orden de la estructuración. Incluso todavía a partir de la idea del *Kunstwollen*, este autor hace referencia al pueblo, a la fuerza colectiva que lo anima; en definitiva, a ese *vitalismo* que merece una atención particular.²

Es evidente que hay que considerar esta clasificación de manera arquetípica, es decir, inexistente bajo una forma pura: se trata de una

¹ É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, Le Livre de Poche, 1991.

² Cf. los desarrollos con relación a la historia del arte en W. Worringer, *Abstraction et einfühlung*, París, Méridiens Klincksieck, 1978, pp. 13-14.

“irrealidad” cuya única función es servir de revelador de situaciones comunes y corrientes, que son, por su parte, bastante “reales”.

Así, respondiendo la pregunta que acabamos de plantear, es posible que, tras un periodo en el que prevaleció el distanciamiento, “periodo óptico”, que se podría llamar también –haciendo referencia a su etimología– periodo *teórico* (*theorain*: ver), estemos entrando en una época “táctil”, en donde sólo importa la proxémica. En términos más sociológicos, se puede decir que nos encontramos aquí con un deslizamiento de lo global hacia lo local, el paso del proletariado como sujeto histórico activo al pueblo que no es en modo alguno responsable del porvenir. Este hecho nos obliga a considerar la saturación de la cuestión del poder (es decir, de lo político) en su función proyectiva, así como la emergencia de la cuestión de la potencia, que mueve con profundidad a la multiplicidad de las comunidades dispersas, disgregadas y, sin embargo, ligadas unas a otras en una arquitectónica diferenciada que se expresa en lo que he dado en llamar “la armonía conflictual”.³ Es en esta perspectiva esquemática que es conveniente apreciar la readopción del vitalismo; a saber, el hecho de que haya vida en vez de nada. Desdeñando de la “separación”, la alienación y la actitud crítica que es su expresión, lo que ahora importa es analizar “la afirmación” de la vida, el querer vivir societal, que, aun de manera relativista, le sirve de soporte a la vida cotidiana “vista de cerca”.

Retomando el esquema que propuse para la figura emblemática de Dionisio, me parece que el papel desempeñado por la potencia no deja nunca de estar activo. No obstante, su acción es ya sea secreta, discreta u ostensiva. Cuando no se expresa en esas formas de eferescencia que son las revueltas, las fiestas, los levantamientos y otros momentos candentes de las historias humanas, se concentra de manera superlativa en el secreto de las sectas y las vanguardias, sean las que fueren, o en su menor grado en las comunidades, las redes, las tribus; en suma, en las menudencias de la vida común y corriente que son vividas por sí mismas y no en función de alguna finalidad.⁴ Se tra-

³ Cf. M. Maffesoli, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, 2a ed., París, Librairie des Méridiens, 1984.

⁴ He empleado este movimiento pendular entre lo “hiper” y lo “hipo”, tomado de la endocrinología de Brown Sequart, en mi libro *L'ombre de Dionysos*, París, Librairie des

ta aquí de la tradición mística o gnóstica, que se opone a la rama crítica o racionalista; pero se trata de la gnosis antigua a la de Princeton, pasando por la mística de Böhme y de Loisy,⁵ o del desenfreno de los sentidos y de las costumbres a las medicinas suaves y a las exploraciones astrológicas contemporáneas; existe un hilo conductor que se perpetúa: el de la potencia. Si bien es que podríamos llamar “dionisiaca” la actitud espiritual mientras que la perspectiva más sensual remitiría a lo “dionisiaco”, las dos actitudes, no obstante, se cimentarían sobre la primacía de la experiencia, sobre un vitalismo profundo y sobre una visión más o menos explícita de la organicidad de los diversos elementos del cosmos. Numerosos cuestionamientos relacionados con la saturación de lo político, el cambio de valores, el fracaso del mito progresista, el resurgimiento de lo cualitativo, la importancia que se puede atribuir al hedonismo, el perdurar de la preocupación religiosa, la imposición de la imagen, que se creía totalmente evacuada y que cada vez invade con mayor contundencia nuestra vida cotidiana (publicidad, televisión), cuestiones todas que tienen como telón de fondo aquello que se puede llamar la potencia irreprimible. Se trata de una fuerza bastante difícil de explicar, pero cuyos efectos se pueden constatar en las diversas manifestaciones de la socialidad: astucia, ensimismamiento, escepticismo, ironía y jocosidades trágicas en el seno de un mundo supuestamente en crisis. Ya que en realidad, la crisis se muestra por medio de los poderes en aquello que tienen de imposición vertical, de abstracto. Es esta oposición entre el *poder extrínseco* y la *potencia intrínseca* lo que tenemos que meditar con rigor, y que es la traducción sociológica de la dicotomía estética (óptica-táctil) planteada anteriormente. Con relación a este movimiento pendular que permite comprender el (re)surgimiento y el desgaste de los cuestionamientos en el ciclo en espiral del retorno de lo mismo, nos podemos remitir a un autor canónico, Célestin Bouglé, quien, sin dejar de mostrarse hombre de su tiempo (el principio del siglo racionalista) y de su medio (la escuela positivista

Méridiens, 1982, reed. Le Livre de Poche, 1991, yo le debo esto a G. Durand, en particular a su artículo “La noción de límite”, en *Eranos*, 1980, Frankfurt-am Main, Jahrbuch ed Insel, 1981, pp. 35-79.

⁵ Cf., por ejemplo, A. Faivre, *Eckartshausen et la théosophie chrétienne*, París, Klincksieck, 1969, p. 14, o el estudio sobre Loisy de E. Poulat, *Critique et mystique*, París, Le Centurion, 1984, y E. Teissier y H. Laborit, *Étoile et molécules*, París, Grasset, 1992.

francesa), no dejó de poner en relieve las cualidades que actúan en lo que no es la estricta tradición occidental. Así, en su análisis sutilmente matizado del régimen de castas, sobre el que será necesario volver, una vez señalado que “la tierra de las castas” podría ser la cuna del mito de Dionisio (p. 168), muestra claramente que existe una oscilación entre “la existencia llena de realidad” del mundo griego (y, podríamos añadir, de sus herederos) y el hecho de que esta existencia no es más “que una ilusión decepcionante” para el hindú (pp. 166-167). Sin embargo, esta concepción escéptica se expresa asimismo como un “soplo de sensualidad” y a veces hasta de “brutalidad” (*ibidem*); de esta manera, más allá de las observaciones de rigor, no puede dejar de afirmar que un no-activismo (más que pasividad) puede ser dinámico. Es imposible explayarnos aquí sobre esta cuestión, lo que no nos impide reconocer una vez más, junto con Bouglé, que a la “razón ordenadora” se le puede oponer “la imaginación amplificadora” (p. 197), y que cada una de esas especificidades puede tener su propia fecundidad.⁶

Podemos sin duda alguna extrapolar esta idea y superar el marco estrecho de las “razas” para darle la dimensión socioantropológica que aquí nos interesa. Es posible que la potencia actualmente en acción no sea ajena a la fascinación que no dejan de ejercer, el pensamiento y los modos de vida orientales. No es que estén destinados a desempeñar el papel monopolista que caracterizó al modelo europeo, o que sigue todavía por algún tiempo caracterizando al *american way of life*, sino para que, según modalidades diferenciadas, puedan entrar (ya están entrando) en una composición intercultural que no dejará de reactivar el debate sobre tradición y modernidad. A este respecto, es un índice sumamente esclarecedor el lugar que ocupa Japón en el imaginario contemporáneo; a mi juicio, sus excelentes resultados de operabilidad industrial, así como su dinamismo conquistador, no se pueden entender si no se tiene en mente la fuerte carga tradicional y la dimensión ritual que atraviesan de lado a lado las diferentes modulaciones de su vida colectiva, cuya importancia todos conocemos. El traje convive con el quimono en el guardarropa del empresario eficiente. Podemos repetir una vez más

⁶ Cf. C. Bouglé, *Essais sur le régime des castes*, 4a ed., pról. de L. Dumond, París, PUF, 1969. Me remito igualmente a A. Danielou, *Shiva et Dionysos*, París, Fayard, 1979.

que nos encontramos aquí en presencia de un “arraigamiento dinámico”.⁷

Así, en el momento en que es apropiado lamentarse (o regocijarse, lo que viene a ser lo mismo) por el fin de lo social, es necesario, con sentido común y lucidez, recordar que el fin de una cierta forma de lo social, la evidente saturación de lo político, puede permitir sobre todo la reaparición de un *instinto vital*, que, por su parte, está lejos de apagarse. El catastrofismo en boga sigue siendo sumamente dialéctico (hegeliano), demasiado lineal (positivista) o incluso cristiano (parusía) para poder apreciar las múltiples explosiones de vitalismo que caracterizan a todos esos grupos o “tribus” en constante fermentación que se encargan, lo más cercanamente posible de ellos mismos, de múltiples aspectos de *su* existencia colectiva. Esto es el politeísmo. Pero esto, como suele ser el caso frecuentemente, los intelectuales, y más concretamente los sociólogos, ¡sólo lo comprenderán *post festum!*

Propongamos algunas metáforas: como el fénix antiguo, el ocaso de una forma exige siempre el florecimiento de otra. Por su parte, “la imaginación amplificadora”, a la que se ha hecho antes mención, puede permitirnos ver con claridad que la muerte de la monovalencia histórica o política puede ser la ocasión de apoderarnos de nuevo de la matriz natural. Ya he indicado anteriormente el proceso: deslizamiento de la economía omnipresente a la ecología generalizada, o también, según la Escuela de Francfort, paso de la naturaleza como objeto (*Gegenstand*) a la naturaleza como compañero de juego (*Gegenspieler*). A este respecto, los movimientos ecologistas (ya sea que se estructuren en partidos o no), la moda de los alimentos biológicos o macrobióticos y los diversos naturismos en boga son indicadores particularmente instructivos. Esto no es ningún rodeo inutilizable en el marco de nuestra reflexión, sino más bien un parámetro de gran importancia que suele escapárseles demasiado frecuentemente a los voceros del catastrofismo, salvo en los casos en que lo reducen a su dimensión política. Podemos pensar en E. Jünger y en su fascinación por los minerales, o también referirnos al poeta J. Lacarrière, que destaca con especial fuerza y belleza el resurgimiento de la Gran Diosa Tierra:

⁷ Es el título que he dado a mi tesis de 3er. ciclo, Grenoble, 1973, cuyas partes esenciales reaparecen en M. Maffesoli, *Logique de la domination*, París, PUF, 1976.

Siempre encontré un cierto parecido entre los mitos y los corales: sobre un tronco común y vivo que... se mineraliza con los siglos... brotan floraciones vivas, ramificaciones de tentáculos... vascularidades orales y efímeras que prolongan sin cesar la pulsión abismal del filum. (J. Lacarrière, *L'été grec*, Plon, París, 1976, p. 148.)

El conjunto de este bello libro, que se podría comparar con el *Coloso de Marusi* de H. Miller, se desenvuelve en el mismo tono; nos revela un reencantamiento del mundo mostrando la estrecha relación existente entre la arborescencia –aun mineral– de la naturaleza y la explosión de la vida, cuyo índice es el mito. El *filum* mencionado nos recuerda, con pertinencia, que, si las civilizaciones son mortales o incluso efímeras, el sustrato en el cual se arraigan es, por su parte, invariable, al menos a los ojos del sociólogo. No está de más tener siempre presente esta trivialidad que nuestro “ombliquismo” tiende a hacernos olvidar.

Sólo así será posible comprender lo que yo llamo “el perdurar societal”, término un tanto bárbaro por el que entiendo la capacidad de resistencia de las masas. Esta capacidad no es forzosamente consciente: está incorporada en cierto modo mineral, sobrevive más allá de las peripecias políticas. Yo me aventuraría incluso a decir que existe en el pueblo un “saber de fuente segura” o una “dirección segura”, a la manera heideggeriana, que lo convierten en una *entidad natural* que supera con creces sus diversas modulaciones históricas o sociales. Ésta es una visión un poco mística de las cosas, pero sólo ella nos puede permitir explicar el hecho de que, a pesar y por medio de las carnicerías y las guerras, de las migraciones y las desapariciones, de los esplendores y las decadencias, el animal humano siga prosperando. Ahora que hemos perdido el miedo a las invectivas y a los juicios de valor, y que los terrorismos teóricos ya no paralizan más las aventuras del pensamiento (ni nuestros pensamientos aventureros), no está de más que los sociólogos analicen con rigor aquella perspectiva global, holista, proclamada al fundarse nuestra disciplina. El reconocimiento de un vitalismo irreprimible puede formar parte de tal perspectiva. No se trata de hacer aquí una lista exhaustiva de las investigaciones que van en este sentido;⁸ conformémonos con indicar que,

⁸ Sobre el vitalismo, cf. M. Maffesoli, *L'instant éternel*, París, Denoël, 2000.

siguiendo la estela del tema goetheano del *Natur-Gott*, el Dios-Naturaleza, este vitalismo siguió estando presente en la psicología de lo profundo, cuya importancia fue capital para nuestro siglo xx.

Es algo patente en el proceder de C. G. Jung, cuya fecundidad se vuelve a reconocer en nuestros días; no obstante, al margen del movimiento freudiano, el “principio organizador de la vida” se halla también en el centro mismo de la obra de Groddeck. Así, según uno de sus comentadores, éste siempre ha manifestado “un gran interés por la *physis*; es decir, por el crecimiento espontáneo, o el cumplimiento efectuado de un devenir, tanto en la naturaleza como en el ser humano”.⁹ Si he citado a Groddeck en la tradición psicoanalítica es porque, por un lado, se inspira en Nietzsche, cuya actualidad no se ha terminado de indagar, pero también porque el adagio en el que se inspiró: *Natura sanat, medicus curat*, se halla en la base misma de los movimientos alternativos que, desde todos los rincones del mundo, están cambiando drásticamente la configuración social. Y también a esto tenemos que estar atentos si queremos calibrar debidamente la pertinencia de lo que he llamado la *potencia*. Cabe imaginar que este “logro” en el seno del dato natural, es decir, la arborescencia o crecimiento siempre continuados, no carecerá de efecto sobre el dato social. Al redescubrir las virtudes de una naturaleza-madre, el sentido de la globalidad recupera su lugar. Hay reversibilidad, no dominación unilateral. Es esto lo que permite decir que todos los grupos que consideran la naturaleza como compañera o socio son fuerzas alternativas que a la vez rubrican el declive de cierto tipo de sociedad, si bien apelan al mismo tiempo a un renacimiento irresistible.

Naturalmente, éste que nosotros vemos *in statu nascendi* es completamente caótico, desordenado, efervescente. Pero sabemos, por las reflexiones de Durkheim, que la eferescencia es el indicio más seguro de lo prospectivo, de lo que está llamado a durar y, a veces también, a institucionalizarse. El hormiguelo es para Bachelard una “imagen primera”. Recuerda además este autor que, en el siglo xvii, “la ortografía de la palabra caos es *cahot* [bache, sacudida]”, comparación que resulta bastante ilustrativa cuando se sabe que el caos es eso mismo sobre lo que se erige el cosmos y posteriormente ese microcosmos que

⁹ Cf. M. Lalive D’Epinay, *Groddeck*, París, Ed. Universitaires, 1984, p. 24. Cf. pp. 125-134, la buena bibliografía que se ha suministrado.

es el dato social. El hormigueo es signo de animalización, pero también de animación.¹⁰ G. Durand lo ilustra abundantemente. El hormigueo que se puede observar actualmente y que tiene una fuerte connotación natural puede entenderse como expresión de la potencia o del querer vivir, que son causa y efecto del *filum* vital. Como dice el psicoanalista alemán: “*Kot is nicht Tot, es ist Anfang von allem.*”

Precisando un poco más estas observaciones, digamos que si existe un ocaso de las grandes estructuras institucionales y activistas —desde los partidos políticos como mediación necesaria, hasta el proletariado como sujeto histórico—, existe, por el contrario, desarrollo de lo que podemos llamar, de manera muy general, comunidades de base. Ahora bien, éstas descansan fundamentalmente sobre una realidad *proxémica* de la cual la naturaleza es la forma acabada. Con mucha agudeza, G. Simmel muestra que “el apego sentimental a la naturaleza”, “la fascinación de la potencia”, suele acabar transformándose en religión. Existe, *stricto sensu communion* dentro de la belleza y la grandeza.¹¹ La religión es aquí el elemento que liga; y liga porque se da el codo a codo, porque existe físicamente proximidad. Así, a diferencia de la “extensión” de la historia, que se cimienta sobre conjuntos vastos y paulatinamente más impersonales, la naturaleza favorece la “in-tensión” (*in-tendere*), junto con la inversión, el entusiasmo y el calor que ello entraña. La referencia, tal vez algo desenvuelta, a la naturaleza y a la “religión” que ésta secreta tiene por única ambición el indicar que, más allá de la arbitraria dicotomía entre vida física y vida psíquica, y, por consiguiente, entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, rupturas impuestas por el siglo XIX, estamos volviendo a descubrir una perspectiva global que es a todas luces prospectiva.

Son numerosos los científicos (físicos, astrofísicos, biólogos) que trabajan activamente en dirección de tal revisión. Algunos incluso, como por ejemplo el premio Nobel F. Capra o el biólogo R. Sheldrake,

¹⁰ Cf. el análisis de G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, París, Bordas, 1969, pp. 76 ss., y las citas que hace de G. Bachelard, *La terre et les rêveries du repos*. París, J. Corti, 1984, pp. 56, 60 y 270.

¹¹ Cf. G. Simmel, “Problèmes de la sociologie des religions”, traducción francesa *Archives de sociologie des religions*, CNRS, París, núm. 17, 1964, p. 15; cf. también G. P. Wadier, *Simmel et les sciences humaines*, París, Meridiens Klincksieck, 1992.

hacen referencia al Tao o al pensamiento hindú para apuntalar sus hipótesis. Por su lado, el físico J.-E. Charron pretende mostrar que “el espíritu es inseparable de las investigaciones en el campo de la física”. Por falta de competencia, no me es obviamente posible entrar en este debate. En cambio, sí podría utilizar, de manera metafórica, esos análisis para ilustrar más claramente la pista del vitalismo o de la potencia que se manifiestan en el dato social. Tomemos particularmente el ejemplo de los “hoyos negros”, esas estrellas que, por densificación vertiginosa, mueren para nuestro espacio-tiempo para nacer “en un nuevo espacio-tiempo”, lo que él llama “espacio-tiempo complejo”.¹² Acudiendo a una imagen, y como respuesta a aquellos que se hacen preguntas sobre el ocaso de los modos clásicos de las estructuraciones sociales, podemos sugerir que es la densidad de la socialidad –eso que acabo de llamar su “in-tensión” (*in-tendere*)– lo que la hace acceder a otro espacio-tiempo en el que se mueve a sus anchas. Dicha densidad todavía existe: la experiencia en sus diversas dimensiones, la vivencia en toda su concreción, el sentimiento y la pasión que, contrariamente a lo que se suele admitir, constituyen lo esencial de todas las agregaciones sociales. En general, esta densidad logra expresarse por medio de las delegaciones, de las representaciones que puntualizan las historias humanas (asambleas generales, consejos, democracias directas, parlamentos en sus inicios, etcétera), pero con el tiempo, y en virtud de la rigidez ineluctable de las instituciones, asistimos a una separación creciente que puede conducir al divorcio. Es entonces cuando la “densidad” se exilia a otro espacio-tiempo en espera del encuentro con nuevas formas de expresión. En efecto, adoptando el término que E. Bloch aplicara a otros fenómenos, existe muy a menudo “no-contemporaneidad” entre una institución y su soporte popular. Así, en nuestros países democráticos, lo que algunos nobles espíritus llaman el desarrollo del antiparlamentarismo no es quizá más que un cansancio respecto de la *libido dominandi* que anima a la vida pública, o también una saturación del juego político, que no es considerado más que en función de aquello por lo que todavía presenta algún interés: sus representaciones teatrales.

No obstante, dejando a un lado a los que viven de sus juegos pueriles, aún es necesario preguntarse por “la importancia de esos ‘agu-

¹² Cf. J.-E. Charron, *L'esprit, cet inconnu*, Albin Michel, París, 1977, pp. 65-78 y 83.

jeros negros' de la socialidad". Esto tiene al menos el mérito de obligarnos a volver nuestras miradas hacia esta base, demasiadas veces ignorada, de nuestra disciplina. Pasemos de la arquitectura celeste a la que constituye nuestras ciudades. Reflexionando sobre el intervalo, G. Dorflès, que se inspira en numerosos esteticistas, declara que no existe arquitectura "sin espacio interior". Por otra parte, amplía el debate al mostrar que esta espacialidad interior posee un importante arraigo antropológico (gruta, nicho, abrigo) o psicológico (seno materno, útero, aparato digestivo). La reflexión sobre el "laberinto", que ha sido particularmente bien ilustrada por los surrealistas y los situacionistas, y también el "hueco" del que habla G. Durand, todo ello destaca el hecho de que se necesita "el interior" para que cualquier construcción exista.¹³ Lo que se dice de la arquitectura se puede extrapolar a la arquitectónica de la socialidad. Se trata en este caso de la hipótesis central de mi investigación desde varios años atrás: la necesidad de una *centralidad subterránea*. El que los arquitectos o los urbanistas contemporáneos hayan redescubierto la necesidad del espacio perdido, del ágora, del paso subterráneo, de los pórticos, de los patios, etcétera, no es sino la transcripción constructivista de esta imperiosa necesidad de "lo hueco". Ya lo he sugerido: antes de volverse el mundo que conocemos, la palabra *mundus* significaba el "agujero" al que se arrojaban las víctimas sacrificadas a los dioses, los niños rechazados por sus padres y los desperdicios;¹⁴ en suma, todas las cosas que dan sentido a la ciudad.

Un hecho (que les pareció fútil a los urbanistas del momento pero que no careció más tarde de efectos) alimentó innumerables de-

¹³ Cf. G. Dorflès, *L'intervalle perdu*, traducción francesa, París, Librairie des Méridiens, 1984, pp. 71 ss.; cf. también G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, op. cit., p. 55. Sobre el situacionismo y el laberinto: *Internationale situationnisme*, Amsterdam, Van Genne, 1972.

He dirigido también personalmente una pequeña monografía sobre el laberinto en Génova, Doct. Polycop. UER de urbanización, Universidad de Grenoble, 1973.

Cf. igualmente la importancia de las grutas para explicar la vitalidad napolitana: A. Medam, *Arcanes de Naples*, París, Éd. des Autres, 1979, p. 46, y J. F. Matteudi, *La cité des cataphiles*, París, Librairie des Méridiens, 1983.

¹⁴ Cf. M. Maffesoli, *La conquête du présent*, donde se encontrará una sociología de la vida cotidiana, París, PUF (1979), DDB, 1998, cap. III, "L'espace de la socialité", pp. 61-74.

bates con mis amigos grenobleses, como C. Verdillon, y merece ser destacado a este respecto. Cuando la municipalidad de Grenoble decidió construir la “Villeneuve”, laboratorio de una nueva manera de vivir la ciudad, de vivir en ciudad, le pidió a los urbanistas que previeran largos “corredores” que unieran los apartamentos con los ascensores, así como “galerías” para permitir a la gente reunirse. Se convirtieron en lugares de fuertes corrientes de aire, de carreras o hasta de pánico. Asimismo, de acuerdo con la ley, se previeron “metros cuadrados sociales”. De este modo, además de los equipamientos socioeducativos, se dejó una habitación libre en el extremo de cada corredor. Se la destinaba a reuniones, asociaciones o talleres. En realidad, estas habitaciones fueron ocupadas rápidamente, de manera informal, por actividades anodinas o contrarias a la moral clásica. En todo caso, fueron lugares en los que se pensaba –por proyección o construcción fantasmagórica– que ocurrían cosas inauditas, si bien completamente necesarias a toda vida de grupo. *Mundus est immundus*. Así, los “metros cuadrados sociales” eran lo inmundo que permitía la comunicación, la diatriba o la vida por procuración. Lógicamente, aquello duró muy poco, y se pusieron candados a aquellos lugares de libertad que fueron puestos a disposición de los animadores sociales. ¡Triste fin si lo hubo!

Sin embargo, más allá de esta anécdota, lo que pretendo dejar aquí bien claro es que siempre hay, retomando una expresión de Simmel, “un comportamiento secreto del grupo respecto del exterior”.¹⁵ Es éste, más o menos afirmado según las épocas, el que origina el perder societal y que, más allá de los casos específicos, garantiza la perennidad del *filum*. Repitiéndolo una vez más, se trata naturalmente de un ideal-tipo que no existe bajo su forma pura y que rara vez se presenta como tal por parte de los propios protagonistas, cosa bastante normal; y, sin embargo, es sin duda alguna este “secreto” el que permite medir la vitalidad de un conjunto social. En efecto, es preservando las etapas de una revolución, los motivos de una conspiración o, más simplemente, la resistencia pasiva o la conspicua actitud de reserva frente a cualquier poder (político, estatal, simbólico) como se crea una comunidad. Explosiva o silenciosa, nos encontramos aquí ante

¹⁵ G. Simmel, “*La société secrète*”, *Nouvelle revue de psychanalyse*, París, Gallimard, núm. 14, 1976, p. 281.

una violencia cuyos aspectos fundadores no han sido todavía completamente destacados. En este caso se trata también de la *potencia*.

Resumiendo estas pocas observaciones, se puede decir que el “vitalismo”, que nunca dejará de asombrarnos y que, en todo caso, es la condición de posibilidad para comprender la *potencia* de la vida sin calidad no puede comprenderse más que abandonando la actitud enjuiciadora (o normativa), que es en general la que caracteriza al detentador del saber y del poder. Al hablar acerca de la versatilidad de la muchedumbre, Julien Freund propone clasificarla “bajo la categoría de lo privativo”; es decir, que ésta no sería ni negativa ni positiva, sino que podría ser “al mismo tiempo socialista y nacionalista”.¹⁶ Yo traduciría esto, en mi lenguaje, diciendo que la muchedumbre se halla en hueco, que es la vacuidad misma, y que en esto mismo reside su potencia. Al rechazar la lógica de la identidad, que transforma al pueblo en proletariado (en “sujeto” de la historia), la muchedumbre puede ser, de manera secuencial o simultáneamente, la muchedumbre de los “vulgares” conformistas o de los rebeldes, la muchedumbre racista o generosa, la muchedumbre ilusionada o cínica. Filosóficamente se trata de una incompletud que, *como tal*, es rica en porvenir. Sólo la imperfección es signo de vida, mientras que la perfección es sinónimo de muerte. Es por su abigarramiento, su efervescencia, su aspecto desordenado y estocástico, su conmovedora ingenuidad, por lo que el vitalismo popular nos interesa. Es porque es esa *nada* que presta fondo al todo por lo que, de manera relativista, se puede ver en el vitalismo la alternativa al ocaso; pero al mismo tiempo es anunciador de una muerte: la muerte de la modernidad.

LO DIVINO SOCIAL

Cabe preguntarse por otro aspecto de la *potencia* popular: por lo “divino social”, término mediante el cual E. Durkheim designaba esa fuerza agregativa que se halla en la base de todo tipo de sociedad o asociación. Se la podría denominar también con el término de “religión”, empleando este término para designar lo que nos une a una

¹⁶ J. Freund, *Sociologie du conflit*, París, PUF, 1983, p. 214.

comunidad; se trata menos de un contenido, que es del orden de la fe, que del que contiene, es decir, de algo que es matriz común o que sirve de soporte al “estar-juntos”. Retomaré a este respecto una definición de Simmel: “El mundo religioso sumerge sus raíces en la complejidad espiritual de la relación entre el individuo y sus semejantes o grupo de semejantes... estas relaciones constituyen los más puros fenómenos religiosos en el sentido convencional del término.”¹⁷

No se trata de hacer aquí sociología de la religión; por otra parte, los especialistas en este campo se muestran más bien reticentes en cuanto oyen hablar de resurgimientos de lo religioso. Por mi parte, me abstendré claramente de entrometerme en su objeto mismo de estudio, limitándome tan sólo a permanecer en la zona borrosa, en la nebulosa del sentimiento religioso. De hecho, de manera deliberada, lo que permite estar atentos al desarrollo religioso *stricto sensu* (particularmente en sus manifestaciones no institucionales), así como a la importancia concedida a lo imaginario y a lo simbólico, son todas las cosas que incitan a las mentes apresuradas o prevenidas a hablar del regreso del irracionalismo.

Se puede afirmar, en principio, que existe una relación indudable entre la reincorporación de lo natural (del naturalismo) y el reencantamiento del mundo que se observa en la actualidad. Más allá de las demistificaciones, “demitologizaciones” que han encontrado adeptos hasta en el seno mismo de las reflexiones teológicas, el “fisgón” social que es el sociólogo no puede pasar por alto todos esos múltiples elementos que privilegian a la suerte, el destino, los astros, la magia, el tarot, los horóscopos, los cultos a la naturaleza, etcétera. Es incluso veraz que el desarrollo de los juegos de azar como se conocen en Francia, de los juegos populares (lotería, lotería instantánea, quinielas, lotería nacional) hasta llegar a la moda de los casinos, participa en este mismo proceso. Nos encontramos aquí ante pistas que merecerían investigaciones precisas. No hay necesidad de escandalizarse. Recordemos, en efecto, lo que es un “postulado esencial de la sociología” para É. Durkheim: “Una institución humana no podría cimentarse en el error y la mentira: así jamás hubiera podido perdurar. Si no se hubiera fundado en la naturaleza de las cosas, habría encontra-

¹⁷ G. Simmel, “Problèmes de la sociologie des religions”, *Archives de sociologie des religions*, París, CNRS, núm. 17, 1964, p. 24.

do... resistencias que nunca hubiera podido vencer.”¹⁸ Esta sabia observación se puede aplicar también a nuestro tema. El sentido común, la constatación empírica, los artículos de la prensa, todo mundo constata la multiplicación de los fenómenos religiosos. Así pues, conviene abordarlos sin necesidad de exagerar su importancia, pero tampoco sin descalificarlos *a priori*.

En primer lugar, porque esto remite a actitudes existentes en todos los medios. Con relación al “populacho”, esto se entiende fácilmente, pero, aunque se practica todavía con cierta discreción, ya no es raro en el medio culto ponerse a hablar del horóscopo, o llevar en el cuello o en la muñeca algún amuleto. Respecto a otras capas sociales, algunos estudios actualmente en curso pondrán de manifiesto estos fenómenos. Como anécdota: recientemente, en el transcurso de una cena en la que se habían dado cita varios miembros de la alta función pública (más algunos personajes “de adorno”, como un obispo, un universitario y una astróloga) tuve la oportunidad, por una parte, de departir con una astróloga famosa que me ennumeró todos los políticos, de todas las tendencias, que eran sus clientes, y, por la otra, de escuchar las confidencias de un prefecto, hombre racional, si es que existen, quien me habló del escalofrío mágico, verdadera droga semanal, que lo poseía al escuchar los números premiados de la lotería. Naturalmente, para evitar comprometerse por completo, era su chofer el que se encargaba de ir a comprar el fatídico billete. Esto puede ser anecdótico, pero son precisamente estos hechos, por más minúsculos que sean, los que, mediante sucesivas sedimentaciones, constituyen a la vez lo esencial de la existencia individual y colectiva. Lo que, en todo caso, ponen netamente de manifiesto, es la existencia de una relación con el entorno natural o cósmico muy distinta de la que nos tenía acostumbrados el pensamiento puramente racionalista. Y, obviamente, esta otra relación no puede dejar de tener consecuencias palpables en nuestras relaciones con los demás (familia, oficina, fábrica, calle), y ello es tan cierto que es la manera como es vivido y representado “el estar (ahí tirado) en el mundo” que determina su puesta en escena; queriendo decir con ello la gestión de las situaciones que, cada vez más, constituyen la concatenación existencial. Si de esta mane-

¹⁸ É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 5a ed., París, PUF (1968, p. 3) Le Livre de Poche, 1991.

ra se puede hablar de reencantamiento del mundo, es porque éste se “da por supuesto”. Este naturalismo, esta complicidad merecen especial atención; es eso lo que permite hablar de “dato” social o también, según la expresión de Schutz, de “*taken for granted*” (dado por supuesto).¹⁹ Participamos, mal que bien, somos parte de este mundo miserable, imperfecto y, sin embargo, preferible a “nada”. Visión trágica por excelencia, que supone menos el cambio (reforma, revolución) que la aceptación de lo que es, del *statu quo*. Fatalismo, dirán algunos, y en parte tienen razón; pero contrariamente al activismo (¿anglosajón?), que pone a competir individuos opuestos, ese fatalismo (¿mediterráneo?), mediante una integración en la matriz natural, refuerza el espíritu colectivo. Preciso que si lo “divino” humano o social (a partir de Feuerbach, y pasando por Comte, o de Durkheim) es una preocupación del pensamiento social, se puede no obstante establecer un paralelismo con cierta tradición mística, según la cual a lo que hay que llegar es a la pérdida en el “gran todo”. Dicha actitud remite, al naturalismo de que se ha hablado, y, al mismo tiempo, sirve de fundamento a la constitución de pequeños grupos (comunidad, fusión erótica o sublimada, sectas, congregaciones, etcétera), que no dejan de tener relación con lo que se puede observar en nuestros días.²⁰ No hay que olvidarlo, ya que la expresión teológica da perfecta cuenta de este proceso: “la comunión de los santos” se cimienta esencialmente sobre la idea de participación, de correspondencia, de analogía, nociones éstas que parecen perfectamente pertinentes para analizar los movimientos sociales, que no se dejan ya reducir a sus dimensiones racionales o funcionalistas. El gran sociólogo Roger Bastide, cuyos análisis vuelven a desempeñar un papel capital, habló de la religión en términos de “evolución arborescente”.²¹ Aquí también, además de la imagen naturalista que esté en cuestionamiento, nos vemos remitidos a la idea de elementos ligados orgánicamente (las ramas que forman un árbol), de anillos y de concatenación, así como de comuni-

¹⁹ Sobre el “dato” social cf. M. Maffesoli, *La violence totalitaire*, París, PUF, 1979. Cf. las obras de A. Schutz, *Collected papers*, vols. 1, 2 y 3, Amsterdam, Martinus Nijhoff.

²⁰ Sobre este tema cf. las investigaciones de J. Zylberberg, y J. P. Montminy, “L'esprit, le pouvoir et les femmes...”, *Recherches sociographiques*, Quebec, XXII, I, enero-abril 1981.

²¹ R. Bastide, *Éléments de sociologie religieuse*, p. 197, citado por C. Lalive D'Épinay, “R. Bastide et la sociologie des confins”, *L'année sociologique*, vol. 25, 1974, p. 19.

dades imbricadas unas a otras en un conjunto más vasto. Vieja figura bíblica de la Jerusalén mítica, “en donde todo conjunto forma cuerpo” y prefigura por ello mismo la convivialidad del paraíso por venir. ¿Podemos, a partir de estas someras observaciones, extrapolar y establecer un lazo con la *potencia* popular? Me parece que se trata de un proceso legítimo. Y más aún cuanto que la característica esencial de la religión, que puede modularse de manera diferente, sigue siendo no obstante intangible: se trata siempre de transcendencia. Ya sea que se sitúe ésta en un más allá o bien que ésta sea una “transcendencia inmanente” (el grupo, la comunidad que trasciende a los individuos), la cosa sigue siendo fundamentalmente la misma. Ahora bien, nuestra hipótesis, contrariamente a quienes se lamentan del final de los grandes valores colectivos y de la reducción al individuo, cosa que ponen abusivamente en paralelismo con la importancia dada a la vida cotidiana, consiste precisamente en que el hecho nuevo que se destaca (y que se desarrolla) resulta ser la multiplicación de los pequeños grupos de redes existenciales; una especie de tribalismo que se cimienta a la vez sobre el espíritu de religión (*re-ligare*) y sobre el localismo (proxémica, naturaleza). Quién sabe si, ahora que se acaba la civilización individualista inaugurada por la Revolución francesa, nos tengamos que confrontar con aquello que fue un intento abortado (Robespierre): es decir, aquella “religión civil” deseada por Rousseau. Esta hipótesis no carece de fundamento, sobre todo si se tiene en cuenta que, como observa E. Poulat, no dejó de preocupar, a lo largo del siglo XIX y a principios del XX, a pensadores de la talla de Pierre Leroux, Comte por supuesto, Loisy o también Ballanche (quien pensaba que “la humanidad sería llamada a formar una cuarta persona en los cielos”).²² Inspirándonos en un término aplicado a Lamennais, podemos decir que esta perspectiva “demoteísta”^{*} puede permitirnos comprender la potencia del tribalismo, o la potencia de la socialidad, incomprensible para los analistas económico-políticos.

Como se sabe, a Durkheim le preocupó constantemente el lazo religioso. “Cómo *se sostiene* una sociedad que nada trasciende pero que

²² E. Poulat, *Critique el mystique*, París, ed. du Centurion, 1984, pp. 219 y 230 y las referencias a Ballanche, *Essais de palingénésie sociale*, y a Lamennais: *Paroles d'un croyant*, nota 26.

^{*} El pueblo como dios, o incluso como el divino social [T.].

transciende a todos sus miembros”: esta bella fórmula de Poulat²³ resume a la perfección la temática de la trascendencia inmanente. La causalidad o el utilitarismo no pueden explicar por sí solos la propensión a asociarse. A pesar de los egoísmos y de los intereses particulares, existe una argamasa que asegura el perdurar. Tal vez haya que buscar su fuente en el sentimiento compartido. Según las épocas, este sentimiento apuntará a ideales lejanos y, por consiguiente, de débil intensidad, o a objetivos más potentes por estar más próximos. En este último caso no podrá estar unificado, y menos aún racionalizado, y su misma fragmentación no hará sino poner aún más de manifiesto su coloración religiosa. Así, la “religión civil”, que resulta difícil aplicar a toda una nación, puede ser vivida perfectamente, en el ámbito local, por una multiplicidad de ciudades (ejemplo griego), o de agrupamientos particulares. En este caso, la solidaridad que ésta engendra adopta un sentido concreto. Es en este sentido como una cierta indiferenciación, consecutiva a la mundialización y a la uniformización de los modos de vida, y a veces también de pensamiento, puede ir de par con la acentuación de valores particulares, que, éstos sí, son asumidos, con intensidad, por algunos cuantos. Así, podemos asistir a una *massmediación* creciente, a un vestir estandarizado o a un *fast-food* invasor y, al mismo tiempo, al desarrollo de una comunicación local (radios libres y TV por cable), al éxito de un tipo de ropa determinado, de productos o platos locales, todos ellos momentos concretos, en que cada uno se reapodera de su propia existencia. Es precisamente esto lo que pone de manifiesto que el avance tecnológico no consigue borrar la potencia del enlace (de la re-ligión), y a veces incluso le sirve de ayuda.

Al encontrarse saturados los fenómenos de abstracción, los valores impuestos verticalmente, las grandes maquinarias económicas o ideológicas, se puede observar, no su refutación (lo que equivaldría a atribuirles demasiada importancia), sino un recentramiento sobre objetivos al alcance de la mano, sobre sentimientos realmente compartidos, cosas todas que constituyen un mundo, de costumbres, de rituales, aceptado *como tal* (*taken for granted*).

Es precisamente esta proximidad la que confiere su sentido pleno a eso que se llama lo “divino social”. Éste no tiene nada que ver con

²³ *Ibid.*, p. 241.

ningún dogma ni inscripción institucional; reviste más bien una fibra pagana que, aunque no concuerden con esto los historiadores, nunca ha llegado a desaparecer por completo en las masas populares. Al igual que ocurre con los dioses lares, causa y efecto de la reunión familiar, lo divino del que aquí se trata permite en las inhumanas y frías metrópolis recrear cenáculos de calor humano, espacios de socialidad. El desarrollo vertiginoso de las grandes metrópolis (megalópolis sería la palabra justa) que nos anuncian los demógrafos no puede sino favorecer esta creación de “aldeas en la ciudad”, por parafrasear un título conocido. El sueño de Alphonse Allais se ha realizado: las grandes ciudades se han convertido en campiñas en las que los barrios, los guetos, las parroquias, los territorios y las diversas tribus que los habitan han sustituido a las aldeas, ayuntamientos, comunas y municipios de antaño. Pero como es necesario reunirse alrededor de una figura tutelar, el santo patrón que se venera y festeja es sustituido por el gurú, la celebridad local, el equipo de fútbol o la secta de modestas dimensiones.

El hecho de “darse calor” es una manera de aclimatarse o de domesticar un entorno que, sin ello, sería amenazador. Varias investigaciones empíricas realizadas en medios urbanos han puesto de manifiesto estos fenómenos. En su análisis de los cambios sociales consecutivos a las migraciones urbanas de una ciudad de Zambia, Bennetta Jules-Rosette llama la atención sobre el hecho de que existen “habitantes que siempre han participado activamente” en la reorganización y el crecimiento de la comunidad. Y, precisa la autora: “*The most distinctive characteristic shared by many of these residents is their membership in indigenous African churches*”.* Es, por cierto, esta participación la que hace que estos subgrupos sean los más visibles de la comunidad.²⁴ Así, el cambio urbano es quizá correlativo con una des-cristianización galopante, pero no deja de propiciar un sincretismo religioso de efectos aún incalculados.

* La característica común más distintiva de la gran mayoría de los residentes es su membresía en las Iglesias indígenas africanas [T.].

²⁴ B. Jules-Rosette, *Symbols of change. urban transition in a Zambian community*, Nueva Jersey, Ablex, 1981, p. 2. Sobre la importancia de las religiones sincretistas en las grandes aglomeraciones urbanas, como Recife, cf. R. Motta, *Cidade e devoção*, Recife, 1980.

En un texto de asombrosa actualidad sobre la “concepción social de la religión”, Durkheim, para quien “la religión es el más primitivo de todos los fenómenos sociales”, luego de haber constatado el final de los viejos ideales o divinidades, afirma que es menester sentir “por debajo del frío moral que reina en la superficie de nuestra vida colectiva, las fuentes de calor que nuestras sociedades conllevan en sí mismas”, las cuales él sitúa “en las clases populares”.²⁵ Se trata de un diagnóstico que se inscribe precisamente en la misma línea de nuestra demostración (diagnóstico que es compartido cada vez más por numerosos investigadores): la deshumanización real de la vida urbana secreta encuentros específicos para compartir la pasión, los sentimientos. No lo olvidemos: los valores dionisiacos, que parecen gozar de actualidad, atañen al sexo, pero también a los sentimientos religiosos: ambos son modulaciones de la pasión.

Es porque lo “divino social” posee en menor grado una función de adaptación, de conservación en cierto modo, por lo que lo redescubrimos en mayor grado en las explosiones de rebeldía. En otro lugar ya he abordado este tema, junto con la noción de “revolución ourobora”,²⁶ al mostrar que ha existido siempre una fuerte carga religiosa en los fenómenos revolucionarios, los cuales han sido calificados como únicamente políticos. En el caso de la Revolución francesa esto resulta evidente, como fue también el caso durante las distintas revoluciones de 1848 en Europa, y H. De Man mostró que la propia revolución bolchevique no salió indemne. La *Guerra de los campesinos* puede considerarse como el paradigma de lo que venimos diciendo, y el bello libro de E. Bloch sobre ésta hace un análisis insoslayable. Por cierto, a este respecto Mannheim no dudó en hablar de “energías orgiástico-extáticas”, que tenían “sus raíces en planos [...] profundos y vitales del alma”.²⁷ Y, ¿por qué hacer referencia a estos momentos de efervescencia si no para indicar que existe un constante vaivén entre explosiones y distensiones, y que este proce-

²⁵ K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, París, Rivière, 1956, pp. 157 ss. Sobre la temática explosión-distensión cf. É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF (1968), Le Livre de Poche, 1991.

²⁶ Para ser más precisos, en la gradación de las relaciones, de toda vida social, de toda sociabilidad y de toda socialidad.

²⁷ M. Maffesoli, *La violence totalitaire*, París (1979), DDB, 1999, cap. II, pp. 70-115, y E. Bloch, *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, París, Julliard, 1964.

so es causa y efecto del lazo religioso, es decir, del hecho de compartir la pasión? De hecho, la religión así entendida es el origen de toda vida social.²⁸

Es el crisol en donde se realizan las diversas modulaciones del estar-juntos. Los ideales pueden, en efecto, envejecer, los valores colectivos saturarse, toda vez que el sentimiento religioso secreta siempre y de nuevo esa “trascendencia inmanente” que permite explicar el perdurar de las sociedades por medio de las historias humanas. Es en este sentido que constituye un elemento de esa misteriosa *potencia* de la que aquí tratamos.

He hablado antes de actitud extática, que conviene entender, *stricto sensu*, como fuera de sí. En efecto, el perdurar del que se acaba de hablar reposa esencialmente sobre el hecho de que hay masa, pueblo. G. Le Bon no duda en hablar de la “moralización del individuo por la muchedumbre”, y aduce algunos ejemplos en este sentido.²⁹ Es algo que comprendieron bastante bien los teólogos católicos, para quienes la fe era secundaria respecto a la expresión de dicha fe en el marco de la Iglesia. Empleando un lenguaje de moralista, diré que, para ellos, el “fuero externo” (o fuero eclesiástico) es más importante que el “fuero interno”. Empleando ahora un lenguaje que me es más familiar, y que he teorizado antes en relación con lo que he llamado “el inmoralismo ético”, diré que, sean cuales fueren la situación y la calificación moral, que, como se sabe, son efímeras y localizadas, la verdadera argamasa societal es el compartir del sentimiento; ello puede conducir a un levantamiento político, a una revuelta puntual, a la lucha por el pan, a una huelga solidaria, como puede también expresarse en la fiesta o en la trivialidad corriente. En todos estos casos constituye un *ethos* que hace que, contra viento y marea, aun después de haber pasado por matanzas y genocidios, el

²⁸ É. Durkheim, *La conception sociale de la religion, dans le sentiment religieux à l'heure actuelle*, París, Vrin, 1919, pp. 104 ss., citado por E. Poulat, *Critique et mystique, op. cit.*, p. 240. Varios estudios en curso en el CEAQ, intentan destacar esta convivialidad (“darse calor”) en el seno de las sectas urbanas. Cf. también la siguiente definición: “Llamamos elementos religiosos a los elementos emocionales que forman el aspecto interno y externo de las relaciones sociales”, G. Simmel, *Problèmes de la sociologie des religions, op. cit.*, p. 22.

²⁹ G. Le Bon, *Psychologie des foules*, París, Retz, 1975, p. 73.

pueblo se mantenga como tal y sobreviva a las peripecias políticas. Este *demoteísmo* está aquí exagerado (caricaturizado); pero es, a mi parecer, conveniente presentarlo así para comprender debidamente la extraordinaria resistencia a las imposiciones multiformes que constituyen la vida en sociedad. Llevando aún más adelante nuestra hipótesis, podemos, a partir de lo que se acaba de decir, proponer un cambio mínimo en el adagio clásico y sustituir el *populo* por el *deo*. Así, para el sociólogo que se esfuerza por comprender el vitalismo de la socialidad, la pizca en el pan podría ser: “*Omnis potestas a populo*”. En efecto, y es aquí donde la socioantropología puede tener una dimensión prospectiva, por no decir profética: es posible que la estructuración social en una multiplicidad de pequeños grupos que se acoplan unos con otros permita eludir, o al menos relativizar, las instancias de poder. Es ésta la gran lección del politeísmo, sobre la que tantos análisis se han realizado, pero que todavía nos propone una nueva pista de investigación sumamente fecunda. Para ser más precisos, podemos imaginar un poder en vías de mundialización, bi o tricéfalo, disputándose y repartiéndose las zonas de influencia económico-simbólicas, jugando a la intimidación nuclear y, a un lado, podemos imaginar también la proliferación de diversos agrupamientos de interés, la creación de baronías específicas y la multiplicación de teorías e ideologías opuestas unas con otras. Por un lado, la homogeneidad, por el otro, la heterogeneización. O también, reutilizando una vieja imagen: la dicotomía en el plano universal entre un “país legal” y un “país real”. Esta perspectiva es negada actualmente por la mayoría de los politistas y de los observadores sociales, en particular porque ésta contraviene a sus esquemas de análisis surgidos en los pensamientos positivistas o dialécticos del siglo XIX. Pero si estamos en condiciones de interpretar indicios (índice es el dedo que señala) tales como el masivo abandono del compromiso político o sindical, el atractivo cada vez mayor que ejerce el presente, el hecho de considerar el juego político como lo que en realidad es: actividad teatral o de variedades de mayor o menor interés, la inversión en nuevas aventuras económicas, intelectuales, espirituales o existenciales, todo ello debería incitarnos a pensar que la socialidad que está emergiendo no debe nada al viejo mundo (que es aún el nuestro) político-social.

La ciencia-ficción es, a este respecto, un ejemplo instructivo: en ella encontramos, bajo una apariencia tecnológico-gótica, la hetero-

geneización y la insolencia con relación a los conformismos de los que acabamos de hablar.³⁰

Por medio de esta autonomización respecto a los poderes dominantes se puede expresar la divinidad social. En efecto, evitando plantearse la cuestión de lo que “debe ser” la sociedad futura, se hacen sacrificios de los “dioses” locales (amor, comercio, violencia, territorio, fiesta, actividades industriales, alimentación, belleza, etcétera) que pueden haber cambiado de nombre desde los tiempos de la Antigüedad grecorromana pero cuya carga emblemática sigue siendo idéntica en sí misma. Es precisamente en este sentido como se opera la reapropiación de la existencia “real”, que está en la base de aquello que llamo la *potencia* popular. Con gran confianza y necesidad, de manera tal vez un tanto animal –es decir, expresando más un instinto vital que una facultad crítica– los grupos, las pequeñas comunidades y las redes de afinidad o de vecindad se preocupan de las relaciones sociales próximas, y lo mismo ocurre respecto al entorno natural. Así, incluso si pareciéramos alienados por el lejano orden económico-político, preservamos su soberanía sobre su existencia próxima. En esto claramente desemboca lo “divino social”, que es al mismo tiempo el secreto del perdurar: es en lo secreto, en lo próximo, en lo insignificante (lo que se escapa a la finalidad macroscópica) donde se ejerce el control de la socialidad. Se puede afirmar incluso que los poderes pueden únicamente ejercerse mientras no se distancien demasiado de dicha soberanía. Se puede entender este “soberano” colocándolo en la perspectiva contractual de J.-J. Rousseau, lo que le da una dimensión unanimista y un tanto idílica.³¹

Lo podemos contemplar igualmente como aquella “armonía conflictual” en la que, por un efecto de acción-retroacción, un conjunto, mal que bien, ajusta los elementos naturales, sociales y biológicos que lo componen y, por ello mismo, garantiza su estabilidad. La teoría de los sistemas o la reflexión de E. Morin muestran con rigor la actualidad y pertinencia de dicha perspectiva. Así, aunque para muchos se

³⁰ Cf., a este respecto, la excelente obra de L.-V. Thomas, *Fantasmes au quotidien*, París, Méridiens, 1984, y M. Maffesoli, *La conquête du présent*, Paris (1979), DDB, 1998, “Le fantastique au jour le jour”, pp. 85-91.

³¹ É. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, París, Marcel Rivière, 1966, pp. 40 y 108.

trate de una figura de estilo, la aproximación que se puede establecer entre el pueblo y el soberano está perfectamente fundada. Por lo demás, ya sea mediante el levantamiento, la acción violenta, la vía democrática, el silencio y la abstención, el desconocimiento despreciativo, el humor o la ironía, son múltiples las maneras que tiene el pueblo de expresar su potencia soberana. Y todo el arte del político consiste en obrar de manera que estas *expresiones* no cobren demasiada amplitud.

El poder abstracto puede triunfar de manera puntual. Y es cierto que se puede plantear la pregunta de La Boétie, ¿qué es lo que funda la “servidumbre voluntaria”? La respuesta la encontramos sin duda alguna en esta autoconfianza incorporada por la que el cuerpo social sabe que, a largo plazo, el Príncipe, sea cual fuere su forma (aristocracia, tiranía, democracia, etcétera), es siempre tributario del veredicto popular. Si el poder es cosa de individuos, o de una serie de individuos, la potencia es la herencia del *filum* y se inscribe en la continuidad. Es en este sentido que esta última constituye una característica de lo que podríamos llamar lo “divino social”. Todo es una cuestión de anterioridad. Hablar de potencia, de soberanía, de divinidad a propósito del pueblo equivale a reconocer, tomando de nuevo una expresión de Durkheim, “que el derecho proviene de las costumbres, es decir, de la vida misma”³² o también que “las costumbres originan la verdadera constitución de los Estados”. Esta prioridad vitalista según la pluma de este conocido positivista merece ser recalcada; fue ciertamente dicha reflexión la que le permitió destacar la importancia del lazo religioso en la estructuración social. Se trata, obviamente, de una idea general que exige ser actualizada, pero reconocer que la íntima relación entre el vitalismo (naturalismo) y lo religioso constituye un verdadero *vis a tergo* que impulsa a los pueblos y les garantiza perennidad y *potencia*, contiene fuertes consecuencias en un momento en el que la comunicación, el ocio, el arte y la vida cotidiana de las masas imponen una nueva configuración social.

³² Cf., por ejemplo, la presentación que hace del problema J. Freund, *Sociologie du conflit*, París, PUF, 1983, p. 31.

EL “ENSIMISMAMIENTO” POPULAR

Al observar las historias humanas podemos decir que lo político, en cuanto acoplamiento de los individuos y de los grupos entre sí, es una estructura insalvable. Y sobre este punto no podemos sino estar de acuerdo con Julien Freund cuando habla de “esencia de lo político”. Ello no impide que ésta, además de ser permanente, sea igualmente movедiza. Existen modulaciones de lo político. Según las situaciones y los valores que predominan durante cierto tiempo, el orden político tendrá mayor o menor importancia en el juego social. Naturalmente, esta importancia depende, en gran medida, de la actitud de los gobernantes. Utilizando una expresión aplicada al pensamiento sociológico de Pareto, se puede decir que, mientras exista un “vínculo fisiológico” entre los gobernantes y las masas, seguirá ejerciéndose una cierta reversibilidad; habrá, si no consenso, al menos intercambio y legitimación.³³ Se trata de un fenómeno que no es excepcional: desde las jefaturas antiguas hasta un cierto paternalismo patronal, pasando por la ecuanimidad de los Antoninos o por un cierto populismo eclesiástico, existe un determinado tipo de poder que descansa ante todo sobre la realidad de los *deberes* que incumben a los jefes.³⁴ Éstos son responsables de su autoridad y deben responder igualmente de las hambrunas, de las catástrofes naturales así como del desorden económico o social. La función simbólica que ejercen cesa, o se ve fisurada, en cuanto deja de funcionar el equilibrio del cual son garantes.

No es posible desarrollar aquí esta pista de investigación. La indico únicamente para que sirva de revelador de esa forma de la *potencia* popular que es el “ensimismamiento”. En efecto, es cuando el orden de la reversibilidad ya no existe (y el análisis de esta terminación no puede, obviamente, reducirse a consideraciones moralistas) cuando vemos desarrollarse actitudes de repliegue.

Para entender esto, conviene referirnos una vez más a la metáfora de los “hoyos negros”, que algunos de nosotros (Baudrillard, Hillman,

³³ Sobre la relación entre élite y masa, cf. el análisis de E. A. Albertoni, *Les masses dans le pensée des doctrinaires des élites* (Mosca-Pareto-Michels), *Doctrines de la classe politique et théorie des élites*, París, Méridiens Klincksieck, 1987.

³⁴ Sobre esta temática, cf., a título de ejemplo, el análisis de E. Poulat sobre la iglesia, *Catholicisme, démocratie et socialisme*, Casterman, 1977, p. 121, o el de E. Renan, *Marc-Aurèle*, París, Le livre de Poche, 1984, cap. 11, p. 40.

Maffesoli) hemos tomado prestada a la astrofísica. Como es sabido, en un libro, no de vulgarización sino de divulgación, el físico J.-E. Charron muestra claramente que un “hoyo negro” es una estrella cuya densidad creciente da origen a otro espacio.³⁵ Un “nuevo universo”, dice él en concreto. Procediendo por analogía (práctica que algunos rechazan pero que no deja, sin embargo, de serle útil a nuestras disciplinas), podemos lanzar la hipótesis de que, en determinados periodos, al no entrar ya la masa en interacción con los gobernantes, o, digamos, al disociarse por completo la *potencia* del poder, asistimos a la muerte del universo político y a la entrada en el orden de la socialidad. Creo, además, que aquí tratamos con un movimiento pendular que procede por saturación: por una parte la participación directa o delegada predomina, por la otra, se impone la acentuación de valores más cotidianos. En este último caso, se puede decir que la socialidad es el recipiente de las energías que, en el orden de lo político, tenían tendencia a difundirse en el dominio público.

Es, por cierto, bastante interesante notar que, por lo general, esta retención respecto a la inversión pública va a la par con un “gasto” en el orden existencial (goce, hedonismo, *carpe diem*, cuerpo, sol); mientras que en el burguesismo es más bien lo contrario lo que se puede observar: encogimiento, economía de (y en) la existencia, y gasto energético en el campo de lo público (economía, servicio público, grandes ideologías motivantes...), el cual sale triunfante.

Sea como fuere, lo cierto es que conviene apreciar toda una serie de hechos que destacan el creciente desinterés respecto de una cosa pública general y abstracta en función de este telón de fondo. La “mayoría silenciosa”, que en realidad no es más que un conglomerado de grupos y de redes yuxtapuestas o secantes, que no puede seguir definiéndose mediante retos comunes, abstractos y decididos fuera de ella. No puede seguir caracterizándose a partir de un objetivo por realizar; es decir, ser el proletariado, agente de una sociedad venidera, o ser el objeto de un estigma estructural y congénito: el populacho atrasado o infantil que hay que conducir o proteger. Entre estos dos polos se mueven numerosas ideologías y acciones en las que todavía se enrolan los políticos (conservadores, revolucionarios, reformistas), los poderes públicos, los trabajadores sociales y los respon-

³⁵ J.-E. Charron, *L'esprit, cet inconnu*, París, Albin-Michel, 1977, p. 216.

sables económicos. En realidad, el debate se sitúa ya en otra parte. Así, prosiguiendo con la hipótesis de la saturación del orden político, se puede explicar la actitud de la masa –que inquieta tanto a los analistas y comentaristas políticos– por el hecho de que, de manera latente, se da una cierta reticencia antropológica hacia todos los poderes, que no deja de expresarse puntualmente con mayor o menor eficacia, según el tiempo y el lugar. De manera paroxística, es decir, para entender bien este fenómeno, podemos hacer referencia a esos países –como es el caso de Sicilia tal y como aparece en *El gatopardo* de Lampedusa– que supieron preservar su originalidad a causa o gracias a las múltiples invasiones que los sumergieron. Por haber sabido plegar el espinazo y actuar con astucia, mantuvieron vivas sus particularidades. Consideremos también este análisis de Bouglé a propósito de la India: “Todo tipo de autoridades se probaron frente a esas masas inmensas: éstas vieron [...] sucederse los imperios y multiplicarse los principados. Lo que es cierto es que todos los gobiernos [...] parecen haber descansado únicamente sobre la superficie del mundo hindú. Jamás lo tocaron [...] en su profundidad.” Así, la actualidad de este texto resulta más asombrosa cuando el sociólogo explica la imposibilidad de dominar el país “real” por el hecho de que existen compartimentos, castas. Esta observación es enriquecedora: por este motivo los hindúes “parecen estar hechos para ser subyugados por todos, sin dejarse asimilar ni unificar por nadie”;³⁶ pero, y arriesgándonos a que Bouglé se revuelque en la tumba, podemos, de manera heurística, extrapolar esta observación y afirmar que la “no-domesticación” de las masas, su baluarte más sólido frente a las distintas dominaciones, descansa ante todo sobre el *pluralismo*. En el ejemplo de la India, éste podría ser el sistema de castas; en el de Sicilia será la fuerza del localismo, es decir, de los distintos “países” y “familias” que la componen; mientras que en el caso de nuestras sociedades podría ser las distintas redes, grupos de afinidad y de interés y demás lazos de vecindad que estructuran nuestras megalópolis. Sea como fuere, lo que está en juego es la *potencia* contra el *poder*, aun cuando aquélla no pueda avanzar más que disfrazada para no verse aplastada por éste. Haciendo referencia a los ejemplos históricos, que podríamos mul-

³⁶ C. Bouglé, *Essais sur le régime des castes*, 4a. ed., París, PUF, 1969, p. 140. Sobre Sicilia, cf. mi análisis, M. Maffesoli, *Logique de la domination*, París, PUF, 1976.

tiplicar tantas veces, podemos decir, no obstante, que lo que actualmente no está más que esbozado, lo que ahora se encuentra *in statu nascendi*, seguirá afirmándose en los decenios venideros. Cada vez que hay resurgimiento de ese “politeísmo de valores” del que hablara M. Weber y que –si hacemos caso omiso de algunos investigadores lo suficientemente audaces como para enfrentarse al conformismo en boga–³⁷ y parece inquietar a tantos nobles espíritus, asistimos a la relativización de las estructuras y de las instituciones unificantes. No hay por qué asustarse, al contrario, pues la efervescencia inducida por este politeísmo es, por lo general, el indicio más claro de un dinamismo renovado en todos los ámbitos de la vida social: ya sea en la economía, la vida espiritual e intelectual o, naturalmente, en las nuevas formas de socialidad. Y es curioso observar cómo, por regla general, el distanciamiento respecto de lo político sirve de revelador del dinamismo del que acabamos de hablar. Este distanciamiento es en realidad la reactivación del instinto vital de preservación, de conservación en el ser; es la figura demoníaca que encontramos en todos los mitos y en todas las religiones; el Satán de la tradición bíblica que dice no a la sumisión. Aun siendo puntualmente destructora, la figura satánica no deja por ello de poseer una función fundadora. Y en este sentido remite directamente a la “potencia” popular. Ya he dicho en otra parte que existe una “sabiduría demoníaca” siempre activa en el cuerpo social a la que indudablemente le podemos atribuir parte de esta facultad de distanciamiento, de no-pertenencia estructural. Podemos observar que, incluso en el siglo XIX, en el momento en que se origina y organiza el movimiento obrero, éste se expresa por medio de una multiplicidad de tendencias: comunista, anarquista, cooperativista, utopista, cada una dividida a su vez hasta el infinito. ¿Qué significa esto si no que ninguna instancia política puede pretender el monopolio? Como ha observado atinadamente E. Poulat: “Las masas populares guardan, más o menos, un cierto ensimismamiento [...] con lo cual no hacen más que pagarle con la misma moneda a las clases superiores”,³⁸ y yo añadiría: incluso cuando algunos miembros de estas

³⁷ Cf., por ejemplo, M. Augé, *Le génie du paganisme*, Gallimard, París, 1983; cf. también D. Jeffrey, *Jouissance du sacré*, París, Armand Colin, 1998.

³⁸ E. Poulat, *Église contre bourgeoisie*, París, Casterman, 1977, p. 131. Sobre esta actitud de reserva, cf. M. Maffesoli, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, París, Méridien, 1984, p. 10.

clases pretendan hablar en nombre del pueblo o, lo que viene a ser lo mismo, a dirigirlo. Aquellos que “no forman parte” no llegan nunca a ser totalmente dignos de confianza, pues se sabe, desde tiempos inmemoriales, que quienes, animados por la *libido dominandi*, se apoyan en el pueblo para llegar al poder, nunca dejan de practicar, en nombre de razones con mayor o menor validez, una *realpolitik* que sólo guarda relaciones muy remotas con las aspiraciones populares.

Podríamos alargarnos hasta el infinito con este tema; bástenos señalar que el “ensimismamiento” es mucho más tenaz que las adhesiones específicas o superficiales, a determinado partido o a determinada política. Por mi parte, yo veo en ello una *estructura antropológica* que, por medio del silencio, la astucia, la lucha, la pasividad, el humor o la irrisión, sabe resistir con eficacia a las ideologías, enseñanzas o pretensiones de quienes intentan ya sea dominar, ya sea realizar la felicidad del pueblo, lo que para el caso no representa gran diferencia. Esta actitud de reserva y ensimismamiento no quiere decir que no se preste ninguna atención al juego (de lo) político, sino todo lo contrario, pues se considera a éste como tal. En otro lugar he propuesto llamar a esto “la política del Bel Canto”: lo que importa no es tanto el contenido sino que la canción sea interpretada con belleza. Todos sabemos que, para los partidos políticos, es cada vez más importante “hacer pasar el mensaje”, y no tanto el perfeccionarlo; imposible extendernos sobre este problema, pero puede que no se trate más que de la expresión del relativismo popular. Como respuesta al abandono del compromiso y a la marcha atrás, se cuida la imagen. Se le habla más a la pasión que a la razón, y durante las grandes reuniones el espectáculo de variedades es más importante que el discurso de la personalidad política, la cual a menudo tiene que conformarse con desempeñar un papel de estrella estadounidense.

Es teniendo esto bien en mente como se podrá entender que es posible hacer “como si” –sin por ello tener que alabar la acción y la sinceridad del mercachifle político. En mi libro sobre la vida cotidiana mostré la importancia de la categoría de la duplicidad: se trata de ese trivial juego doble que informa a profundidad todas nuestras existencias (*La conquête du présent*, pp. 138-148). Es dentro de este marco

donde se pueden apreciar las actitudes del “como si” en su calidad de manifestaciones de *potencia*. La duplicidad es lo que permite existir; recordemos al respecto el aforismo de Nietzsche:

Todo lo que es profundo ama el disfraz [...]; todo espíritu profundo necesita un disfraz. Yo diría aún más: alrededor de todo espíritu profundo crece y se desarrolla sin cesar un disfraz.

Este aforismo no se aplica solamente al genio solitario; es también aplicable al *genius* colectivo. Y dar cuenta de ello equivale a introducir en sociología un vitalismo ontológico. Así tenemos, la astucia campesina, el insolente desenfreno de los obreros o, de manera más general, la multiplicidad de las manifestaciones del ingenio popular para evadir la opresión de lo legal (sistemas D), actitudes todas que, sin saber cómo verbalizarlas, manifiestan una desconfianza estructural frente a lo instituido a la vez que afirman el aspecto irreprimible de la vida. Pero como no es posible expresar abiertamente esta desconfianza y este querer-vivir, se utiliza el procedimiento “perverso” (*per via* = camino desviado) del consentimiento aparente.

Nos encontramos ante una vieja estructura antropológica, aquella de la magia, que todavía encontramos en rituales y en prácticas superstitiosas que se resisten a perecer. Se participa y al mismo tiempo se guardan las distancias. Es esto lo que hace que tales rituales resuman técnicamente la ambivalencia del hombre: *sapiens* y *demens* a la vez. Aplicándola a otro objeto, E. Morin habla de “participación estética”³⁹ para poner en relieve este doble juego. Y se puede pensar que, por ejemplo, la afición popular por las series de televisión tipo *Dallas*, es la expresión de este ludismo profundamente incorporado. Si dicha actitud “estética” se ejerce respecto de esos poderes simbólicos que son la televisión, el arte o la escuela, no hay razón alguna para que no se aplique también al ámbito de lo político, aunque sólo sea en función de lo que ya hemos dicho acerca de su devenir espectacular o teatral. El voto a un determinado diputado o partido puede ir a la par con la profunda convicción de que nada cambiará respecto a la “crisis” económica, a eso que se ha dado en llamar la inseguridad

³⁹ E. Morin, *L'esprit du temps*, Le Livre de Poche, 1984, p. 87. Sobre la televisión, cf. D. Wolton, *La folle du logis*, París, Gallimard, 1983.

o al crecimiento del desempleo. Pero al hacer “como si” participamos mágicamente en un juego colectivo, que nos recuerda que aquello que es la “comunidad” ha podido, puede o podrá existir. Esto tiene que ver a la vez con el estetismo y la irrisión, con la participación y la reticencia. Es, sobre todo, la afirmación mítica de que el pueblo es fuente de poder. Este juego, o este sentimiento estético, es puesto en escena colectivamente tanto para sí mismo como para el poder que lo orquesta. Esto permite al mismo tiempo recordarle a este último que se trata de un juego, y que existen límites que no se deben franquear. Eso es lo que se llama la versatilidad de las masas (un voto por la izquierda, otro por la derecha); puede interpretarse en este sentido, y, cuando tiene oportunidad, no deja de expresarse de manera paroxística. Todos los pensadores políticos han reflexionado acerca de este fenómeno. Esta versatilidad, verdadera espada de Damocles, es la que lleva perpetuamente la batuta del juego, ya que al hechizar el pensamiento de los políticos, determinan su estrategia o su táctica en función de ella; y es, también, una de las modulaciones de la potencia, la cual, *stricto sensu*, determina al poder. Una singular observación de Montesquieu resume esto a la perfección: “El pueblo tiene siempre demasiada acción o demasiado poca. Unas veces, con cien mil brazos trastorna todo; y otras, con cien mil pies no anda sino como los insectos” (*Sobre el espíritu de las leyes*, 1a. parte, libro II, cap. II). Así pues: pasividad y actividad, y esto de manera que escapa a numerosos razonamientos lógicos. Desde una perspectiva puramente racional, no se puede confiar en él. Apoyándose en algunos ejemplos históricos, J. Freund hace claramente destacar esta ambivalencia que se observa de manera notable, particularmente durante las situaciones paroxísticas: guerras, revueltas, luchas intestinas, revoluciones.⁴⁰ En realidad, desde la perspectiva que he desarrollado en este estudio, lo que podríamos llamar el proceder estocástico de la masa es la expresión de un verdadero instinto vital: a imagen y semejanza de los combatientes en el campo de batalla, sus serpenteos le permiten esquivar las balas de los poderes.

Haciendo referencia a una figura emblemática particularmente viva en Italia, podemos comparar la versatilidad del pueblo con Polichinela, que resume en su figura la unidad de los contrarios: “Mi

⁴⁰ J. Freund, *Sociologie du conflit*, París, PUF, 1983, pp. 212 ss.

destino es el de ser una veleta; servidor y rebelde, cretino y genial, valiente y cobarde.” Ciertas versiones de su mito hacen de él incluso un hermafrodita; y también un hidalgo o un hijo de la plebe. Lo que es indudable es que encarna claramente la duplicidad absoluta (doble, *duple*), que permite eludir las diversas influencias o recuperaciones políticas. Por supuesto, no es accidental que este personaje haya podido encontrar en la Nápoles populosa y viva su lugar de residencia.⁴¹

Constatamos, por lo demás, que su perpetua ambigüedad se expresa por medio del escarnio respecto de los poderes o de todas las formas instituidas: políticas –por supuesto–, pero también familiares, económicas y sociales. Extrapolando, se puede decir que en esta actitud no hay cabida al ataque frontal contra los poderes dominantes, cosa de la que se encargan las organizaciones políticas, sino más bien de la astucia o el rodeo. Digamos, retomando una expresión situacionista, que, en vez de “luchar contra la alienación con medios alienados” (burocracia, partidos, militancia, postergación del placer), se practica la burla, la ironía, la risa, cosas que, de manera soterrada, contravienen a la normalización o a la domesticación, cometido propio de todos los garantes del orden decidido desde el exterior y, por ende, abstracto. Por lo que respecta a nuestras sociedades, esta domesticación de las costumbres desemboca en lo que llamé “la asepsia social” (*La violence totalitaire*, pp. 146-167), que tiene como consecuencia la crisis ética o la desestructuración social que conocemos en la actualidad.

Pero la ironía impide precisamente que esta domesticación sea total. Desde la risa dionisiaca de las bacantes contra el sabio administrador Penteo hasta la sonrisa dolorosa del valiente soldado Schveik, reactualizado en la Checoslovaquia contemporánea, existe una lista interminable de actitudes que ejemplifican la no-adhesión. Esto resulta particularmente irritante para los poderes que pretenden, como es natural, dominar los cuerpos, pero saben bien que para que su destreza se inscriba en la larga duración es menester que vaya acompañado del dominio de las mentes. El ensimismamiento de la ironía, aunque sea en menor grado, introduce una falla en la lógica

⁴¹ Cf. las observaciones y las referencias sobre Polichinela en A. Medan *Arcanes de Naples*, París, des Autres, 1979, pp. 84 y 118 ss.

de la dominación. Las bromas, los chismes, los panfletos, las canciones y demás juegos de palabras populares, así como las ocurrencias de eso que se llama “la opinión pública”, están ahí para medir la evolución de esta falla. Y no existe ninguna época ni ningún país en el que, en un plazo más o menos largo, este mecanismo de defensa no haya dado algún resultado positivo; como hemos podido ver estos últimos años, en Francia o en Estados Unidos, por ejemplo, podrá manifestarse mediante el estallido de escándalos de inevitables repercusiones políticas; pero también puede tomar la forma de un desprestigio que va royendo progresivamente la legitimidad del poder establecido. Señalemos, de pasada, que, como fue el caso de la Francia de finales del siglo XVIII o de la Rusia de principios del XX, este clima de ironía subversiva suele preceder a los grandes levantamientos revolucionarios.

En su excelente libro sobre la formación de la sociedad brasileña, Gilberto Freyre suministra numerosos ejemplos de lo que él llama “malicia popular”; así, en un país en el que el color de la piel reviste una gran importancia, los apodos y los juegos de palabras ponen de manifiesto “los rasgos negroides de las grandes familias aristocráticas”, así como toda una serie de rasgos que las relacionan con el alcoholismo, la avaricia y la erotomanía.⁴² No es seguro que se trate en este caso de reacciones moralistas, sino más bien de una manera, aunque sea simbólica, de relativizar el poder. Particularmente, en este último ejemplo, haciendo hincapié en todo aquello que las clases dominantes, a regañadientes o a contrapelo de sus ideologías ostentadas, deben a las bajezas o a las debilidades de la naturaleza humana.

De esta manera volvemos a encontrarnos con una de las hipótesis que cimientan esta reflexión previa sobre la *potencia* popular; a saber, la de un vitalismo o un desarrollo natural, que no hace sino traducir en el plano social toda la dinámica de la *phusis*. La risa y la ironía son explosión de vida, incluso y sobre todo cuando ésta se encuentra explotada y dominada. La burla pone de manifiesto que incluso en las condiciones más difíciles uno puede, en contra o junto a aquellos que

⁴² Cf. G. Freyre, *Maîtres et esclaves*, donde se habla de la formación de la sociedad brasileña, traducción francesa, París, Gallimard, 1974 (p. ej. p. 253).

Sobre el reír subversivo, remito a mi libro M. Mafessoli, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, París, Librairie des Méridiens, 2a. ed., 1984, p. 78.

son responsables de tales condiciones, apropiarse de su existencia, e intentar de manera relativa, gozar de ella. Perspectiva trágica, que pretende no tanto cambiar el mundo sino arreglárselas con él, acomodarlo; tanto es así que no se puede cambiar la muerte (forma paroxística de la alienación) pero a la cual es posible acostumbrarse, engañar o apaciguar.

Así pues, la ironía y el humor desembocan con naturalidad en la dimensión festiva, cuyo aspecto trágico que se olvida muy frecuentemente, es de suma importancia. Se puede decir, retomando la terminología de G. Bataille, que el “gasto” resume a la vez el vitalismo natural del pueblo y el aspecto irrisorio del poder (cf. los mecanismos de inversión sexual, los carnavales, etcétera). Ahora bien, el “gasto” no es más que una manera paroxística de expresar la ironía, la risa o el humor, de manera casi institucional. Al mismo tiempo, es causa y efecto de esa energía social que no se agota en los juegos y arcanos del poder. Platón, que no se interesaba más que por las almas de élite, se preocupaba poco del hombre ordinario e incluso pensaba que, para no exponerlo a las tentaciones del poder, lo que el pueblo necesitaba era un “hedonismo inteligente”, que era “la mejor regla practicable de una vida satisfactoria”.⁴³ Esta lección fue escuchada por numerosos tiranos y poderes diversos, que no dejaron de suministrar al populacho su cuántum de juegos para que se mantuviera tranquilo. Y algunos autores afirman, no sin razón, que sigue siendo éste el papel que se les atribuye a los distintos espectáculos, deportes y demás emisiones televisivas de gran audiencia, es decir, el de calmantes. Con los totalitarismos suaves que conocemos, los concursos televisivos de cifras y letras toman el lugar de los cruentos y sanguinarios juegos del circo romano. Esta temática no es falsa, si bien no tiene en cuenta la ambivalencia estructural de la existencia humana, que es a la vez esto y lo otro. El todo o nada que prevaleció en la perspectiva crítica proveniente de la Ilustración y que aún prevalece en nuestras disciplinas, no está en condiciones de comprender el conflicto de los valores que labra profundamente toda existencia social. Podemos, no

⁴³ Cf. el análisis de E. R. Dodds, *Les grecs et l'irrationnel*, París, Flammarion, 1959, cap. VII, Platón, el alma irracional, p. 209 más la cita de Platón en nota II, p. 224. Para un análisis del “tiempo libre” contemporáneo, cf. J. Dumazedier, *Révolution culturelle du temps libre*, París, Klincksieck, 1992.

obstante, estar seguros de que la fecundidad de la sociología se halla por esa vía. A este respecto, es interesante citar un bello análisis del sociólogo H. Lefebvre, representante emérito de esa perspectiva crítica, y que no por esto deja de resaltar la “doble dimensión de lo cotidiano: lo plano y lo profundo”. Con un lenguaje algo anticuado, y subestimando sus constataciones, se encuentra obligado a reconocer que “en las cotidianidades, las alienaciones, los fetichismos, las reificaciones [...] todos producen sus efectos. Al mismo tiempo, las necesidades, al convertirse (*hasta cierto punto*) en deseo, se encuentran con los bienes y se los apropian”.⁴⁴ Al hacer esta referencia, pretendo ante todo acentuar el hecho de que es imposible reducir la polisemia de la existencia social, pues su potencia se cimienta precisamente sobre el hecho de que cada uno de sus actos es a la vez expresión de cierta alienación y de cierta resistencia. Es una mezcla de trivialidad y de excepción, de morosidad y excitación, de efervescencia y distensión. Y esto resulta particularmente sensible en lo lúdico, que puede ser a la vez “mercancía” y lugar de un verdadero sentimiento colectivo de reapropiación de la existencia. En cada uno de mis libros anteriores he tratado de explicarme sobre este fenómeno. Me parece que es una de las características esenciales del pueblo. Característica más o menos evidente, pero que traduce, más allá de la *separación* heredada del judeocristianismo (bien-mal, Dios-Satán, verdadero-falso), el hecho de que existe una organicidad de las cosas, y de que, de manera diferencial, todo contribuye a su unicidad. Paralelamente a los festivales de la cultura tradicional, la multiplicación de las verbenas pueblerinas, de los actos folclóricos o, mejor aun, de las reuniones festivas alrededor de los productos agroalimentarios de tal o cual “región” no dejan de ser instructivos. En efecto, la celebración del vino, de la miel, de las nueces, de la aceituna, etcétera, durante la temporada turística en Europa, a la vez que es sumamente comercial, estrecha los vínculos colectivos al mostrar lo que éstos deben a la naturaleza y a sus productos. En Quebec, la sociedad de los festivales populares pudo así detallar el año con toda una serie de reuniones de acontecimientos que, por medio del pato, del faisán, del aciano, de la manza-

⁴⁴ H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, t. II, París, l'Arche éditeur, 1961, pp. 70-71. Estos pasajes son sintomáticos del hastío que siente el autor ante el hecho de que lo real no cuadre con sus *a priori*.

na... reinterpretan el ciclo natural a la vez que confortan el sentimiento colectivo que tiene Quebec de sí mismo.

Éste es un ejemplo de cómo un “gasto” comercializado o, como dirían algunos amargados, recuperado puede ser indicio de resistencia y potencia. Gozar día con día, tener sentido del presente, aprovechar ese presente, tomar la vida por el lado bueno, esto es lo que cualquier analista que no esté demasiado desconectado de la existencia común y corriente puede observar en todas las situaciones y sucesos que acompañan la vida de las sociedades. “Los miembros de las clases populares siempre han sido los *epicúreos de la vida cotidiana*.” Observación harto pertinente de R. Hoggart, que en su libro ofrece múltiples ejemplos que van en este sentido. Y destaca también que dicho epicureísmo está directamente relacionado con la desconfianza que se muestra para con esos políticos que pretenden aportar felicidad al pueblo; como es bien conocido el carácter ilusorio de sus promesas, sus acciones son generalmente acogidas con una buena dosis de escepticismo y de ironía. “Se puede uno morir de la noche a la mañana”, por eso, contrariamente a los que piensan siempre en el mañana o en función de éste, existe un claro empeño por afirmar los derechos, por precarios que puedan ser, del presente. Es esta filosofía relativista, engendrada por las duras realidades de la vida, lo que sirve de soporte al ensimismamiento y al hedonismo populares.⁴⁵

⁴⁵ R. Hoggart, *La culture du pauvre*, París, de Minuit, 1970, p. 183. Nunca insistiremos lo bastante en el interés de este libro producido por un autor surgido del mismo medio que él describe.

3. LA SOCIALIDAD CONTRA LO SOCIAL

MÁS ALLÁ DE LO POLÍTICO

Por lo general, es *in absentia* que el intelectual aborda un sujeto de estudio, hace su investigación y propone su diagnóstico. Por esto mismo, es natural que nuestras disciplinas desconfíen del sentido común popular (“la peor metafísica”, como diría Engels). Desconfianza que a final de cuentas es poco original, y que se arraiga en lo más profundo de la memoria colectiva del letrado. Y esto, ciertamente, se debe a dos razones esenciales: por una parte, a que el pueblo* se preocupa sin sentir vergüenza, es decir, sin hipocresía ni prurito de legitimación, de lo que es la materialidad de su vida –de todo lo cercano, podríamos decir, contrariamente al ideal o al aplazamiento del goce. Por la otra, a que se escapa del gran fantasma de la cifra, de la medida, del concepto, que desde siempre ha caracterizado al procedimiento teórico. Esta inquietud podría resumirse con la famosa fórmula de Tácito: “*Nihil in vulgo modicum*” (“la multitud no tiene ninguna medida”, *Anales* I, 29), o también con esta sentencia de Cicerón: “*Immanius belua*” (“el animal más monstruoso”, *La República* III, 45). Se podrían multiplicar indefinidamente las reflexiones de este tipo respecto a la masa; todas le reprochan, de manera más o menos eufemística, su monstruosidad y el hecho de que no se deja encerrar fácilmente en una definición.

En esta estela “ciceroniana” se puede situar el temor de Durkheim con respecto a la “sociología espontánea”, o también el desprecio de P. Bourdieu hacia la jerga cultural o la revoltura de nociones que constituirían el saber popular.¹ Todo lo que es del orden de lo hete-

* Naturalmente tomo al pueblo como “mito” (véase la nota 1).

¹ Z. Yavetz, *La plèbe et le prince foule et vie politique sous le haut-empire romain*, París, Maspero, 1983. Cf. las numerosas citas sobre la desconfianza hacia la masa, por ejemplo, p. 25. Cf. asimismo M. de Certeau, *Art de faire*, París 10-18, p. 116 y P. Bourdieu, *Esquisses d'une théorie de la pratique*, Ginebra, Droz, 1972, p. 202. Actualmente es divertido (desolador) ver las palinodias un poco demagógicas, de nuestro erudito sociólogo al filo y al tanto de revueltas específicas de un pueblo que él siempre ha despreciado en el

rogéneo y de la complejidad repugna a los administradores del saber, de la misma manera que inquieta a los administradores del poder. Si pensamos en Platón y en su preocupación por aconsejar al príncipe, comprenderemos que vienen de muy lejos las íntimas relaciones que unen saber y poder.

Sin embargo, con la modernidad se inaugura un fenómeno específico. La Revolución francesa introduce una transformación radical en la vida política, así como en el papel que el intelectual debe desempeñar en ella. Recordemos el análisis de Nisbet y su famosa fórmula: "La política se ha vuelto un modo de vida intelectual y moral".² Podríamos discurrir ampliamente sobre el asunto. En todo caso, es precisamente esto lo que subyace a todo el pensamiento político y social de los siglos XIX y XX. Pero es también lo que explica nuestra *cuasi* imposibilidad para comprender hoy todo lo que supera el horizonte político. Para el protagonista de las ciencias sociales, el pueblo o la masa es objeto y dominio reservados. Es esto lo que le da razón de ser y lo justifica; pero al mismo tiempo resulta sumamente delicado abordarlo con serenidad. Abundan los apriorismos dogmáticos y las fórmulas consagradas. Éstos, en función de una lógica del "deber ser", tratarán de convertir al populacho en "sujeto de la historia" o en cualquier otra entidad recomendable y pertinente. Del desprecio a la idealización abstracta no hay más que un paso, fácilmente franqueado, considerando, además, que no se trata de un movimiento irreversible: si el sujeto no resulta ser un "buen" sujeto, se vuelve a la apreciación inicial. Ésta es indudablemente una sociología que "no puede reconocer más que un ente social siempre reconducido al orden del Estado".^{2'}

De hecho, lo popular como tal, en su ambigüedad y su monstruosidad, no puede ser concebido más que de manera peyorativa por el intelectual político, que mide todo según las reglas del proyecto (*pro-*

fondo. A la vez que acepto esta idea del pueblo como "mito", pienso que hay que prestarle el sentido que le da Sorel. Cf. J. Zylberberg, "Fragment d'un discours critique sur le nationalisme", *Anthropologie et société*, vol. 2, núm. 1. F. Dumont, "Sur la genèse de la notion de culture populaire", en *Cultures populaires et sociétés contemporaines*, Universidad de Quebec, 1982, p. 33.

² R. Nisbet, *La tradition sociologique*, París, PUF, 1984, p. 54. Cf. igualmente G. Renaud, *A l'ombre du rationalisme*. "La société québécoise de sa dépendance á sa quotidieneté". Montreal, St. Martin, 1984, p. 182.

^{2'} *Ibidem*.

jectum). En el mejor de los casos, este ente popular (pensamiento, religión, manera de ser) será considerado como signo de una impotencia para *ser otra cosa*, que, por lo tanto, conviene corregir.³ ¡En realidad, podríamos intentar aplicar a nosotros mismos esta crítica para ver si lo que nos caracteriza no es precisamente esta impotencia para comprender *esa otra cosa* que es el pueblo! Masa informe, a la vez populachera e idealista, generosa y mezquina, en suma, una mezcla contradictoria que, como todo lo que está vivo, descansa en la tensión paradójica. ¿No podemos considerar tal ambigüedad como lo que es?: una masa un tanto caótica, indeterminada, que de manera casi intencional tiene como único “proyecto” el de perdurar en el ser. Lo que, teniendo en cuenta la imposición natural y social, no carece de importancia.

Invertir nuestra mirada. Parafraseando a Maquiavelo, podríamos decir: tomar en cuenta la opinión de la plaza pública más que la del palacio. Esta preocupación nunca se ha perdido: desde el cínico de la Antigüedad hasta el populista del siglo XIX, nunca han faltado filósofos e historiadores que actuaran de esta manera. A veces incluso se ha proclamado la supremacía del “punto de vista de la aldea” sobre el de la inteligentsia;⁴ pero esto constituye en la actualidad, una verdadera urgencia en una época en donde las “aldeas” se multiplican en nuestras megalópolis. No se trata aquí de un estado de ánimo cualquiera, de buenas intenciones o de proposiciones sin consistencia, sino más bien de una necesidad que le corresponde al espíritu del tiempo. Esto podría resumirse de la siguiente manera: es a partir de lo “local”, del territorio y de la proxémica como se determina la vida de nuestras sociedades, todo lo que recurre también a un saber local y ya no a una verdad proyectiva y universal. Esto, sin duda alguna, exige que el intelectual sepa “ser y participar” en eso mismo que describe; vivirse, por qué no, como un “*narodnik* moderno”,⁵ protagonista

³ Cf. P. Brown, *Le culte des saints*. Cerf. 1983, pp. 32 ss., donde muestra cómo la religión popular está analizada a partir de dicha perspectiva.

⁴ F. Venturi, *Les intellectuels, le peuple et la révolution* (historia del populismo ruso en el siglo XIX), París, Gallimard, 1972, t. 1, p. 50.

⁵ Se trata de una expresión de E. Morin, *L'esprit du temps*, París, Le Livre de Poche, 1984, p. 20; sobre la implicación del investigador, cf. mis libros, M. Maffesoli, *La connaissance ordinaire*, París, Klincksieck, 1985 y *Éloge de la raison sensible*, París, Grasset, 1996.

y observador de un conocimiento ordinario. Pero hay otra consecuencia, igualmente importante, que es la de saber destacar la permanencia del hilo conductor popular que recorre el conjunto de la vida política y social.

¿Qué quiere decir esto, si no que la historia o los grandes acontecimientos políticos son, ante todo, asunto de la masa? En sus tesis sobre la filosofía de la historia, Walter Benjamin llamó ya la atención sobre este punto. A su manera, Gustave Le Bon había ya indicado que no habían sido los reyes quienes desencadenaron la matanza de San Barthélemy* ni las guerras de religión, como tampoco Robespierre ni Saint-Just desencadenaron el Terror.⁶ Puede haber mecanismos de aceleración, algunas personalidades pueden ser consideradas vectores necesarios, y, naturalmente, ciertas causas objetivas desempeñan un papel indiscutible, pero nada de todo esto basta para explicar tales hechos. No son más que ingredientes que, para conjuntarse, necesitan una energía específica. Esta puede adoptar distintos nombres, como “efervescencia” (Durkheim) o *Virtu* (Maquiavelo), pero no por ello deja de ser perfectamente indecible, toda vez que es este “no sé qué” lo que sirve de argamasa. Sólo *a posteriori* se podrá disecar la razón objetiva de tal o cual acción, la cual parecerá entonces sumamente frígida, demasiado previsible, completamente ineluctable, mientras que se sabe que depende, ante todo, tanto en sentido propio como figurado, de una masa incandescente. Testimonio de esto es la espléndida descripción que hace E. Canetti del incendio del palacio de justicia de Viena, en el que habían sido absueltos los policías asesinos de obreros. “Han pasado cuarenta y seis años, y aún siento la emoción de aquella jornada hasta la médula. Supe desde aquel entonces que ya no me sería necesario leer una sola palabra sobre lo ocurrido en la toma de la Bastilla. *Me volví parte de la masa*, me fundí en ella; no sentí la menor resistencia contra lo que emprendía...”⁷ Se ve aquí claramente cómo el fuego de la emoción común funde to-

* Nombre dado a la matanza de protestantes perpetrada en París en la noche de San Barthélemy (Bartolomeo), el 24 de agosto de 1572, bajo las órdenes de Charles IX [T.].

⁶ G. Le Bon, *Psychologie des foules*, París, Retz, 1975, p. 88.

⁷ E. Canetti, *La conscience des mots*, París, Albin Michel (1984, p. 280), *Le Livre de Poche*, 1989.

do en un bloque compacto y sólido, cómo cada uno se funde en un conjunto que posee su propia autonomía y su dinámica específica.

Se podrían aducir múltiples ejemplos en este sentido. Ejemplos que pueden ser paroxísticos o, por el contrario, más anodinos; pero lo que todos ellos ponen de manifiesto es que existe, *stricto sensu*, una experiencia “ex-tática” que funda ese estar-juntos en movimiento que es una masa revolucionaria o política. Es una experiencia que, naturalmente, debe muy poco a la lógica del proyecto. Así, pese a lo que pueda parecer la energía de la que se ha tratado aquí, causa y efecto del simbolismo societal, puede ser designada como una especie de *centralidad subterránea* que se encuentra constantemente tanto en las historias de cada uno como en aquellas que puntualizan la vida común.

Hay una fórmula en *Ideología y utopía*, de Karl Mannheim, que resume claramente esta perspectiva: “Existe una fuente de historia intuitiva e inspirada que la historia real en sí no refleja sino de manera imperfecta.”⁸ Perspectiva mística, mítica por excelencia, pero que no deja de iluminar numerosos aspectos de la vida concreta de nuestras sociedades. Por cierto, la mística conlleva una esencia más popular de lo que suele creerse, en todo caso su arraigamiento claramente lo es. En su sentido etimológico nos conduce a una lógica de unión: lo que une a los iniciados entre sí; forma paroxística de la religión (*re-ligare*).

Como se recordará, Karl Marx definía la política como una forma profana de la religión. Así, en el marco de nuestra temática, y yando un poco más allá, sería una ineptitud total afirmar que, en el movimiento pendular de las historias humanas, la acentuación de la perspectiva místico-religiosa relativiza el compromiso político. Aquella favorecería ante todo el estar-juntos, éste privilegiaría la acción y la finalización de dicha acción. Para ilustrar esta hipótesis con un ejemplo a la moda (pero nada es inútil para la comprensión del Espíritu del tiempo en que vivimos), se puede recordar que el pensamiento zen (Tch’an) y la mística taoísta, fuertemente arraigados en la masa china, resurgen con regularidad, oponiéndose siempre a las formas instituidas de la ideología y de la política oficial de Estado chino. Es el estallido del concepto, así como la espontaneidad y la proximidad

⁸ K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, París, Marcel Rivière, 1956, p. 96.

que éstas inducen, lo que les permite favorecer la floja resistencia o la revuelta activa entre las masas.⁹ Y digo esto para que se vea cómo la mística, tal y como acabo de describirla, es un conservatorio popular en el que, más allá del individualismo y de su activismo proyectivo, se confortan una experiencia y un imaginario colectivos, cuya sinergia forma esos *conjuntos simbólicos* que están en la base, en el sentido amplio del término, de toda vida societal.¹⁰ Esto no tiene nada que ver con la relación anquilosada, que une el subjetivismo del intimismo mezquino con el objetivismo de la conquista económico-política. Los conjuntos simbólicos deben más bien entenderse como matrices en las que, de manera orgánica, se interpenetran y fecundan los distintos elementos del dato mundano, suscitando así un vitalismo irreprimible que se merece un análisis específico.

Por supuesto, hay que precisar que el espacio religioso del que se trata aquí no tiene nada que ver con la manera habitual como se entiende la religión en la tradición oficial cristiana. Y ello respecto a dos puntos esenciales: por una parte, respecto a la adecuación que se suele hacer por lo general entre religión e *interioridad* y, por la otra, respecto a la relación que se establece en principio entre religión y *salvación*. Estos dos puntos pueden, por cierto, resumirse por medio de la ideología individualista, que establece una relación privilegiada entre el individuo y la deidad. De hecho, como sucede en el politeísmo griego, podemos imaginar una concepción de la religión que, ante todo, insista en la forma del estar-juntos, en eso que he llamado la “trascendencia inmanente”, otra manera de referirse a la energía que conjunta a los pequeños grupos y a las comunidades.¹¹ Perspectiva metafórica, obviamente, que nos permite comprender cómo el abandono de lo político corre a la par con el desarrollo de estos pequeños

⁹ Cf. K. Schipper, *Le corps taoïste*, París, Fayard, 1982, p. 27. Yo mismo he mostrado, apoyándome en Van Gulik, que también en nuestros días se dan explosiones populares que tienen que ver con el taoísmo. M. Maffesoli, *L'ombre de Dionysos, contribution à une sociologie de l'orgie*, París (1982), p. 67, Le Livre de Poche, 1991.

¹⁰ Sobre la relación entre la experiencia y los conjuntos simbólicos cf. la referencia a Dilthey hecha por J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, París, Gallimard, 1976, p. 182.

¹¹ Sobre la interioridad y la salvación sigo el análisis de W. F. Otto, *Les dieux de la Grèce*, pról. de M. Detienne, París, Payot, 1981. Cf. p. 24 y prólogo, p. 10.

Sobre los “dioses habladores” y vitalidad grupal que ello induce cf. P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, París, Gallimard, 1983, p. 83.

“dioses parlantes” (P. Brown), causas y efectos de la multiplicación de numerosas tribus contemporáneas.

Precisemos igualmente, aunque sólo sea de manera alusiva, que, si la tradición cristiana fue oficial y doctrinalmente soteriológica e individualista, su práctica popular fue, al contrario, convivial. No es posible abordar este problema aquí, baste señalar que, antes de dogmatizarse en fe, la religiosidad popular –la de las peregrinaciones, los cultos de los santos y muchas otras formas de superstición– es ante todo una expresión de socialidad. Más que la pureza de la doctrina, es el vivir o el sobrevivir juntos lo que preocupa a las comunidades de base. La Iglesia católica no se ha equivocado en haber evitado siempre, de manera casi intencional, ser una Iglesia de puros. Por una parte, luchó contra las herejías que pretendían arrastrarla hacia tal lógica (como en el caso del donatismo), mientras que por la otra, reservó el “retiro” que supone el sacerdocio, el monacato y, *a fortiori*, la vida eremítica a aquellos que anhelaban seguir y vivir los “consejos evangélicos”. Para los demás, ha mantenido siempre con firmeza una dimensión multidinista, que a veces roza el laxismo moral o doctrinal. Se podría leer desde dicha perspectiva la práctica de las Indulgencias, la cual acarreó, como es bien sabido, la revuelta de Lutero, o también la benevolencia de los jesuitas de la corte que tanto ofuscó a Pascal. Esta perspectiva “multidinista” se puede acercar a la de la noción de conservatorio empleada anteriormente: vuelve a un grupo responsable de ese depósito sagrado que es la vida colectiva.¹² En este sentido, la religión popular es claramente un conjunto simbólico que permite y conforta el buen funcionamiento del vínculo social.

Bajo la forma de un divertimento, propondré una primera “ley” sociológica: *Los diversos modos de estructuraciones sociales no valen más que en la medida y a condición de que permanezcan en adecuación con la base popular que les ha servido de soporte.*

¹² Sobre el “multidinismo” y la socialidad inducida por la religiosidad popular cf. E. Poulat, *Église contre bourgeoisie*, París, Casterman, 1977, pp. 21 y 24, cf. igualmente la buena descripción de la religión popular que hace Y. Lambert, *Dieu change en Bretagne*, París, Cerf, 1985, en particular sobre las “indulgencias como mutual espiritual”, pp. 206-208.

Esta ley es válida para la Iglesia, como lo es también para su forma profana, que es la política. “Una Iglesia no se sostiene sin pueblo” (E. Renan),¹³ y las distintas decadencias que puntualizan las historias humanas podrían comprenderse a la luz de dicha observación. La desconexión respecto de la base hace que las instituciones se vuelvan huecas y sin sentido. Pero, por el contrario, desde nuestro punto de vista, esto indica, y enfatiza, que si la socialidad puede estructurarse puntualmente en instituciones o en movimientos políticos precisos, también los trasciende a todos. Para retormar una imagen mineralógica, no son sino pseudomorfosis que se aglutinan en una matriz que les sobrevive. Es este perdurar lo que aquí nos interesa, y lo que al mismo tiempo explica que la falta de compromiso político general que se puede observar en nuestros días no sea en modo alguno correlativo con una falta de estructuración acelerada, sino, al contrario, el índice de una renovada vitalidad. Es este perdurar, que es la marca de lo divino, lo que no es una entidad opresiva y exterior sino todo lo contrario, el que reside en el corazón de la realidad mundana, y es a la vez su esencia y su devenir. A este respecto, podemos referirnos a la clásica terminología de la sociología alemana, ya sea a la oposición *Gemeinschaft-Gesellschaft* de Tönnies, o a la que propone Weber entre “comunalización” (*Vergemeinschaftung*) y “sociación” (*Vergesellschaftung*).

El ethos comunitario designado por el primer conjunto de expresiones remite a una subjetividad común, a una pasión compartida, mientras que todo lo que se refiere a la sociedad es esencialmente racional: racionalidad en valor (*Wert*) o en finalidad (*Zweck*). Hay un texto de M. Weber sumamente ilustrativo a este respecto. Observa, por una parte, que toda sociación que “desborda el marco de la asociación con un fin determinado [...] puede procrear valores sentimentales que sobrepasan el fin establecido por el libre albedrío”. Por otra parte, observa que una comunidad puede orientarse hacia una cierta racionalidad o finalidad. Así, a veces “un agrupamiento familiar es como una comunidad, y por otro lado, es explotado, sentido como una ‘sociación’ por sus miembros”.¹⁴ Weber destaca de este mo-

¹³ E. Renan, *Marc Aurèle ou la fin du monde antique*, París, Le Livre de Poche, 1984, p. 354. Se encontrará una crítica del estatismo en J. Zylberberg, “Nationalisme-Intégration-Dépendance”, *Revue d'intégration européenne*, 1979, II, núm. 2, Canadá, pp. 269 ss.

¹⁴ M. Weber, *Économie et société*, París, Plon, 1971, pp. 41-42, y *La ville*, París, Aubier, 1984.

do que puede haber evolución y reversión de una forma a otra, y ello sin olvidar, por supuesto, que la dimensión comunitaria es el momento fundador; lo cual es particularmente flagrante para las ciudades que descansan en los “grupos de parentesco” o en las “asociaciones confesionales”. Es, pues, a la vez hacia este movimiento y hacia aquello que lo funda, hacia lo que conviene dirigir nuestra atención. En efecto, en esa combinatoria que constituye las estructuraciones sociales, el cambio de lugar de tal o cual elemento, o incluso su saturación, puede acarrear una diferencia cualitativa de importancia. Así, el fin de una forma particular puede ayudarnos a comprender el resurgimiento de otra.

Como acabo de señalarlo, junto con la religión y la comunidad se halla otra noción que merece nuestra atención: la del pueblo. Este término se puede emplear sin intención particular, como ocurre a menudo con la palabra “social” en su sentido más simple, pero también se puede mostrar que su acepción puede evocar un conjunto de prácticas y de representaciones alternativas respecto al orden de lo político. No es otra cosa lo que ha intentado hacer la corriente “populista”. Entre sus diversas expresiones, el populismo ruso del siglo XIX es el que mejor ilustró lo que venimos diciendo. Conoció su momento de gloria, sus pensadores y sus numerosos sucesos económico-sociales. Como es natural muy pronto fue considerado, particularmente por Lenin, como la adolescencia del verdadero socialismo: el socialismo científico. Obviamente, en lo concerniente a las comunas campesinas, se instaló la duda en el marxismo en vía de rigidez dogmática, y siempre me divierte citar la célebre carta del 8 de marzo de 1881 de K. Marx a Vera Zasulic, en la que se siente claramente su incertidumbre ante el populismo, tan vivo en aquellos momentos en Rusia. De hecho, se puede considerar que la realidad misma del pueblo fue algo completamente ajeno a la tradición “autoritaria” (marxismo, leninismo, estalinismo) del movimiento obrero y a aquellos que se asegurarían de la gestión teórica. Pues, contrariamente a los antiautoritarios (anarquistas, federalistas), la perspectiva de los primeros es esencialmente política. Por su parte, Marx había resumido bien dicho debate con la siguiente fórmula: “Cuando se habla del pueblo, me pregunto qué golpe bajo se le quiere asestar al proletariado.” Casualmente, ahora que, ya sea en su versión reformista o en su versión revolucionaria, son los defensores del proletariado los que han tomado el poder en múltiples lu-

gares, ¿sabemos mejor qué tipo de golpes bajos se le han propinado al pueblo!¹⁵

Más allá de los ucases de que fue objeto, el populismo fue claramente algo más que un niño atrasado que no había alcanzado todavía su madurez. Podemos postular que representaba la forma profética o, lo que viene a ser lo mismo, el laboratorio en el que se esbozaba la relativización de la imponente dimensión económico-política. Acentuando la solidaridad de base, los efectos de la comunidad, el mito de la comuna (la célebre *obscina* rusa), y, para algunos, anunciando que la máquina iba a favorecer a esta comunidad,¹⁶ los populistas podrían ser hoy muy útiles a quienes piensan el presente y el futuro en términos de autonomía o de microsociedades. Conviene tener bien presente esta perspectiva populista si se quiere entender el desarrollo de las pequeñas empresas, de las cooperativas, de la responsabilización por el prójimo que caracteriza a la economía de nuestros días; en suma, si se quiere entender ese paso de la *economía generalizada a la ecología generalizada*, menos que dominar el mundo, la naturaleza, la sociedad, pretende realizar colectivamente sociedades fundadas ante todo en la calidad de vida.

Es en correspondencia con el espíritu del tiempo como, a finales del siglo XIX y a principios del XX, la *clase* (o el proletariado) ocupa progresivamente el lugar del pueblo. Este proceso, que se consuma principalmente en relación con el prevalecimiento de la historia o de la política, es de sobra conocido en nuestros días. Al mismo tiempo, somos, por una parte, cada vez más conscientes de la dificultad de definir una clase, mientras que, por la otra, estamos de acuerdo en reconocer que es siempre *post festum* como se le atribuye tal o cual acción, tal o cual lucha, a la clase obrera o al proletariado que actuaría con plena conciencia.¹⁷ Por cierto, la mayoría de las veces esta cualidad

¹⁵ Cf. K. Marx, *Œuvres*, presentadas por M. Rubel, París, Pléiade, t. II, p. 1451.

F. Venturi, *Les intellectuels, le peuple et la révolution*, *op. cit.*, t. I, p. 45, realiza un estado de estas dudas concernientes a la *obscina*. Otro ejemplo lo encontramos en la sensibilidad fourierista, cf. P. Tacussel, *Charles Fourier, Le jeu des passions*, París, DDB, 2000.

¹⁶ Cf. también F. Venturi, *ibid.*, t. I, p. 29.

¹⁷ Sobre la sustitución del pueblo por la clase, cf. K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, *op. cit.*, pp. 60 ss.

Por una crítica de la lucha de clase, cf. J. Freund, *Sociologie du conflit*, París, PUF, 1983, pp. 72 ss.

no se les otorga más que a las luchas que corresponden a la estrategia que ha dictado el buró político, mientras que a las demás se les llama, según las circunstancias, provocaciones, compromisos, traiciones o colaboraciones de clase. Se puede precisamente establecer un paralelismo entre el hecho de que la clase obrera obedece cada vez menos a las distintas órdenes que recibe y, por otro lado, la pérdida de la fe que se puede observar respecto a la creencia en una dirección precisa de la historia. El *no future*, eslogan de las jóvenes generaciones, no deja de tener eco, aun de manera menos exuberante, en el conjunto de la sociedad. Y cabe preguntarse si recurrir al pasado (folclore, resurgimiento de las fiestas populares, incremento de la sociabilidad, fascinación por las historias locales) no es una manera de eludir la dictadura de la historia finalizada, progresista, y, por ello mismo, una manera de vivir el presente. Lo que sí es cierto es que, al hacer un cortocircuito en el camino real del progreso, el rechazo del futuro al que acabo de referirme restituye al pueblo sus cartas de nobleza. Esto no es un simple juego de palabras: pone de manifiesto el aspecto aristocrático del pueblo.

Con relación al orden político, este aristocratismo adopta formas diversas. En primer lugar encontramos ese desprecio en el que está envuelto el personal político de cualquier tendencia. Ya he analizado antes el “ensimismamiento” popular, del que dan sobrada fe numerosas anécdotas, ocurrencias y observaciones de sentido común.¹⁸ No hay necesidad de desarrollar el tema. Sin embargo, se puede observar la *versatilidad* de las masas. Dicha versatilidad, resultado del “ensimismamiento”, es una forma de insolencia específica: de aquellos que están animados por la *libido dominandi* esperamos ver qué son capaces de dar, o en qué pueden ser útiles. Nos encontramos de nuevo aquí con la religión profana, como se ha indicado anteriormente: *do ut des*; es decir, te doy mi voto para que me des algo a cambio. Al mismo tiempo, empero, esto muestra la profunda no-adhesión de las masas a lo político. El interés de éstas está en la medida de lo pueden invertir o “reinvertir”.

Al mismo tiempo, esta versatilidad insolente es un escudo contra cualquier tipo de poder. Los historiadores y los sociólogos coinciden

¹⁸ Cf. M. Maffesoli, *La connaissance ordinaire, op. cit.*, p. 167, y *La conquête du présent*, París (1979), DDB, 1998.

en destacar cómo la masa adora y quema sucesivamente a sus amos y a los valores más diversos. Los ejemplos son abundantes en este sentido. Se puede decir lo mismo con relación a las ideologías y a las creencias, exaltadas en determinado momento y vilipendiadas poco después por las mismas personas.¹⁹ En lugar de dejarnos ofuscar por este hecho, conviene ver en él un relativismo fundamental respecto de las entidades dominantes, que tienen muy poco que ver con la proximidad en donde se tejen los verdaderos lazos de solidaridad. En el cielo de las ideas o de los proyectos lejanos todos los gatos son pardos, en cuanto que todos coinciden en prometer mañanas encantadores.

Ya he mencionado el deber sagrado de hacer perdurar la existencia. Se trata de un saber incorporado, algo animal si se quiere, que permite a las masas resistir. En efecto, lo que se llama versatilidad podría ser una manera de mantener lo esencial, y de descuidar lo factual, lo puntual. La guerra de los jefes, su teatralización, no es desdeñable, particularmente como espectáculo, pero éste es ante todo *abstracto*, y la mayor parte del tiempo no tiene los efectos positivos o negativos que se le atribuyen. Si el papel de lo político es el de la animación –de ahí la puesta en escena que le es necesaria, así como la monumentalidad en que se apoya y la pompa con que se viste–, el de la masa es, por su parte, el de la sobrevivencia. Hay que mantenerse en el ser. A partir de entonces, las evasivas y los cambios de opinión se pueden entender en función de semejante responsabilidad; esto sí es *concreto*. Para avanzar en mi argumentación, diré que, sin reparar demasiado en escrúpulos excesivos o en estados anímicos accesorios, *el pueblo como masa* tiene la responsabilidad esencial de triunfar sobre la muerte de todos los días. Cometido que exige, lo sabemos, un esfuerzo constante y una gran economía de energía. Es precisamente esto lo que funda su nobleza.

Retomando una dicotomía que ya había planteado entre el poder y la potencia (*La violence totalitaire*, PUF., París, 1979, capítulo 1), y jugando con las palabras, propondré aquí una segunda ley:

El poder puede y debe encargarse de la gestión de la vida, mientras que la potencia es responsable de la sobrevivencia.

¹⁹ Cf. Z. Yavetz, *La plèbe et le prince...*, *op. cit.*, pp. 38 ss., y 54, concerniente al vals de los emperadores, o a la actitud en contra de Calígula. G. Le Bon, *Psychologie des foules*, *op. cit.*, p. 144, muestra la misma versatilidad en cuanto a las ideologías.

Naturalmente juego aquí con las palabras (cosa necesaria siempre que se hacen leyes), y entiendo por “sobrevivencia” a la vez lo que funda, lo que supera y lo que garantiza la vida. La sobrevivencia es, según la expresión de Canetti, la “situación central de la potencia”;²⁰ significa esa permanente lucha contra la muerte en la que nunca creemos del todo, ya sea la muerte natural *stricto sensu*, o bien la imposición mortífera secretada por la dimensión “pro-yectiva” de algún orden económico-político. Podríamos comparar esta Potencia con el *maná* o con otras expresiones que designan una fuerza colectiva que trasciende a los individuos o a las facciones particulares. Por mi parte, quiero establecer aquí una relación entre la Potencia y “lo concreto más extremo” (W. Benjamin) que es la vida de todos los días. Frente a las historias hechas de nada y de todo, de carne y de sangre, la historia política carece de consistencia para una memoria colectiva que sabe de sobra a qué atenerse.

Las historias más que la Historia. Tal podría ser el maravilloso secreto que nos explicaría el perdurar de las sociedades. Más allá del orden de lo político, grandes conjuntos culturales se mantienen por medio de los siglos. Las culturas griega, latina, árabe, cristiana, para lo que nos concierne, se cimientan sobre una potencia interior que, de manera constante, renueva, conforta y redinamiza aquello que los poderes tienden a acotar, hacer rígido y, en última instancia, a destruir. Nos encontramos aquí ante un querer-vivir colectivo que exige una atención más aguda por parte del observador social. Simmel solía señalar que, para entender una decisión política, era menester abrazar el conjunto de la vida del que decide y “considerar muchos aspectos de esta vida ajenos a la política”.

Forzosamente, para entender esa decisión fundamental constantemente renovada que es la “sobrevivencia” de la especie, hay que saber superar el marco estrecho de la simple finalidad política. La vida ordinaria, testaruda e irreprimible, nos compele a ello. ¿Hay que ver en esto, como lo dice hábilmente Gilbert Renaud, la expresión de una “socialidad frondosa que se resiste a la domesticación”?²¹ Yo di-

²⁰ Cf. E. Canetti, *La conscience des mots*, op. cit., p. 33, Le Livre de Poche, 1989.

²¹ G. Simmel, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, París, PUF, 1984, p. 104, y G. Renaud, *À l'ombre du rationalisme*, op. cit., p. 257. Su proposición programática sobre la socialidad en el Quebec parece enriquecedora en tiempos futuros.

ría que, en todo caso, esto constituye un reto difícil al que será difícil no responder durante este cambio de siglo.

UN “FAMILIARISMO” NATURAL

Me parece que existe una relación estrecha, y algo perversa, entre el individuo y la política. En efecto, estas dos entidades son los polos esenciales de la modernidad. Ya lo he dicho antes: el *principium individuationis* es aquello mismo que determina toda la organización político-económica y tecno-estructural que se inaugura con el burguesismo. Durkheim, ciertamente uno de los grandes pensadores de este proceso, observa de manera perentoria que “el papel del Estado no tiene nada de negativo. Tiende a asegurar la más completa individuación que permite el estado social”.²² El Estado, en cuanto expresión por excelencia del orden político, protege al individuo contra la comunidad. De manera anecdótica, digamos que basta observar que aquellos que eran los más ultrapolíticos en los años sesenta, esos mismos que proclamaban “todo es política”, afirman hoy con la misma convicción, y a veces con el mismo sectarismo, la necesidad del individualismo. Para ellos, no se ha dado un cambio fundamental, sino tan sólo una diferencia de orientación.

Es, pues, una falacia establecer un paralelismo entre el fin de lo político y el repliegue sobre el individuo, o lo que llamamos el retorno del narcisismo. Se trata aquí de una perspectiva de corto alcance. En realidad yo postularía que la saturación de la forma política corre a la par con la saturación relativa al individualismo. Prestarle atención a este hecho es, así pues, otra manera de interrogarse acerca de las masas. Tanto en lo relativo al conformismo de las jóvenes generaciones, a la pasión por el aspecto exterior en los grupos o “tribus”, a los fenómenos de moda, a la cultura estandarizada, así como a eso que se podría llamar la *unisexualización* de la apariencia, todo nos permite afirmar que estamos asistiendo a una disolución de la idea del

²² É. Durkheim, *Leçons de sociologie*, París, PUF, 1969, p. 103. Remito igualmente a M. Maffesoli, *La violence totalitaire*, París (1979), DDB, 1999, caps. VI y VII, así como a *L'ombre de Dionysos...*, *op. cit.*, introducción.

individuo en una masa más indistinta. A ésta no le interesa en absoluto la noción de identidad (individual, nacional o sexual), que fue una de las conquistas más importantes del burguesismo. A mi entender, el preguntarnos acerca del fundamento socioantropológico de este hecho puede aclarar nuestra comprensión de la relación antinómica entre la masa y lo político.

Tratamos así de mostrar que la masa ya ha existido, que es una modulación del estar-juntos, y que tiende a favorecer elementos que el proyecto político (tautología) olvida o niega. Se puede en primer lugar destacar, aunque sólo sea rápidamente, el aspecto cambiante y caótico de la identidad. En fórmula pascaliana, se podría decir que su verdad varía según las fronteras temporales o espaciales. Esto lo resume a la perfección la siguiente observación de Max Weber: “La identidad jamás será, desde el punto de vista sociológico, más que un estado de cosas simplemente relativo y flotante.”²³ Con agudeza, Weber observa aquí que, según las situaciones y la acentuación de tal o cual valor, la relación consigo mismo, la relación con el prójimo y la relación con el entorno pueden ser modificadas. Dándose por supuesto que “la identidad” atañe tanto al individuo como al agrupamiento en el que se sitúa: cuando existe una identidad individual, nos encontramos una identidad nacional. De hecho, la identidad, bajo sus distintas modulaciones, es ante todo la aceptación de ser algo determinado. Conformidad con la exhortación a ser esto o eso otro; proceso que, en general, sobreviene tardíamente en el devenir humano o social. Efectivamente, lo que tiende a predominar en los momentos de fundación es el pluralismo de las posibilidades, la efervescencia de las situaciones, la multiplicidad de las experiencias y de los valores; cosas todas que caracterizan a la juventud de los hombres y de las sociedades. Yo diría, por mi parte, que se trata del momento *cultural* por excelencia. En cambio, la elección que se impone progresivamente en la elaboración de una individualidad personal o social, el hecho de que se elimine la efervescencia y el pluralismo bajo sus distintos aspectos, conducen generalmente a eso que se puede llamar *civilización*. Es en este segundo momento dominado por la moral de la responsabilidad cuando florece lo político.

²³ M. Weber, *Essais sur la théorie de la science* (1913), París, Plon, 1965, p. 360.

Me apoyo aquí en la clásica dicotomía empleada por el pensamiento alemán y bien formalizada por N. Élias:²⁴ antes de civilizarse, de finalizarse, una estructuración social, de cualquier tipo que fuere, es un verdadero caldo de cultivo que incluye todo, hasta los contrarios. Este caldo de cultivo está en ebullición, es monstruoso, dislocado, pero al mismo tiempo rico en posibilidades futuras. Podemos servirnos de esta imagen para afirmar que la masa es esa misma cosa que se basta a sí misma, que no se proyecta, no se finaliza, no se “politiza”, sino que vive el torbellino de sus afectos y de sus múltiples experiencias. Por eso es la causa y el efecto de la disolución del sujeto. En mi jerga, yo diría que es dionisiaca, confusional. Numerosos son los ejemplos que contemporáneamente, de manera más o menos tajante, abogan en este sentido. En tales momentos se crea un “alma colectiva” en la cual se borran las aptitudes, las identidades y las individualidades. Lo que no impide, por lo demás, que esta entidad efervescente pueda ser el sitio donde se efectúe una reapropiación real. Cada uno participa de este “nosotros” global. Contrariamente a lo político que, paradójicamente, descansa en el “yo” y en lo lejano, la masa, por su parte, está hecha de “nosotros” y de proximidad. El desarrollo de las historias de vida hace resaltar que el sujeto que relata habla a menudo en términos de “nosotros”.²⁵ Así, la comunidad “efervescente” puede ser a la vez disolución individual y reapropiación de la persona.

Tenemos aquí la distinción, clásica desde Marcel Mauss, entre persona e individuo. En nuestros días, L. Dumont, en Francia, y R. Da Matta, en Brasil, han abordado este asunto con los excelentes resultados que conocemos. Desde la perspectiva que nos ocupa, se puede decir que –“de jure”, naturalmente– el individuo es libre, acuerda y establece relaciones igualitarias. Es esto lo que va a servir de base al proyecto o, mejor dicho, a la actitud proyectiva (verbigracia, política). En cambio, la persona es dependiente de los demás, acepta un dato social y se inscribe en un conjunto orgánico. En una palabra, se puede decir que el individuo tiene una función, y la persona un pa-

²⁴ Cf. N. Élias, *La civilisation des mœurs*, París, Calman-Lévy, 1973.

²⁵ Me remito, por supuesto, a G. Le Bon, *Psychologie des foules*, *op. cit.*, p. 51, y a J. Beauchard, *La Puissance des foules*, París, PUF, 1985. Sobre las historias de vida y el paso del “yo” al “nosotros” cf. M. Catani, *Tante Suzanne*, París, Librairie des Méridiens, 1982, pp. 12 y 15. El término “efervescencia” se remite, naturalmente, a É. Durkheim.

pel.²⁶ Esta distinción es importante, pues permite comprender que, como en un movimiento pendular, las formas de agregación pueden privilegiar ya sea lo político, ya sea lo que propongo desde hace tiempo llamar la socialidad. La masa, de la que se decía era “monstruosa”, remite, por supuesto, a la segunda categoría.

Sin embargo, esta “monstruosidad” merece atención, pues permite destacar un aspecto nada desdeñable de la masa: su relación con la naturaleza, con lo que es natural. Se ha hablado de caldo de cultivo, de efervescencia y dislocación, cosas que designan el caos y lo no civilizado; cosas que precisamente reacentúan ese elemento natural que la civilización trata siempre de negar. Hay un pequeño apólogo de W. Benjamin que indica cómo el don de reconocer semejanzas le parecía el vestigio de “la antigua compulsión a parecerse a los demás”. Parecido que podía realizarse con la gente, pero también con los muebles, la ropa y la vivienda.²⁷ Vemos así cómo este *principio de similitud*, que constituye la base del “nosotros”, del pueblo, de la masa, es un intermediario entre el mundo natural y el social. Ya no existe separación entre el cosmos, lo social y en el interior del todo social; nos hallamos, por el contrario, en presencia de lo que se puede llamar *la culturización de la naturaleza, y la naturalización de la cultura*.

Es ahí donde se encuentra el origen del conformismo, la del sentimiento, cuyo impacto en la vida social empezamos de nuevo a notar. También ahí se encuentra una especie de vitalismo ontológico que se manifiesta en el ecologismo en boga del momento.

Me parece que este prurito de imitación y de conformismo, este vitalismo del que acabo de hablar, en suma, esta “correspondencia” algo mística que estamos viendo emerger puede ser una de las características esenciales de la masa popular. Si retomamos la distinción formulada anteriormente, podremos decir que al individuo unificado responde la persona heterogénea, capaz de una multiplicidad de papeles.

²⁶ M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1968, “Une catégorie de l’esprit humain. La notion de personne” L. Dumont, *Homo hierarchicus*, París, Gallimard, 1967. R. Da Matta, *Carnavals, bandits et héros*, París, Seuil, 1983, pp. 210 ss. Sobre la mafia, cf. mi artículo M. Maffesoli, “La mafia comme métaphore de la socialité”, *Cahiers internationaux de sociologie*, París, PUF, vol. LXXIII, 1982.

²⁷ W. Benjamin, *Sens unique*, París, L. N. Maurice Nadeau, 1978, p. 72.

Se puede considerar que esta persona no es más que una *condensación* en perpetuo desequilibrio, y que se inscribe en un *filum* del que ella no es más que un elemento.

La constatación poética o, más tarde, psicológica de la pluralidad de la persona (“yo es otro”), puede en efecto interpretarse, desde un punto de vista socioantropológico, como expresión de un *continuum* infranqueable. Nosotros no valemos más que en tanto que estamos vinculados a un grupo. Siendo, obviamente, de poca importancia el que esta vinculación sea real o fantasmagórica. Recordemos cómo Proust, después de la muerte de su abuela, ve que los rasgos de ésta se van transfiriendo a su madre. Al adoptar la imagen de la abuela y al identificarse con ella, la madre asume, de esta manera, la perpetuación de un tipo por medio de las generaciones. Con su gran sensibilidad, el novelista muestra a la perfección cómo la muerte se inscribe en una vitalidad indestructible. No es practicar un imperialismo sociologista el reconocer, como lo hace Halbwachs, que “en realidad, nunca estamos solos [...] pues siempre sentimos dentro de nosotros cantidad de personas”.²⁸ La memoria o los recuerdos colectivos, ya sean públicos, privados o familiares, lo muestran claramente al tornar un barrio o una ciudad en *lugares* en los que las vidas se han sedimentado, transformándolos en sitios habitables. Esto es, pues, lo que permite que se establezca un *feedback* entre el grupo y la persona, y ello, naturalmente, de manera orgánica y no ya según la equivalencia racional del orden político. E. Renan mostró cómo, para los primeros cristianos, la fuerza de la comunidad –yo diría, su potencia– reposaba en “grandes hombres bases” (Megala Stoiikeia). Era alrededor de sus tumbas donde se constituían las iglesias. Por su parte, P. Brown señala que aquellos santuarios eran simplemente llamados “el lugar” (o *topos*) y que, de manera paulatina, fueron constituyendo verdaderas redes que se extendieron por toda la cuenca mediterránea. Ya sea bajo forma religiosa o profana, dicha práctica de fundación la encontramos de manera regular en el curso de todas las historias humanas. Y, al margen de la monumentalidad urbana o rural (palacio, iglesia, monumentos diversos), este *feedback* se expresa en todas las ceremonias de conmemoración. Desde el culto de

²⁸ M. Halbwachs, *La mémoire collective*, París, PUF, 1950, p. 2.

Aglauro* en la ciudad ateniense hasta todas las fiestas nacionales contemporáneas, pasando naturalmente por el calendario litúrgico del ritual cristiano, siempre nos encontramos con el mismo proceso de anamnesis del que estamos hablando: no existimos más que como cuerpo. En su análisis del cristianismo de una aldea bretona, el sociólogo Y. Lambert deja constancia de una ceremonia particularmente instructiva: hablando de los fines últimos, el sacerdote elabora una puesta en escena en donde unos niños de la aldea representan, *en igual número*, a los difuntos del año.²⁹ Imposible expresar mejor la fecundidad y la gestación de la idea del *filum*. Es a partir de éste que el imaginario social se construye una historia y por ende se constituye como tal.

Habría que ver, gracias al esclarecimiento de estos ejemplos paroxísticos, cómo todos los grupos se fundan, en el sentido simple del término, en la transcendencia del individuo. Es esto lo que me incita a hablar de una *transcendencia inmanente*, es decir, de algo que a la vez supera a los individuos y brota de la continuidad del grupo. Nos encontramos aquí con una perspectiva mística que se puede parangonar con ese otro misticismo que constituyen ciertos psicoanálisis. Esto ocurrió con el de Groddeck, cuyo arraigo vitalista es de todos conocido. “Nosotros somos vividos por el ello”,** “el ello es una fuerza”, es más “el yo no es más que un artificio, un instrumento al servicio del ello”, ejemplos que podríamos multiplicar en este sentido.³⁰ Bástenos indicar que el “ello” del que aquí se trata puede describir perfectamente, de manera metafórica, a la masa, al pueblo o al grupo del que hablamos; es una fuerza que actúa cuando creemos estar actuándola: el yo sólo es válido en la medida que se refiera a ésta. Encontramos aquí todos los ingredientes que se dan en la constitución de las pequeñas masas contemporáneas. Además, dicha extrapolación per-

* Diosa que representaba a la ciudad de Atenas [T.].

²⁹ Y. Lambert, *Dieu change en Bretagne*, París, Cerf, 1985, p. 45. Sobre el análisis de E. Renan, *Marc Aurèle, ou la fin du monde antique*, París, Le Livre de Poche, 1984, p. 126. Sobre el “topos”, cf. P. Brown, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, París, Seuil, 1985, pp. 15 ss.

** Término psicoanalítico que designa el conjunto de pulsiones y tendencias que la repulsión mantiene en el inconsciente [T.].

³⁰ Cf. la buena presentación de Lalive D'Épinay, *Groddeck*, París, Éd Universitaires, pp. 24 y 40.

mite destacar el estrecho parentesco que existe entre estas entidades y el orden natural. Vemos así claramente lo que supera al individualismo como práctica —esto por descontado—, pero también como construcción ideológica.

La memoria colectiva es ciertamente una buena expresión para describir el sistema simbólico y el mecanismo de participación de que acabo de hablar. Por supuesto, este término está quizás un tanto desgastado o anticuado, pero sigue indicando con justeza y rigor que, así como no existe una duración individual, tampoco existe un pensamiento singular. Nuestra conciencia no es más que un punto de encuentro, una cristalización de corrientes diversas que, con ponderaciones específicas, se entrecruzan, se atraen, se repelen. Las construcciones ideológicas, aun las más dogmáticas, son ejemplos cabales de ello; en efecto, nunca llegan a estar completamente unificados. Así, podemos afirmar que un pensamiento personal es el que sigue la “pendiente de un pensamiento colectivo”.³¹ Esto lo corroboran, cada quien a su manera, los investigadores contemporáneos en física teórica, o también en biología, como es el caso de R. Sheldrake, quien habla de “creoda” (dirección necesaria) para describir la simultaneidad de descubrimientos cercanos o parecidos en laboratorios muy alejados unos de otros. Partiendo de hipótesis distintas, aunque participando en el mismo “espíritu del tiempo”, estos investigadores constituyen un grupo, aun cuando éste esté punteado o atravesado por conflictos. Se puede decir lo mismo respecto a los reagrupamientos constitutivos de la socialidad; cada quien, a su manera, compone su ideología, su historia particular, a partir de estos elementos dispares que se encuentran repartidos por todos los rincones del mundo. Estos elementos pueden tomarse prestados de la tradición del lugar o, por el contrario, ser transversales respecto a ésta; sin embargo, sus ensambles presentan similitudes que van a constituir una especie de matriz dando nacimiento y confortando las representaciones particulares.

Se diría que esta manera de plantear el problema permite superar la clásica pregunta en ciencias sociales: ¿son los individuos o bien los grupos indiferenciados los que determinan la historia? O también: ¿es el “gran hombre” providencial o, más bien, la acción ciega de las

³¹ Cf. M. Halbwachs, *La mémoire collective*, op. cit., p. 92

masas? Por un lado, la razón y su luz, por el otro, el instinto y su peligrosa oscuridad. Podemos imaginar una vía intermedia, una “forma social”³² específica, que haga que la astucia y la elocuencia sean algo distinto a una acción individual o a una estructura impuesta. La “memoria colectiva” (M. Halbwachs), el *habitus* (M. Mauss) pueden ser este tipo de forma en donde entren en composición a la vez los arquetipos y las diversas intencionalidades que permitan ajustarse a estos arquetipos, habitarlos en cierta manera. Éste es el espíritu de grupo, el espíritu del clan, cuya sinergia o yuxtaposición producen el espíritu del tiempo.

Se trata de una correlación permanente, de un “relacionismo” esencial en donde “la experiencia biográfica personal se corrige y se amplía en la experiencia biográfica general”.³³ Es esto lo que desemboca en la vida común. La interacción, la intersubjetividad crean algo que es cualitativamente diferente a los elementos que las constituyen. Así, la memoria colectiva puede servirles, en el sentido simple del término, de revelador a las acciones, intenciones y experiencias individuales. Es ésta, verdaderamente, una esfera de comunicación, causa y efecto de la comunidad. Así, lo que parece más particularizado, el pensamiento, no es más que un elemento de un sistema simbólico, que es la base misma de toda agregación social. En su aspecto puramente utilitario o racional, el pensamiento individualiza, así como en el nivel teórico acota y discrimina; en cambio, al integrarse en una complejidad orgánica, es decir, al dejar su sitio al afecto y a la pasión, o también a lo no-lógico, este mismo pensamiento favorece la comunicación del estar-juntos. Esto trae consigo, en el primer caso, el desarrollo de lo político como factor de unión de estos elementos dispares. Es esto lo que permite, en el segundo caso, poner de manifiesto la preeminencia del grupo, o de la tribu, que no se proyecta hacia lo lejano ni hacia lo futuro, sino que vive en este concreto de lo más extremo que es el presente. Nos encontramos aquí ante la expresión más sencilla y prospectiva de la saturación de

³² En el sentido de G. Simmel, en el que me inspiro libremente aquí, cf. *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, París, PUF, 1984, pp. 74 ss. Cf. P. Watier, *G. Simmel et les sciences humaines*, París, Klincksieck, 1992.

³³ Dilthey, cit. por J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, París, Gallimard, 1976, pp. 189 ss.

lo político y de su soporte, que es el individualismo. Vemos que empiezan a ser remplazados por estructuras de comunicación a la vez intensivas y reducidas en el espacio. Estos reagrupamientos por afinidades ocupan de nuevo esa antigua estructura antropológica que es la “familia ampliada”: una estructura en que la negociación de la pasión y del conflicto se efectúa en el plano más próximo. Sin remitir a la consanguinidad, este reagrupamiento se inscribe bien en la perspectiva del *filum* que renace con el resurgimiento del naturalismo. Se puede decir que las redes que puntualizan nuestras megalópolis reencuentran las funciones de ayuda mutua, de convivialidad, de comensalidad, de apoyo profesional y a veces incluso de rituales culturales que caracterizan al espíritu de la *gens* romana.³⁴ Sea cual fuere el nombre que demos a estos reagrupamientos: grupos de parentesco, grupos familiares, grupos secundarios, grupos de semejantes, se trata de un tribalismo que siempre ha existido, pero que, según las épocas, ha sido más o menos valorado. Lo que es cierto es que, en la actualidad, lo hallamos perfectamente vivo, adoptando como sede los sótanos de nuestros grandes complejos urbanísticos o las aulas de la rue d’Ulm.*

Distintas investigaciones contemporáneas, como las de Young y Willmott respecto a la sociabilidad del vecindario en las grandes urbes, o las de Raynaud sobre la multiplicidad de los “grupos secundarios”, testimonian del perdurar de un cierto espíritu gremial.³⁵ Éste es causa y efecto de la interacción, de la reversibilidad, que son ciertamente los elementos más ajenos a la vida política. Es, pues, en éstos en donde conviene buscar la forma contemporánea que está revisitando a la socialidad.

³⁴ Cf. los análisis de É. Durkheim en este sentido: *L'année sociologique*, I, pp. 307-332; II, pp. 319-323. Y C. Bougle, *Essais sur le régime de castes*, París, PUF, 1969, pp. 36 y 51.

* En esta calle se encuentra la Escuela Normal Superior de París, en donde se ha formado buena parte de los grandes pensadores de Francia [T.].

³⁵ Cf. M. Young y P. Willmott, *Le village dans la ville*, París, CCI, Centre Georges Pompidou, 1983, y E. Raynaud, “Groupes secondaires et solidarité organique: qui exerce le control social?”, en *L'Année sociologique*, París, 1983. Es de lamentar que este último estudio relativice implícitamente la importancia de los grupos cuya existencia se reconoce.

En una palabra, la *economía* del orden político, fundada en la razón, el proyecto y la actividad, deja paso a la *ecología* de un orden orgánico (u holístico), que integra a la vez la naturaleza y la proxémica.

Aunque dicho cambio no deja de ser inquietante en numerosos aspectos, ya no es posible negar su realidad. Durkheim atribuía a los grupos secundarios el dinamismo que integraba a los individuos en el “torrente general de la vida en sociedad”. Una imagen semejante viene bien a este propósito. Existe efervescencia en el vitalismo social y natural, sobre todo durante ciertos periodos que viven la desestabilización de sus valores y de sus convicciones. Y es bastante posible que los grupos secundarios que forman una metástasis en el cuerpo social, significando por su presencia el fin de una modernidad civilizada, esbocen con pertinencia la forma societal que está naciendo.

4. EL TRIBALISMO

LA NEBULOSA AFECTUAL

“*Noi siamo la splendida realta*”.* Esta inscripción, escrita torpemente y hallada en un rincón perdido de la Italia meridional, resume bien el reto de la socialidad. Encontramos en ella un resumen de los distintos elementos que la caracterizan: relativismo del vivir, grandeza y trágica de lo cotidiano, pesadez del dato mundano, que se asume mal que bien, todo ello expresado en un “nosotros” que sirve de argamasa y que ayuda precisamente a soportar el conjunto. Se ha insistido tanto en la deshumanización, el desencanto del mundo moderno y la soledad que engendra que ya casi no podemos ver las redes de solidaridad que se constituyen en ella.

Por más de un concepto, la existencia social está alienada y sometida a las órdenes de un poder multiforme; pero esto no impide que exista una potencia afirmativa, que, a pesar de todo reanuda el “juego (siempre) recommenzado del solidarismo o de la reciprocidad”. Se trata de un “residuo” que merece nuestra atención.¹ Para abreviar, se puede decir que, según las épocas, predomina un determinado tipo de sensibilidad: un estilo que especifica las relaciones que entablamos con los demás. Esta puesta en perspectiva estilística está siendo cada vez más destacada (P. Brown, P. Veyne, G. Durand, M. Maffesoli).² En concreto, permite dar cuenta del paso de la “*polis al tiaso*”, o también del orden político al de la fusión. Mientras que el primero privilegia a los individuos y sus asociaciones contractuales, racionales, el segundo va a acentuar la dimensión afectiva, sensible. Por un lado, se en-

* Somos la espléndida realidad [T.].

¹ Sobre la relación poder-potencia, remito a mi análisis: M. Maffesoli, *La violence totalitaire*, París (1979), reed., DDB, 1999.

² Sobre el estilo cf. P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, París, Gallimard, 1983, p. 16, y el prólogo de P. Veyne. G. Durand, *La beauté comme présence paraclétique*, Eranos, 1984, Frankfurt, Insel Verlag, 1986, p. 129; M. Maffesoli, “El paradigma estético”, en *Sociologie et Sociétés*, Montreal, vol. XVII, núm. 2, oct. 1985, p. 36.

cuentra lo social, que posee una consistencia propia, una estrategia y una finalidad; por el otro, una masa en donde se cristalizan agregados de todo tipo, específicos, efímeros, de contornos indefinidos.

La constitución de lo social y su reconocimiento teórico no fueron, en absoluto, cosa fácil. Lo mismo ocurre en la actualidad con esa nebulosa que llamamos *socialidad*. Así entendemos que una investigación pueda ser aproximada, parcial, a veces caótica, a imagen de aquellas multitudes sobre las cuales no se tiene ninguna certeza. Pero lo que está en juego, una vez más, tiene suma importancia; y apuesto que el futuro de nuestras disciplinas dependerá esencialmente de nuestra capacidad de saber dar cuenta de la bullición en cuestión.

Por mi parte, considero que la excesiva insistencia sobre el narcisismo o sobre el desarrollo del individualismo, lugares comunes de numerosos análisis sociológicos y periodísticos, son pensamientos convencionales. A menos que no expresen el malestar profundo de los intelectuales que ya no comprenden nada de la sociedad que es su razón de ser, y que intentan así volver a darle sentido; en términos adecuados al campo moral o político en el cual sobresalen. No examinaré de nuevo este combate de retaguardia; baste con indicar, aunque sea de manera un tanto tajante, cómo la *experiencia del prójimo* funda comunidad, aun cuando ésta sea conflictiva. Que se me entienda bien: no pretendo participar en la elaboración de la mescolanza moral tan de moda en nuestros tiempos, sino más bien dar los lineamientos de lo que podría ser una lógica de la fusión. Metáfora ésta, ya que como vimos a propósito de la masa, la fusión puede efectuarse sin que exista eso que tradicionalmente se llama diálogo, intercambio y demás bagatelas de la misma índole. La fusión de la comunidad puede ser perfectamente desindividualizante; crea una unión que no implica la plena presencia ante el prójimo (lo que remite a lo político), sino que establece más bien una relación vacía que yo llamaría *relación táctil*: en la masa nos cruzamos, nos rozamos, nos tocamos, se establecen interacciones, se operan cristalizaciones y se forman grupos.

Podemos comparar esto a lo que W. Benjamin dice de *El nuevo mundo amoroso* de Charles Fourier, un “mundo en donde la moral no tiene ya nada que hacer”, en donde “las pasiones se engranan y se mecanizan entre sí”, y un mundo en donde, retomando los mismos términos de Fourier, se observa un orden de combinaciones y de asocia-

ciones indefinidas e indiferenciadas.³ Y, sin embargo, estas relaciones táctiles, formadas por sedimentaciones sucesivas, no dejan de crear un ambiente especial: eso que yo he llamado una *unión punteada*. Para facilitar nuestra reflexión, propongo una imagen: en su nacimiento, el mundo cristiano es una nebulosa de pequeñas entidades esparcidas por todo el Imperio romano. La ebullición que esto provoca secreta entonces la bella teoría de la “comunidad de los santos”. Enlace a la vez flexible y firme que no deja de garantizar la solidez del cuerpo eclesiástico. Es esta efervescencia grupal, y su ethos específico, lo que va a dar origen a la civilización que conocemos. Se puede imaginar que estemos confrontados actualmente ante una forma de “comunidad de los santos”. Las mensajerías informáticas, las redes sexuales, las diversas solidaridades, el encuentro en las reuniones deportivas y musicales son sendos índices de un ethos en formación. No es otra cosa lo que delimita este nuevo espíritu del tiempo al que se le puede llamar socialidad.

Precisemos, ante todo, que la tradición fenomenológica y comprensiva lleva ya largo tiempo abordando este problema. Estoy pensando, en particular, en A. Schutz, quien, en muchos de sus análisis, y más precisamente en su artículo “Making music together”, estudió la “relación de sintonía” (*mutual tuning in relationship*) según la cual los individuos en interacción se epifanizan en un “nosotros muy fuertemente presente” (*in vivid presence*). Por supuesto, en la base encontramos básicamente la situación de cara a cara, pero, por contaminación, es el conjunto de la existencia social el que se ve afectado por esta forma de empatía.⁴ A propósito, ya sea por medio del contacto, de la percepción o de la mirada, siempre aparece lo sensible en la relación de sintonía. Como veremos más adelante, es lo sensible lo que sirve de sustrato al reconocimiento y a la experiencia del prójimo. Por tanto, se puede observar que es a partir de lo sensible como se elabora “la relación de las mentes”, otra manera de nombrar la compren-

³ Cf. W. Benjamin, *Essais*, París, Denoël-Gonthier, 1983, p. 40, y P. Tacussel, *Charles Fourier, le jeu des passions*, París, DDB, 2000.

⁴ A. Schutz, “Faire de la musique ensemble. Une étude des rapports sociaux”, traducción francesa, *Sociétés*, París, Masson, 1984, vol. 1, núm. 1, pp. 22-27. Extracto de “Making music together”, *Collected Paper II*, Nijhoff, La Haya, 1971, pp. 159-178. Cf. también M. Gaillot, “Multiple meaning”, “Techno”, entrevistas de J.-L. Nancy y M. Mafesoli, París, Dis Voir, 1999.

sión, tomada en su sentido más amplio. Aunque resulte baladí, no hay que temer repetirlo, la originalidad del proceder sociológico consiste en que descansa en la *materialidad* del estar-juntos.

Dios (y la teología), el espíritu (y la filosofía) y el individuo (y la economía) le ceden el sitio al reagrupamiento. El hombre no está ya considerado aisladamente. Y, aun cuando se dé prioridad a lo imaginario, cosa que yo me inclinaría a hacer, no hay que olvidar que éste procede de un cuerpo social y que se materializa en él a su vez. No hay, propiamente hablando, autosuficiencia, sino más bien una constante retroacción. Toda vida mental nace de una relación, y de su juego de acciones y de retroacciones. Toda la lógica comunicacional o simbolista se funda en esto. Es lo que O. Spann llama “la idea de apareamiento” (*Gezweigung*). Es un efecto de pareja que se puede ver entre los padres y el hijo, el maestro y los discípulos, el artista y sus admiradores.⁵ Considerando, naturalmente, que este efecto de pareja trasciende los elementos que lo componen. Esta transcendencia es característica de la perspectiva sociológica en su fase inicial, la cual, como es bien sabido, se vio obnubilada por la comunidad medieval. Sin embargo, como el burguesismo triunfante tenía al individualismo como vector esencial, este modelo comunitario se vio progresivamente rechazado, o no sirvió, por el contrario, más que para justificar el aspecto progresista y liberador de la modernidad. Pero no por ello los mitos corporatista o solidarista dejan de estar presentes, como la estatua del Comendador, en el horizonte de nuestra argumentación. Incluso el más positivista de los sociólogos, A. Comte, hace de ellos una nueva formalización en su religión de la humanidad. Ya conocemos su influencia sobre Durkheim y la sociología francesa, pero lo que menos sabemos es que, por mediación de W. G. Sumner, el mito solidarista halló eco en el pensamiento estadounidense.⁶

Sin querer alargarnos al respecto, se puede señalar que el solidarismo o la religión de la humanidad pueden servir de telón de fondo

⁵ Cf., a título de ejemplo: Gumplowicz, *Précis de sociologie*, París, 1896, pp. 337 ss. Sobre O. Spann, cf. el análisis que hace W. Johnston, *L'esprit viennois* (una historia intelectual y social), 1848-1938, París, PUF, 1985, p. 365.

⁶ Sobre la fascinación por lo comunitario en la sociología cf. R. A. Nisbet, *La tradición sociologique*, París, PUF, 1984, p. 30; sobre un precursor de la sociología americana, cf. P. St-Arnaud, *W. G. Sumner et les débuts de la sociologie américaine*, Québec, Universidad Laval, 1984, p. 107.

a los fenómenos grupales con los cuales nos vemos confrontados en nuestros días. Y ello principalmente en lo que a la lógica de la identidad se refiere; ésta ha servido de pivote al orden económico, político y social que ha prevalecido desde hace dos siglos. Pero, aunque todavía continúa funcionando, su efecto de rodillo apisonador no tiene ya, ni mucho menos, la misma eficacia. Así, para captar bien el *sentimiento y la experiencia compartidos*, presentes en numerosas situaciones y actitudes sociales, conviene tomar ya otro ángulo de ataque. El de la estética me parece el menos malo. Entiendo estética de una manera etimológica como la facultad común de sentir, de percibir. A pesar de su racionalismo, Adorno había observado que la estética podía permitir “defender lo no-idéntico que oprime en la realidad la obligación de la identidad”.⁷ Imposible describir mejor el florecimiento y la efervescencia del neotribalismo que, desde sus distintas formas, se niega a reconocerse en cualquier tipo de proyecto político, que no se inscribe dentro de ninguna finalidad y cuya única razón de ser es consagrarse a un presente vivido colectivamente. Para convencerse de ello, basta referirse a las investigaciones y monografías realizadas sobre los grupos de jóvenes, sobre los círculos de afinidades, sobre las pequeñas empresas industriales. Y todavía quedan por realizar otras investigaciones sobre las redes telemáticas para confortar el aspecto prospectivo de las relaciones de sintonía.

Las distintas lamentaciones de los hombres políticos, de los clérigos o de los periodistas a propósito de la creciente desindividualización son un índice que va en el sentido de realidades “suprasingulares” o “supraindividuales”. Al margen de cualquier apreciación normativa, conviene saber analizar las distintas consecuencias de lo anterior. A partir de experimentos psicológicos llevados a cabo en los años setenta, Watzlawick mencionaba el “deseo ardiente e inquebrantable de estar de acuerdo con el grupo”. Actualmente ya ni siquiera se necesita hablar de deseo, sino de un ambiente que nos impregna. Y lo que era experimental en los grupos californianos se ha vuelto realidad en la vida cotidiana. El deseo apelaba todavía a un sujeto, que era su portador; pero ya no es el caso. La inquietud de conformidad

⁷ T. W. Adorno, *Théorie esthétique*, París, Klincksieck, 1974, p. 13. Cf. mi definición de la estética, M. Maffesoli, *Au cœur des apparences*, París (1990), Le Livre de Poche, 1995.

es una consecuencia de la masificación, siendo en el interior de ésta donde se operan incidentalmente y de manera aleatoria, los reagrupamientos. Antes he hablado de la “materialidad” del estar-juntos; pues bien, el vaivén masa-tribu es la ilustración de ello. Es posible imaginar que, en vez de estar ante un sujeto-actor, nos encontremos confrontados con un *encajamiento de objetos*. Como si se tratara de una muñeca rusa, el gran objeto-masa encubre pequeños objetos-grupos, que se difractan hasta el infinito.

Al elaborar su ética de la simpatía, Max Scheler se esfuerza por mostrarnos que ésta no es ni esencial ni exclusivamente social. Sería en cierta manera una forma englobante, matricial. Es una hipótesis de este tipo lo que ahora voy a formular. Siguiendo el movimiento pendular de las historias humanas, esta forma, tras haberse visto minimizada, estaría nuevamente presente, privilegiando la función emocional y los mecanismos de identificación y de participación subsecuentes. Lo que él llama la “teoría de la identificación de la simpatía” permite explicar las situaciones de fusión, esos momentos de éxtasis que pueden ser puntuales, pero que pueden igualmente caracterizar el clima de una época.⁸ Esta teoría de la identificación, esta salida extática de sí mismo se halla en perfecta congruencia con el desarrollo de la imagen, con el del espectáculo (desde el espectáculo *stricto sensu* hasta los *shows* políticos) y, naturalmente, con el de las muchedumbres deportivas, turísticas o, simplemente, de vagos. En todos estos casos asistimos a una superación del *principium individuationis*, que fue el número áureo de toda organización y teorización sociales.

¿Hay que establecer, como propone Scheler, una gradación entre “fusión”, “reproducción” y “participación” afectivas? A mi juicio, sería mejor, aunque sólo fuera a título heurístico, hablar de una nebulosa “afectual”, de una tendencia orgiástica o, como ya lo he analizado antes, dionisiaca. Las explosiones orgiásticas, los cultos de posesión, las situaciones fusionales han existido desde siempre. Sin

⁸ Cf. P. Watzlawick, *La réalité de la réalité*, París, 1978, p. 91, y M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, París, Payot, 1928, en particular pp. 113, 83 ss., 88 y 35. Sobre las muchedumbres, cf. J. Beauchard, *La Puissance des foules*, París, PUF, 1985. Sobre el deporte, cf. los trabajos de F. Griffet, O. Sirost y la tesis en curso (CEAQ) de D. Femenias. Sobre el turismo, cf. *Sociétés*, núm. 8, París, Masson, vol. 2, núm. 2, 1986, y R. Amirou, *Imaginaire du tourisme*, PUF, 2000.

embargo, a veces adoptan un aspecto endémico y se tornan preeminentes en la conciencia colectiva. Vibramos al unísono sobre cualquier asunto. Halbwachs habla, a este respecto, “de interferencias colectivas”.⁹ Lo que parece ser una opinión personal, es en realidad la de tal o cual grupo al que pertenecemos. De ahí la creación de esas *doxa* que son la marca del conformismo y que reencontramos en todos los grupos particulares, incluso en el que se declara más imparcial: el de los intelectuales.

Esta nebulosa “afectual” permite entender la forma específica que adopta la socialidad en nuestros días: el vaivén masas-tribus. En efecto, a diferencia de lo que prevaleció durante los años setenta –con esos puntos fuertes que son la contracultura californiana y las revueltas estudiantiles europeas–, se trata menos de agregarse a una banda, a una familia o a una comunidad que de revolotear de un grupo a otro. Es esto lo que puede dar la impresión de una atomización; lo que puede evocar, equivocadamente, el narcisismo. En realidad, contrariamente a la estabilidad inducida por el tribalismo clásico, el neotribalismo se caracteriza por su fluidez, sus grandes reuniones puntuales y su dispersión. Es así como se puede describir el espectáculo callejero de las megalópolis modernas. El adepto al *jogging*, el *punk*, el *look* retro, la gente *chic*, los cómicos callejeros, todos ellos nos invitan a un *paneo* incesante. El ambiente estético del que se ha hablado anteriormente se constituye de sucesivas sedimentaciones; y es en el seno de dicho ambiente donde, de manera puntual, se pueden operar tales “condensaciones instantáneas” (Hocquenghem-Scherer), frágiles, pero que en un momento son objeto de una fuerte implicación emocional. Es este aspecto secuencial lo que permite hablar de superación del principio de individuación. Tomemos una imagen: en una bella descripción sobre las autopistas estadounidenses y su tránsito, Jean Baudrillard explica aquel extraño ritual y la “regularidad de (esos) flujos (que) ponen fin a los destinos individuales”. Para él, la

⁹ M. Scheler, *op. cit.*, pp. 149-152. Sobre la tendencia dionisiaca, cf. M. Maffesoli, *L'ombre de Dionysos, contribution à une sociologie de l'orgie*, París (1982), Le Livre de Poche, 1991, y K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, París, Marcel Rivière, 1956, donde se habla, en p. 154, sobre “quiliasmo orgiástico”. Y también M. Halbwachs, *La mémoire collective*, París, PUF, 1968, p. 28, sobre las “interferencias colectivas”. Cf. también M. Xiberras, *La société intoxiquée*, París, Klincksieck, 1989.

“única sociedad verdadera, (el) único calor que se siente ahí, (es) el de una propulsión, de una compulsión colectiva”.¹⁰ Esta imagen puede ayudarnos a pensar. De manera casi animal, se siente una fuerza que trasciende las trayectorias individuales o, más bien, que hace que éstas se inscriban en un vasto ballet, cuyas figuras, por más estocásticas que sean, no dejan de formar, a fin de cuentas, una constelación cuyos distintos elementos conforman un sistema sin que la voluntad ni la conciencia intervengan. Tal es el arabesco de la socialidad.

Característica de lo social: el individuo podía tener una *función* en la sociedad y funcionar en un partido, una asociación o un grupo estable.

Característica de la socialidad: la persona (*persona*) desempeña *papeles* tanto en el interior de su actividad profesional como en el seno de las diversas tribus en las que participa. Como su traje de escena cambia, esta persona va, según sus gustos (sexuales, culturales, religiosos, amistosos), a participar cada día en los diversos juegos del *theatrum mundi*.

Nunca se insistirá lo suficiente en ello: a la autenticidad dramática de lo social corresponde la trágica superficialidad de la socialidad. Ya mostré antes, a propósito de la vida cotidiana, cómo podía ocultarse la profundidad bajo la superficie de las cosas. De ahí la importancia de la apariencia. No se trata de abordarla aquí como tal, sino sólo de indicar brevemente que es vector de agregación. En el sentido indicado anteriormente, la estética es un medio para percibir, para sentir en común. Es, asimismo, un medio para reconocerse. *¿Parva esthetica?* En todo caso, el abigarramiento indumentario, los cabellos multicolores y otras manifestaciones *punk* sirven de argamasa. La teatralidad instaura y conforta a la comunidad. El culto al cuerpo, los juegos de apariencia, sólo valen en cuanto que se inscriben dentro de una vasta escena en donde cada quien es a la vez actor y espectador. Parafraseando a Simmel y su sociología de los sentidos, se trata de una escena “común a todos”. Se hace menos hincapié en lo que particulariza que en la globalidad de los efectos.¹¹

¹⁰ Cf. G. Hocquenghem-P. Scherer, *L'âme atomique*, París, Albin Michel, 1986, p. 17. J. Baudrillard, *Amérique*, París, Grasset, 1986, p. 107. Cf. igualmente los trabajos de A. Moles, Institut de Psychologie Sociale, Université de Strasbourg I, acerca de la calle y el tragafuego, etcétera.

¹¹ Sobre la apariencia, remito a mis propios análisis en M. Maffesoli, *La conquête du présent*, París (1979), DDB, 1998, y mi libro, *Au creux des apparences* (1990), Le Livre de Poche,

Lo propio del espectáculo es acentuar, ya sea directamente, ya sea de manera eufemística, la dimensión sensible, táctil, de la existencia social. Estar-juntos permite tocarse. Todos los placeres populares son placeres de multitud o de grupo; y no se podrá entender esta extraña compulsión a congregarse mientras no se tenga en mente esta constante antropológica. Volviendo a la dicotomía desarrollada por W. Worringer entre abstracción y *Einführung*, se puede decir que hay momentos abstractos, teóricos, puramente racionales, y otros en los que la cultura, en el sentido más amplio del término, es una cuestión de participación y de "tactilidad". El retorno de la imagen y de lo sensible en nuestras sociedades remite ciertamente a una lógica del tacto.

Es desde esta rúbrica como hay que entender el resurgimiento, aunque sea de manera más o menos mercantilizada, de las fiestas populares, del carnaval y otros momentos de efervescencia. En una feliz fórmula, que merece reseñarse aquí, R. Da Matta observó que en tales momentos "los hombres se transforman e inventan eso que nosotros llamamos pueblo o masa".¹² Invención que hay que tomar aquí en el sentido más estricto: hacer venir, encontrar (*in-venire*) lo que existe. El paroxismo del carnaval, su teatralidad y tactilidad exacerbadas, ponen de manifiesto con fuerza el mecanismo que estamos tratando de descubrir aquí: el meollo de las multitudes y, en el seno de éstas, las pequeñas nudosidades que se forman, actúan e interactúan entre sí. El espectáculo garantiza, bajo sus distintas modulaciones, una función de comunión. Circo y círculo tienen el mismo origen etimológico; y de manera metafórica se puede decir que se refuerzan recíprocamente. Ahora bien, lo que caracteriza a nuestra época es precisamente el entrecruzamiento flexible de una multiplicidad de círculos cuya articulación forma las figuras de la socialidad.

Es esta teatralidad, la del circo y la del círculo, esta concatenación de los círculos, lo que caracteriza otro aspecto de la socialidad: el de la *religiosidad*. Término éste que conviene tomar en su sentido más simple, el de *religación* (Bolle de Bal), refiriéndonos a una de sus etimologías: *religare*, volver a ligar. No se trata en absoluto, en esta socio-

1995. Cf. también P. Perrot, *Le travail des apparences*, París, Ginebra, 1984. Sobre la "Parva esthetica", cf. G. Hocquenghem y Scherer, *op. cit.*, p. 25. Sobre lo sensible, P. Sansot, *Les formes sensibles de la vie sociale*, *op. cit.* Para una aproximación a la sociología de los sentidos, cf. G. Simmel, *Mélanges de philosophie relativiste*, París, Félix Alcan, 1912.

¹² R. da Matta, *Carnavals, bandits et héros*, París, Seuil, 1983, p. 116.

logía soñadora que practico, de competir con los especialistas. Sin hacer distinción alguna entre lo religioso como tal y lo “religioso por analogía”, intento describir con este término el lazo orgánico en el cual interactúan la naturaleza, la sociedad, los grupos y la masa.¹³ Utilizando una imagen antes citada, se trata de una nebulosa que, como toda nebulosidad (¿radioactiva?) va y viene, está quizá siempre ahí, pero ejerce más o menos efecto sobre el imaginario colectivo. No se puede negar en nuestros días que su efecto sea veraz.

Para ser un poco más preciso, que esta religiosidad puede correr a la par con la descristianización u otra forma de desinstitucionalización. Y con razón, la socialidad designa precisamente la saturación de los grandes sistemas y demás macroestructuras. Pero el hecho de huir o, al menos, de no prestar atención a las instituciones, no significa en absoluto el fin del *religare*. Éste puede manifestarse en otra parte. Es un debate de actualidad en el que se hallan particularmente enfrascados sociólogos como Y. Lambert o D. Hervieu-Léger.¹⁴ Añadiré, por mi parte, que esta religiosidad puede ir a la par con el desarrollo tecnológico, o incluso ser confortada por éste.

Sea como fuere, y enlazándonos con el hilo conductor de nuestra argumentación, diría que existe cierta relación entre lo emocional y la religiosidad; M. Weber le dedica a este respecto un párrafo de su *Economía y sociedad* a la “comunidad emocional” o a la “religiosidad de la comunidad”. Entre las características que les atribuye, encontramos la de “vecindad” y, sobre todo, la pluralidad e inestabilidad de sus expresiones.¹⁵ ¿Es abusar del derecho de interpretación relacionar esto con la proximidad, con lo táctil y con el aspecto efímero que rigen a nuestras tribus contemporáneas? En lo que atañe al nuevo mapa del cristianismo de nuestros días, se ha llegado a hablar de “parro-

¹³ Sobre esta relación orgánica remito a mi trabajo, M. Maffesoli, *La connaissance ordinaire*, París, Méridiens, 1985. Sobre la “religación”, cf. Bol de Balle, *La tentation communautaire*, Universidad de Bruselas, 1985, y P. Le Queau, *La tentation bouddhiste*, París, DDB, 1998.

¹⁴ Y. Lambert, *Dieu change en Bretagne*, París, Cerf, 1985, y D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme*, París, Cerf, 1986, p. 49, donde se observan los rasgos específicos de la religiosidad obrera, y p. 217, donde se observa una afinidad entre el mundo moderno y la religiosidad. Sobre las “parroquias de afinidad”, p. 12. Cf. también D. Jeffrey, *Jouissance du sacré*, París, Armand Colin, 1998.

¹⁵ Cf. M. Weber, *Économie et société*, París, Plon, pp. 475 y 478.

quias de afinidad” (D. Hervieu-Léger), lo que yo relacionaría, por mi parte, con lo que llamaré la “socialidad electiva”. Se trata aquí de un paradigma que, como tal, puede ser metodológicamente utilizable. Ya no se puede hacer la economía de las formas de simpatía que, junto con la relación de causalidad, dan una visión más completa de un mundo cada vez más complejo.

De hecho, la relación simbólica que he esbozado aquí se inscribe deliberadamente en un esquema vitalista cercano al querer-vivir de Schopenhauer o al impulso vital de Bergson. Asimismo, la socialidad y el tribalismo que la constituye son esencialmente trágicos: los temas de la apariencia, de lo afectivo, de lo orgiástico indican la finitud y lo precario; pero como ha insistido tanto L.-V. Thomas, todos los ritos de muerte preparan el “paso hacia la vida”.¹⁶ Tal es el desafío esencial de la socialidad: permitir pensar eso que es portador de futuro en el seno mismo de lo que se termina. El desencanto respecto de todo lo que tuvo la primacía en el burguesismo no debe encubrir las formas particularmente vivaces que están naciendo. Al morir a sí mismo, el individuo permite que perdure la especie. Me remito aquí a aquella fórmula de las *Memorias de Adriano*:

Creo que sería posible compartir la existencia de todos, y esta simpatía sería una de las especies menos revocables de la inmortalidad.

(M. Yourcenar)

Asimismo, al superar la categoría del individualismo, la socialidad nos permite conocer (es decir nacer con),* las nuevas formas de socialidad que están emergiendo.

EL ESTAR-JUNTOS “SIN EMPLEO”

En una palabra todavía, y para que sirva de fundamento a lo que puede ser la estructura socioantropológica del tribalismo, sería interesante recordar que, de manera directa o *a contrario*, es siempre con rela-

¹⁶ L.-V. Thomas, *Rites de mort*, París, Fayard, 1985.

* Véase nota p.79 [T.].

ción al grupo como acaba determinándose la vida social, trivialidad importante de recordar. Hay quienes han llegado a decir que la sociedad medieval, como sistema de organización orgánica, constituyó el modelo de “la utopía sociológica”. Así, para tomar sólo algunos ejemplos, cabe recordar que es esta sociedad la que sirve de telón de fondo al análisis de Tocqueville sobre la democracia estadounidense. También se sirve de ella Le Play para elaborar su concepto de “estratos familiares”; y otro tanto se puede decir de la “comunidad” de Tönnies o de las “asociaciones intermedias” de Durkheim.¹⁷ Me parece que, más que servir de material de comparación, esta nostalgia medievalista pone de manifiesto que, contrariamente a las perspectivas mecanicistas e individualistas características del positivismo del siglo XIX, la perspectiva *orgánica* no puede hacerse de lado por completo.

Se ha dicho que K. Marx se sintió fascinado por la única revolución que, a sus ojos, había triunfado: la Revolución burguesa de 1789; su obra, que descansa en categorías esencialmente burguesistas, deja sentir tal impresión. Tal vez sea posible afirmar algo parecido respecto a Durkheim en relación con el medievalismo. Esto quiere decir que sin dejar de ser un protagonista de la primacía del papel de la razón y del individuo en la sociedad, Durkheim no puede dejar de constatar, *de facto*, la importancia del sentimiento y de la comunidad. Me parece que la distinción que establece entre “solidaridad mecánica” y “solidaridad orgánica”, y sobre todo la aplicación que les da, ya no son de especial pertinencia. En cambio, sí es importante destacar que se sintió verdaderamente obnubilado por esa realidad que es la solidaridad,¹⁸ lo cual no es un asunto de poca importancia. En efecto, aunque esto no haya sido analizado suficientemente por los seguidores del fundador de la escuela francesa de sociología, es indudable que el problema del consenso prerracional y preindividualista es, para él, una base sobre la cual puede y va a construirse la sociedad. De ahí la importancia que le concede a la conciencia colectiva o a esos momentos específicos (fiestas, acciones comunes) mediante los cua-

¹⁷ Sobre medievalismo y sociología, cf. el análisis y los ejemplos de R. A. Nisbet, *La tradition sociologique*, París, PUF, 1984, p. 30.

¹⁸ Con relación a K. Marx, cf. F. Lévy, *K. Marx, histoire d'un bourgeois allemand*, París, Grasset, 1973. Sobre Durkheim, cf. R. A. Nisbet, *ibid.*, pp. 110-111.

Sobre el problema de las solidaridades mecánica y orgánica, cf. M. Maffesoli, *La violence totalitaire*, París, PUF, p. 120.

les tal o cual sociedad va a confortar “el sentimiento que ella tiene de sí misma”. Sobre esto insiste con pertinencia Nisbet, cosa laudable, pues se olvida con demasiada frecuencia que esta perspectiva de la *communitas* sobrepasa el aspecto utilitarista y funcionalista que prevalece en el economismo en boga.

No deja de ser interesante notar que desde esta perspectiva M. Halbwachs analiza la permanencia del grupo, que es algo distinto a un “ensamble de individuos”. Lo que él dice sobre un grupo formado en el seno de la Escuela (¡Normal Superior de rue d’Ulm, por supuesto!) sería igualmente válido para el estudio de cualquier grupo mafioso. Comunidad de ideas, preocupaciones impersonales, estabilidad de la estructura que supera las particularidades y los individuos: he aquí las características esenciales del grupo, el cual se cimienta ante todo sobre el sentimiento compartido. Existe en este análisis una lógica de la despersonalización un tanto mística. Esta “sustancia impersonal de los grupos duraderos”,¹⁹ de fuerte connotación erótica y pasional se inscribe en la perspectiva holística que es propia de la comunidad orgánica; todo contribuye a su conservación, inclusive las disensiones y las disfunciones. Basta con observar la organización de los grupos primarios (familiares, amistosos, religiosos, políticos...) para convencerse de la pertinencia de dicha dinámica. Esta superación o relativización del individualismo se encuentra en la sociología alemana (en Tönnies, por supuesto, pero también en Weber y Mannheim). Esto es evidente en el caso de G. Simmel, quien, en particular a partir de las sociedades secretas, mostró claramente a la vez la dimensión afectiva y sensible de las relaciones sociales y su florecimiento en los pequeños grupos contemporáneos. Se trata de un hecho cultural que puede ser de sumo interés para la comprensión del devenir comunicacional de nuestras sociedades. El análisis de las estructuras elementales o de los microgrupos sociales permite, en efecto, minorizar el papel del individuo, que tanto se había inflado desde el Renacimiento. Como la rana de la fábula, que quiere hacer olvidar que se sitúa en un conjunto del que es parte integrante y no elemento

¹⁹ Cf. M. Halbwachs, *La mémoire collective*, París, PUF, 1968, pp. 119-120. Sobre el no-individualismo en G. Simmel me he explicado ya en mi artículo: M. Maffesoli, “Le paradigme esthétique”, *Sociologie et société*, Montreal, vol. XVII, núm. 2, oct. 1985. Cf. también P. Watier, *G. Simmel, la sociologie et l’expérience du monde moderne*, París, Klincksieck, 1986.

esencial. En efecto, parafraseando a Platón en su contestación a Protagoras: ¿por qué ha de ser el individuo la medida de todas las cosas y no el cerdito que lo alimenta? De hecho, la lógica comunicacional o también la interacción, particularmente visibles en los grupos, tienden a privilegiar el todo, así como la arquitectónica y la complementariedad procreadas por ellas. Es esto lo que nos permite poder hablar de un alma colectiva, de una matriz básica que engloba y vivifica el conjunto de la vida de todos los días.

Sin temer la simpleza del argumento, ni su aspecto repetitivo, tal vez podamos hablar de una *socialidad natural*, insistiendo precisamente sobre el aspecto paradójico de la expresión. En efecto, aun cuando esto adopte la forma de la agresividad o del conflicto, existe una propensión a reagruparse: es aquello que Pareto llama el instinto de la combinación, o también ese “instinto interno” que, según Locke, se halla en la base de toda sociedad. Sin pronunciarnos sobre el contenido de esta inclinación, podemos considerar que la comunicación, a la vez verbal y no verbal, constituye una amplia red que liga a los individuos entre sí. Naturalmente, el prevalecimiento de una perspectiva racionalista hacía considerar que sólo la verbalización tenía estatuto de vínculo social. Por lo mismo fue fácil observar que numerosas situaciones “silenciosas” se escapaban a tal vínculo. Ésta es, ciertamente, una de las razones adelantadas por la ideología individualista, heredera de la Ilustración y completamente ajena a los modos de vida populares, a las costumbres festivas y banales, al *habitus*, que estructuran en profundidad, sin necesidad de ser forzosamente verbalizadas, la vida de todos los días. Las investigaciones contemporáneas sobre el lenguaje corporal, sobre la importancia del ruido y de la música, sobre la proxémica, alcanzan, por una parte, las perspectivas místicas, poéticas y utópicas de la correspondencia y de la arquitectónica, y, por la otra, las consideraciones de la física teórica sobre lo infinitamente pequeño.²⁰ ¿Qué quiere decir esto si no que la realidad no es más que una vasta disposición de elementos homogéneos y he-

²⁰ Cf. Basarab Nicolescu, *Nous, la particule et le monde*, París, Le Mail, 1985; sobre la sincronidad, cf. E. T. Hall, *Au-delà de la culture*, París, Seuil, 1979, p. 75. Sobre el *habitus*, cf. M. Maffesoli, *La connaissance ordinaire*, París, Librairie des Méridiens, 1985, pp. 225 ss. Sobre los orígenes tomistas del *habitus*, cf. G. Rist, “La Notion médiévale d’*habitus* dans la sociologie de P. Bourdieu”, *Revue européenne des sciences sociales*, Ginebra,

terogéneos, de continuo y de discontinuo? Hubo un tiempo en donde se puso de relieve lo que se distinguía en un conjunto dado, lo que se podía separar y particularizar. Hoy nos vamos dando cuenta cada vez más de que es mejor considerar la sincronicidad o la sinergia de las fuerzas operantes en la vida social. A partir de entonces, en lo concerniente a nuestro tema, constatamos que el individuo no puede estar aislado, sino que está ligado, mediante la cultura, la comunicación, el esparcimiento, la moda, a una comunidad que tal vez no tenga las mismas cualidades de la Edad Media, pero que sí tiene su misma forma. Es ésta la que conviene poner de manifiesto. Inspirándome en G. Simmel, he propuesto ver en la forma del “vínculo de reciprocidad” que se entreteje entre los individuos. Se trata, en cierto modo, de un vínculo en donde el entrecruzamiento de las acciones, de las situaciones, de los afectos forma un todo. De ahí la metáfora: dinámica del tejer y estática del tejido social. Así, al igual que la *forma artística* se crea a partir de la multiplicidad de los fenómenos reales o fantasmáticos, de la misma manera la *forma societal* podría ser una creación específica a partir de los hechos minúsculos que componen la vida común y corriente. Así pues este proceso hace de la vida común una forma pura, un valor en sí. “Impulso de socialidad” (*Geselligkeit*) irreprimible e infrangible, que, para expresarse, adopta, según los momentos, la vía regia de la política, del acontecimiento histórico, o la vía subterránea, aunque no menos intensa de la vida banal.

Desde esta perspectiva, la vida puede considerarse una obra de arte colectiva. Aunque fuera una obra de arte de lo cursi, lo *kitsch*, folclórico o incluso un producto de las distintas manifestaciones del *mass entertainment* contemporáneo. Todo esto puede parecer futilidad hueca y vacía de sentido, sin embargo, es innegable que existe una sociedad “política” y una sociedad “económica”, existe también una realidad que no necesita calificativo: la de la coexistencia social como tal, que yo propongo llamar socialidad, y que podría ser la “forma lúdica de la socialización”.²¹ En el marco del paradigma estético, que

Droz, t. XXII, 1984, pp. 67, 201-212. Cf. también B. Valade, *Pareto, la naissance d'une autre sociologie*, París, PUF, 1990.

²¹ Sigo aquí un análisis, muy pertinente, de G. Simmel, *Sociologie et épistémologie*, París, PUF, 1981, p. 125. Contrariamente a lo que hace la traductora L. Gasparini, yo propongo traducir *Geselligkeit* por socialidad y no por sociabilidad.

me es tan apreciado, lo lúdico sería eso que no se preocupa por ningún tipo de finalidad, de utilidad, de “practicidad”, o por eso que suele llamarse “realidades”, sino que al ser aquello que *estiliza* la existencia hace resaltar su característica esencial. Así, el estar-juntos es, a mi entender, un dato básico. Antes de determinarlo o de calificarlo de cualquier manera, digamos que es la espontaneidad vital que le garantiza a una *cultura* su fuerza y su solidez específicas. Esta espontaneidad podrá, por consiguiente, artificializarse, es decir, *civilizarse* y producir obras (políticas, económicas o artísticas) notables. Pero siempre es necesario, aunque sólo fuera para apreciar mejor las nuevas orientaciones (o las re-orientaciones), volver a esa forma pura que es el *estar-juntos sin empleo*. Esto puede servir, en efecto, de telón de fondo, de revelador a los nuevos modos de vida que renacen ante nuestros ojos. Una situación nueva relativa a la economía sexual, la relación laboral, el reparto de la palabra, el tiempo libre, la solidaridad sobre los reagrupamientos de base. Para poder entender bien todo esto, necesitamos esa palanca metodológica que es la perspectiva orgánica del grupo.

EL MODELO “RELIGIOSO”

Cuando Durkheim describe las *Formas elementales de la vida religiosa*, no pretende hacer un análisis exhaustivo de la religión de las tribus australianas. Su ambición es comprender el hecho social. Sucede lo mismo con M. Weber: su ética del protestantismo podría ser objeto de numerosas críticas por parte de una sociología o de una historia de las religiones *stricto sensu*. Pero no es éste en absoluto su objetivo. ¡Y qué decir del *Tótem y tabú* de Freud! En cada uno de estos casos, si bien con objetivos distintos, se trata de dar a luz una lógica: aquella de “la atracción social”.²² Es en esta perspectiva que me permito hablar de modelo religioso. Perspectiva metafórica si la hay, al grado que más allá de todas las especializaciones, y sin invalidarlas en modo alguno, es importante utilizar imágenes religiosas para captar *in*

²² Es inútil citar las obras de Durkheim, Weber o Freud. Tomo prestada esta expresión a P. Tacussel, *L'attraction sociale*, París, Librairie des Méridiens, 1984.

nuce las formas de agregación social. Mirada transversal, o comparatismo en cierto sentido, que constata que es a partir de un imaginario vivido en común como se inauguran las historias humanas. Aun cuando la etimología esté sujeta a discusión, la religión (*religare*), la *re-ligación* es una manera pertinente de entender el vínculo social. Esto podrá irritar a los puristas, pero yo por mi parte me limito a la propuesta de P. Berger y T. Luckmann: “*The sociological understanding of ‘reality’ falls somewhere in the middle between that of the man in the street and that of the philosopher.*”²³

Además, cuando se observan rupturas importantes en la historia de las mentalidades, resulta fácil observar que la efervescencia que es su causa y efecto es muy a menudo patrimonio de pequeños grupos religiosos que se viven como totalidad, que viven y actúan a partir de un punto de vista de totalidad. La separación política/ideal ya no tiene sentido. Los modos de vida son vividos como tales, como ese “concreto de lo más extremo”, según la expresión de W. Benjamin, en donde se juegan al día la trivialidad y la utopía, la necesidad y el deseo, el encierro en la “familia” y la apertura en el infinito. Se ha podido decir que los “tiasos” dionisiacos característicos del final del helenismo, o las pequeñas sectas de principios del cristianismo fueron la base de la estructuración social que siguió. Tal vez sea posible decir lo mismo en lo que concierne a la multiplicación de los reagrupamientos afectivo-religiosos que caracterizan nuestra época. Así, la utilización de la metáfora religiosa puede compararse con la de un rayo láser que permite una lectura de lo más completa en el corazón mismo de una estructura dada.

Todos aquellos que se han interesado por el culto de Dionisio han destacado su llegada tardía al panteón griego y, en numerosos aspectos, su carácter extraño. Por lo que aquí concierne, y destacando su aspecto emblemático, podemos considerarlo como el paradigma de la alteridad fundadora: eso que a la vez clausura e inaugura. A este respecto, es interesante observar que los “tiasos”, que son reagrupa-

* “El entendimiento sociológico de la ‘realidad’ cae en algún lado en medio entre aquello del hombre de la calle y aquello del filósofo” [T.].

²³ P. Berger, y T. Luckmann, *The social construction of reality*, Nueva York, Anchor Books, 1967, p. 2. Traducción francesa: *La construction sociale de la réalité*, París, Méridiens-Klincksieck, 1987.

mientos religiosos encomendados a esta divinidad extraña y extranjera, poseen esta doble función. Así, contrariamente a las opciones políticas tradicionales, los tiasos son transversales, rechazan las discriminaciones sociales, raciales y sexuales, para luego integrarse en la religión de la ciudad.²⁴ Por una parte, congregan, constituyen nuevas agregaciones, nuevos grupos primarios; por la otra, revivifican la nueva sociedad. Doble actitud que caracteriza a toda fundación. Se trata en este sentido de un procedimiento que no deja de repetirse regularmente, en particular cada vez que se observa la saturación de una ideología o, más precisamente, de un *episteme* particular.

Con respecto al periodo del cristianismo naciente, E. Renan muestra atinadamente cómo son los pequeños grupos los que van a dar origen a lo que se convertirá después en el cristianismo: “Sólo las sectas poco numerosas logran fundar algo.” Las compara a “pequeñas masonerías”, y su eficacia descansa esencialmente en el hecho de que la proximidad de sus miembros crea vínculos profundos, lo que acarrea una verdadera sinergia de las convicciones de cada quien.²⁵ Aislados o, lo que es lo mismo, perdidos dentro de una estructuración demasiado vasta, un individuo y su ideal acaban finalmente teniendo poco peso; en cambio, imbricados en una estrecha y cercana conexión, su eficacia se ve multiplicada por la de los demás miembros de la “masonería”. Es esto, por cierto, lo que permite afirmar que las ideas tienen fecundidad propia, cosa que, por regla general, el positivismo del siglo XIX, bajo sus distintas variantes (marxismo, funcionalismo), puso fuertemente en tela de juicio. Es verdad que la lógica económica que prevaleció durante la modernidad, y que privilegió a la vez el proyecto político y la atomización individual, no podía en absoluto integrar la dimensión de un imaginario colectivo; a lo sumo, pudo concebirla como un suplemento anímico, una bailarina para uso privado y repetitivo. Lo que desembocó, sin hacer ruido, en el “desencanto del mundo” (*Entsauberung*) que conocemos y que triunfó en

²⁴ Sobre este punto, cf. M. Bourlet, “L’orgie sur la montagne”, *Nouvelle revue d’ethnopsychiatrie*, París, 1983, núm. 1, p. 20. Para una utilización más general de la figura de Dionisio, cf. mi libro M. Maffesoli, *L’ombre de Dionysos, contribution à une sociologie de l’orgie*, París (1982), Le Livre de Poche. Cf. asimismo M. Xiberras, *La société intoxiquée*, Klincksieck, 1989.

²⁵ E. Renan, *Marc Aurèle ou la fin du monde antique*, París, Le Livre de Poche, 1984, pp. 317-318.

particular en la teoría social; lo que no permitió ver toda la carga mística (utópica) que actuaba dentro del movimiento obrero.

El pequeño grupo, en cambio, tiende a restaurar, de manera estructural, la eficacia simbólica. Y vemos cómo, cada vez con mayor insistencia, se está constituyendo una red mística de hilos finos pero sólidos, que permite hablar del resurgimiento de lo cultural en la vida social. Tal es la lección esencial que nos dan estas épocas de masas, las cuales descansan principalmente en la concatenación de grupos con intencionalidades dispersas pero exigentes. Esto es lo que propongo llamar el reencantamiento del mundo.

El sociólogo E. Troeltsch estableció una distinción entre el “tipo secta” y el “tipo Iglesia”. Llevando aún más lejos esta tipología, y tal vez también acentuando su carácter tajante, se puede decir que, así como hay épocas que pueden caracterizarse a partir del “tipo Iglesia”, las hay también que se inscriben ante todo en el “tipo secta”. Respecto a este último, es el aspecto *instituyente* lo que se privilegia. Ahora bien, lo que caracteriza a lo instituyente es, por una parte, la fuerza siempre renovada del estar-juntos y, por la otra, la relativización del futuro, así como la importancia que se le otorga al presente en la tríada temporal. Esto tiene consecuencias organizacionales: así, la secta es ante todo una *comunidad local* que se vive como tal y que no tiene necesidad de una organización institucional visible. Para esta comunidad basta con sentirse parte integrante de la comunión invisible de los creyentes, lo que nos conduce a una concepción mística, la “comunión de los santos”. Resulta así un grupo pequeño que funciona en la proximidad y que no se inscribe más que de manera poco definida dentro de un conjunto más vasto.

Otro aspecto del “tipo secta” es la relativización del aparato burocrático. Pueden existir jefes carismáticos y gurús; pero el hecho de que sus poderes no descansen en una competencia racional (saber teológico) o en una tradición sacerdotal, los fragiliza y no favorece su inscripción en la larga duración. Esto permite decir aquello de que “en la secta, todo es asunto de todos”.²⁶ Quizá resulte difícil hablar a este respecto de actitud democrática; se trata, de hecho, de un sistema jerárquico, orgánico, que vuelve a cada uno indispensable en la

²⁶J. Séguy, *Christianisme et société*, Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch, Paris, Cerf, 1980, p. 112. Cf. mi análisis del “tipo secta”, pp. 130 ss.

vida del grupo. Es, por cierto, esta reversibilidad la que garantiza el dinamismo constante del conjunto. Las estructuras instituidas por el mecanismo de delegación que suscitan tienden a favorecer la tibieza de sus miembros. En cambio, el “tipo secta” torna a cada uno responsable de todos. De ahí la conformidad y el conformismo que no deja de suscitar. Presente, proximidad, sentimiento de participar en un todo, responsabilidad: he aquí algunos caracteres esenciales operantes en el grupo-secta. Son estos caracteres los que permiten que los grupos en cuestión puedan constituirse en “masa”. En efecto, el imperalismo de la institución no se comprende si no existe una estructura rígida, orientada hacia la larga duración y dirigida por un poder sólidamente asentado. Si, por el contrario, prevalece el localismo, es muy posible conformarse con otras entidades que funcionen según los mismos principios. De ahí la imagen de federalismo o, al menos, de cohabitación que da en general la estructuración en red.

Con relación a lo que acabo de indicar, es igualmente interesante notar la base popular del “tipo secta”. Es una constatación con la que están de acuerdo todos los que analizan este fenómeno, desde la Antigüedad tardía hasta nuestros días. Esto es particularmente evidente cuando se observan las sectas cristianas durante los cuatro primeros siglos de su existencia. Es bien conocido que en sus inicios, el cristianismo atrae ante todo a las minorías y a los esclavos. Así, cuando Juliano el Apóstata trata de combatir al cristianismo, cree que se enfrentará con unos grupos incultos que no gozan de ningún apoyo por parte de esas élites que para él son los filósofos. Otro tanto cabe decir de las sectas medievales, y parecería ser una constante a este respecto. Se puede afirmar, en efecto, que la estructura sectaria es opuesta, o al menos indiferente, respecto al clero y a las clases dirigentes en general.²⁷ Y ello en función de la ideología de la proximidad a la que nos hemos referido antes. Conformismo y reticencia respecto del poder dominante. Volvemos a encontrarnos con la perspectiva general de la lógica anarquista: el orden sin el Estado.

Es en este sentido como podemos desarrollar la proposición de Troeltsch acerca de un ideal-tipo sectario. Éste permite destacar esa

²⁷ Cf. Gibbon, *Histoire du déclin et de la chute de l'empire romain*, Paris, Laffont, 1983, t. 1, capítulo XXIII, pp. 632 ss. Sobre las sectas medievales, cf. J. Séguy, *op. cit.*, pp. 176-179.

forma social que es la *red*: conjunto no organizado y no obstante sólido, invisible y, sin embargo, sirviendo de osamenta de cualquier tipo de conjunto del que se trate. Por lo general, la historiografía ignoró altaneramente la fértil historia cotidiana para fijarse exclusivamente en unas cuantas cristalizaciones emergentes (hombres o acontecimientos). Lo mismo cabe decir de las ciencias sociales (politología, economía, sociología), las cuales desdeñan todo lo *inorganizado* o, lo que es más grave, niegan su importancia. El “tipo secta”, por su dimensión popular, indica que existe un cristianismo de masa que se puede considerar como una especie de capa freática que irriga en profundidad esas instituciones particulares que pueden ser las Iglesias, las sectas u otros movimientos calificados.²⁸ El resurgimiento de las comunidades de base, o de grupos de afinidad en las Iglesias contemporáneas, muestra claramente que esta capa freática está lejos de agotarse. Existen momentos en los que no se la cuida, o en los que la gente se sirve de ella para saquearla. También existen otros momentos más “ecológicos” en los que nos damos cuenta de todo lo que le debemos; en particular esa sólida argamasa que son la repartición y la ayuda mutua o la solidaridad desinteresadas. Es esto lo que permite el perdurar de la socialidad a largo plazo. El grupo pequeño ofrece el modelo acabado de dicha construcción arquitectónica; en ella encontramos en escorzo, y fuera de toda sistematización teórica, la actualización de los caracteres a los que acabamos de referirnos.

El “compañerismo” cuyo arraigamiento en las cofradías religiosas es bien sabido, o también aquellas antiguas subdivisiones parroquiales que fueron las “fratrías”, evocan claramente el compartir fraterno. Y sus etimologías insisten particularmente en la convivialidad, la solidaridad familiar o el pequeño reagrupamiento que halla su origen en la remota repartición clánica.²⁹ También en este caso, si bien quizá con otros nombres, dicha estructura de base, después de haber

²⁸ La expresión “capa freática” es aplicada por E. Poulat al catolicismo popular en *Catholicisme, démocratie et socialisme*, París, Casterman, 1977, p. 486. Sobre la permanencia del “país real” y de la base del catolicismo, cf. E. Poulat, *Église contre bourgeoisie*, París, Casterman, 1977, p. 155. Cf. asimismo los trabajos de J. Zylberberg y de P. Coté, Université Laval, Québec, Facultad de Ciencias Sociales.

²⁹ Sobre el *compagnonnage*, cf. el artículo de A. Guede, *Le compagnonnage et apprentissage*, PUF, 1996. Sobre las “fratrías”, cf. Y. Lambert, *Dieu change en Bretagne*, París, Cerf, 1985, pp. 40 y 264.

sido olvidada, vuelve a adquirir actualidad o nuevas modulaciones, pero su forma sigue siendo esencialmente religiosa (re-ligante).

Lo que hemos llamado el “tipo secta” se puede entender como una alternativa a la pura gestión racional de la institución. Al volver a cobrar importancia de manera regular, esta alternativa acentúa el papel del sentimiento en la vida social, lo cual favorecerá el juego de la proximidad y el aspecto cálido de lo que se halla en estado naciente.

Tomado en este sentido, el modelo religioso podrá describir con pertinencia el fenómeno de redes que se escapa a cualquier especie de centralidad, y a veces incluso de racionalidad. Los modos de vida contemporáneos, es necesario decirlo y repetirlo, ya no se estructuran a partir de un polo unificado. De manera un tanto estocástica, son tributarios de ocurrencias, experiencias y situaciones harto variadas. Cosas todas que inducen reagrupamientos de afinidades. Todo transcurre como si “el amor loco” y el “azar objetivo” del surrealismo, o el encuentro y la “deriva” del situacionismo, se hubiesen capilarizado progresivamente en el conjunto del cuerpo social.³⁰ La vida como obra de arte ya no es patrimonio de unos cuantos, se ha vuelto un fenómeno de masas; y ello dando por supuesto que la estética a la que esto remite no puede resumirse en una cuestión de gusto (buen o mal gusto estético) ni de contenido (el objeto estético). Es la *forma estética pura* la que nos interesa: cómo se vive y se expresa la sensación colectiva.

LA SOCIALIDAD ELECTIVA

Podemos decir que es a partir de la concepción que una época se hace de la alteridad, que se puede determinar la forma esencial de una sociedad determinada. Así, correlativamente a la existencia de una sensación colectiva, vamos a observar el desarrollo de una lógica de red.

³⁰ Se puede interpretar en el sentido de las historias cotidianas conceptos historicistas tales como “situational determination” o “seat in life”, propuestos por P. Berger y T. Luckmann, *The social construction of reality*, *op. cit.*, p. 7. Cf. asimismo, sobre el surrealismo y el situacionismo, P. Tacussel, *L'attraction sociale*, *op. cit.*

Es decir, los procesos de atracción y de repulsión dependerán de una elección. Estamos asistiendo a la elaboración de lo que propongo llamar una “*socialidad electiva*”. Es verdad que este mecanismo siempre ha existido pero, en el caso de la modernidad, se encontraba moderado por el instrumento corrector político que hacía intervenir el compromiso y la finalidad a largo plazo, llevándolo más allá de los intereses particulares y del localismo. La temática de la vida cotidiana o de la socialidad (contra lo político y lo social) pone en cambio de manifiesto que el problema esencial del dato social es el relacionismo, lo que puede traducirse de manera más trivial en el codeo de individuos y de grupos. Dando por supuesto que la religación misma es más importante que los elementos ligados. Lo que prevalece es menos el objetivo por alcanzar que el hecho de estar-juntos. En una óptica simmeliana: el *für-mit-gegenseinander*. De ahí la necesidad de eso que llamé la sociología formista, es decir, un pensamiento que registre las formas o las configuraciones existentes, sin ánimo de criticarlas ni juzgarlas. Tal fenomenología es la actitud estética que corresponde a una estetización de la vida común y corriente. Esto induce una conducta estoicástica que, empleando ejemplos tomados de ámbitos y lugares variados, no es más que una variación musical sobre el tema del *Zusammensein*.³¹ No debemos, empero, temer insistir y volver a la carga desde distintos ángulos, pues resulta bastante difícil aprehender un fenómeno grupal con instrumentos de análisis que fueron elaborados fundamentalmente desde una perspectiva política. Esto hace, por cierto, que en la actualidad se cometa con frecuencia la siguiente equivocación: analizar el distanciamiento respecto de lo político o la pérdida del sentido social en términos de resurgimiento del individualismo. Sigamos, pues, nuestra deriva haciendo destacar particularmente el aspecto afectivo o “afectual” (M. Weber) de los reagrupamientos.

³¹ A la vez que reconozco lo primordial del relacionismo en G. Simmel, me opongo a la interpretación individualista que da J. Séguy, “Aux enfances de la sociologie des religions: Georg Simmel”, *Archives de sociologie des religions*, París, CNRS, 1964, núm. 17, p. 6.

Para todo lo relacionado con el estetismo, cf. mi artículo M. Maffesoli, “Le paradigme esthétique”, *Sociologie et société*, Montreal, vol XVII, núm. 2, oct. 1985; cf. asimismo Y. Atoji, “La philosophie de l’art de Georges Simmel: son optique sociologique”, *Sociétés*, París, Masson (de próxima aparición). El término “reliance” está tomado de Bolle de Bal, *La tentation communautaire*, Universidad de Bruselas, 1985.

Llama la atención cómo, en su momento fundador, la socialidad es particularmente intimista. Lo mismo ocurre cuando queremos estrechar lazos o recordar eso que nos es común a todos. A este respecto, la comida es un verdadero sacramento, “lo que torna visible una gracia invisible”, como reza el catecismo. Técnica simbólica por excelencia, diríamos de manera más moderna. Desde la eucaristía hasta los banquetes políticos, pasando por las entrañables “comilonas” familiares, obtendremos una larga lista de procedimientos de anamnesis que sellan alianzas, borran oposiciones o restauran amistades quebrantadas. La comida es aquí la metáfora de los vínculos que se crean en el interior de los pequeños cenáculos durante los periodos de efervescencia. Desde la multiplicación de los cultos privados al estrecho tejido de pequeñas células que ofrecen hospitalidad a los líderes de la nueva religión cristiana o a los revolucionarios de los tiempos modernos,³² las nuevas agregaciones sociales, el nacimiento de valores alternativos pasa por aquello que se puede llamar la lógica de red. Es decir, aquello que privilegia ante todo el calor afectivo, o que por lo menos muestra que éste ocupa un lugar preferente en la estructuración o el objetivo social.

La existencia de dicha pulsión afectiva es innegable en el juego político, como no nos hemos cansado de repetir. Puede ser interesante señalar de paso que dicha pulsión no deja tampoco de actuar en el orden económico. Es esto lo que analiza Célestín Bouglé en su ensayo sobre las castas. Desde una perspectiva próxima a lo que se ha dicho respecto al compañerismo, a las corporaciones de oficios o cofradías, Bouglé muestra que la casta no es sino la forma paroxística, “petrificada”, del gremio medieval. Se sabe del papel que desempeñan ambas en la estructuración de la industria y de la economía occidentales o hindúes. Pues bien, este papel sólo puede existir en la medida que existan prácticas de convivialidad, de solidaridad, de ayuda mutua jurídica, así como otras tantas formas de expresión culturales o culturales.³³ Así, el orden económico se halla sustentado por

³² Sobre el ejemplo del culto privado, cf. E. R. Dodds, *Les grecs et l'irrationnel*, París, Flammarion, 1959, p. 240. Cf. asimismo P. Brown, *La vie de Saint Augustin*, París, Seuil, 1971, p. 51, sobre las redes de los maniqueos.

³³ Cf. C. Bouglé, *Essais sur le régime des castes*, París, PUF, 1969, pp. 32-35. Sobre el “juego de las pasiones humanas en la sociedad quebequense”, cf. G. Renaud, *À l'ombre du rationalisme*, Montreal, St. Martin, 1984, p. 167.

todo lo que generalmente se coloca en el orden de lo simbólico. Este ejemplo muestra claramente que la sociedad mundana es un todo que sería vano querer cortar en rodajas, y dentro de este todo el estar-juntos festivo, convivial o banal ocupa un lugar nada desdeñable.

Hasta el sabio Durkheim reconoce el importante papel que desempeña el afecto. Esto ya lo he mostrado en otra parte (cf. *L'ombre de Dionysos*) con relación al análisis que éste hace de las fiestas corroborari en las *Formas elementales de la vida religiosa*. Es todavía más sorprendente notar el lugar que le asigna en la *División del trabajo social*. Así, de manera un tanto vitalista, le atribuye al grupo una “fuente de vida *sui generis*. De éste se desprende un calor que reanima y calienta los corazones, que los abre a la simpatía...” Como vemos, no puede ser más preciso y pronostica que las “efusiones del sentimiento” ocuparán también un lugar importante en las “corporaciones del porvenir”. Casi se podría leer esto como un análisis de las redes contemporáneas. Lo que es cierto es que la famosa teoría de los cuerpos intermedios, tal vez la aportación más relevante de Durkheim, sería totalmente incomprensible si no se le integrara esta dimensión afectiva. Además, resulta evidente que la acentuación del grupo es una deconstrucción del individualismo, el cual parece prevalecer en quienes se reclaman del positivismo durkheimiano. Este individualismo existe, es innegable, le permite a la sociología naciente explicar la dinámica característica de la modernidad, pero al mismo tiempo se halla compensado por su contrario o, más exactamente, por la remanencia de elementos alternativos. Es esta tensión paradójica la que, por cierto, es garante de la tonicidad de una determinada sociedad.

De este modo se debe entender el vitalismo que se encuentra de manera regular en la obra de Durkheim. ¿Nostalgia de la comunidad? Quizás. En todo caso, dicho autor hace hincapié en que, a imagen del cuerpo individual, el cuerpo social es un organismo complejo en el cual el funcionamiento y el disfuncionamiento se ajustan de lo mejor. Así se articula su comparación entre la división del trabajo social y la división del trabajo fisiológico: estas divisiones sólo aparecen “en el seno de masas policelulares, que ya han adquirido cierta cohesión”. Concepción orgánica, si la hay, que se cimienta sobre “la afinidad de sangre” y “el apego a un mismo suelo”.³⁴ Este apelar a la espontanei-

³⁴ É. Durkheim, *De la division du travail social*, París, Félix Alcan, 1926, p. 261. Sobre

dad y a las fuerzas impulsivas que superan la simple racionalidad contractual acentúan el relacionismo, la unión de series de atracciones y de repulsiones como elementos básicos de todo conjunto social. Como se sabe, se han analizado las construcciones eróticas del divino marqués de Sade como si fueran combinaciones químicas que prevalecieran sobre cada uno de sus elementos. Esta metáfora paroxística puede ser útil para nuestro tema: el eros o la pasión favorecen los reagrupamientos de elementos, y ello en función de la “valencia” propia de estos últimos. Puede existir saturación, y entonces asistimos al nacimiento de otra combinación. Así, en el orbe del vitalismo espontáneo entra en juego la conjunción o la tensión paradójica de lo estático; la comunidad, el espacio, y lo dinámico: nacimiento y muerte de los grupos que forman la comunidad y que viven en dicho espacio. El antiguo debate sobre la estructura y la historia se ve así sustituido por el del azar y de la necesidad de historias cotidianas.

Vista de esta manera, la sociedad no se resume en una mecanicidad racional cualquiera, sino que vive y se organiza, en el sentido amplio del término, por medio de encuentros, situaciones y experiencias en el seno de los distintos grupos al que pertenece cada individuo. Estos grupos se entrecruzan unos con otros y constituyen a la vez una masa indiferenciada y polaridades muy diversificadas. Sin salirnos del esquema vitalista, podríamos hablar de una realidad protoplásmica, proveniente de la estrecha conjunción existente entre la sustancia alimentaria y el núcleo celular. Estas imágenes tienen la ventaja de resaltar a la vez la importancia del afecto (atracción-repulsión) en la vida social y mostrar que éste es “no consciente” o, en términos de Pareto, “no lógico”. Es necesario insistir en dicha organicidad, pues es ésta la que condiciona múltiples actitudes calificadas de irracionales que se observan en nuestros días. Y, sin que sea posible dar una definición exacta (de ahí el empleo de metáforas), es a partir de dicha nebulosa como se puede comprender eso que vengo proponiendo llamar, desde hace ya varios años, *socialidad*.

Así como he hablado de semejante remanencia en Durkheim, así también se puede decir que existe en el romanticismo hegeliano una constante teórica que descansa en la nostalgia de la comunidad.

el grupo como “fuente de vida”, cf. prólogo a la 2a. ed., p. xxx. Sobre el entrecruzamiento de los grupos, cf. M. Halbwachs, *La mémoire collective*, op. cit., p. 66.

Más allá del igualitarismo y del contrato social, Hegel adopta una perspectiva “concéntrica” de la sociedad; es decir, que los diferentes círculos que la componen se ajustan unos con otros, y su valor se mantiene mientras permanecen vinculados. Así, el Estado es para él una especie de *communitas communitatum*; los primeros no son los individuos, sino sus relaciones.³⁵ Esta idea de interconexión es digna de notarse, pues privilegia el papel de argamasa que puede desempeñar lo afectivo, el codeo. En este sentido, contrariamente a la interpretación tradicional, el estado hegeliano podría no ser más que un conjunto vacío, una idea teórica cuya única función consistiría en destacar la disposición espontánea de los distintos elementos que, de manera progresiva, constituyen el todo. Por supuesto, esta disposición está lejos de ser uniforme, es caótica en muchos aspectos, sin embargo, logra dar cumplida cuenta de una sociedad, sin duda nada ideal, pero que *mal que bien* existe. Se puede decir, en efecto, que la lógica de la red, y el afecto que le sirve de vector, son esencialmente relativistas. ¿Hay que afirmar, como es conveniente, que los grupos que constituyen las masas contemporáneas carecen de ideal? Tal vez sería mejor sugerir que carecen de una visión de lo que debe ser de manera general y absoluta una sociedad. Cada grupo es para sí mismo su propio absoluto. Éste es el relativismo afectivo que se traduce, entre otras cosas, en la conformidad de los estilos de vida.

Pero esto supone la existencia de una multiplicidad de estilos de vida, una especie de multiculturalismo. De manera a la vez conflictiva y armónica, estos estilos de vida se imponen y se oponen unos a otros. Es esta autosuficiencia grupal la que puede dar la impresión de cerco; pero lo que sí es cierto es que la saturación de una actitud proyectiva, de una intencionalidad vuelta hacia el futuro, “ex-tensiva”, se halla compensada por un incremento de la calidad de las relaciones más “in-tensivas” y vividas en el presente. Al multiplicar la posibilidad de las relaciones sociales, la modernidad las había vaciado en parte de todo contenido real. Esto fue particularmente una característica de las metrópolis modernas; y se sabe que este proceso tuvo buena parte de responsabilidad en la soledad gregaria de la que tanto se ha hablado. La posmodernidad, por su parte, tiende a favorecer en las megalópo-

³⁵ Cf., a este respecto, el análisis sociológico que hace R. Nisbet, *La tradition sociologique*, París, PUF, 1984, p. 78.

lis contemporáneas a la vez, el retraimiento en el grupo mismo y una profundización de las relaciones en el interior de estos grupos. Quedando claro que esta profundización no es en modo alguno sinónimo de unanimismo, como prueba el hecho de que el conflicto desempeña también su papel en él. De todos modos ése no es el meollo de la cuestión: bástenos recordar que la atracción y la repulsión son causa y efecto del *relacionismo*. Es este último el que sirve de vector a la “masa policelular” (Durkheim) o “concéntrica” (Hegel) que estamos analizando. Naturalmente, esta estructuración en redes de afinidades no tiene ya nada que ver con el presupuesto voluntario que encontramos, en general, en la base de la asociación económica o política.

En efecto, lo que hay que tener bien presente es que la nebulosa “afectiva” (“afectual”) que estamos describiendo no implica un prejuicio humanista ni tampoco antropomórfico. Esto es, como se sabe, mi *delenda Carthago est*: el individuo y sus distintas teorizaciones no tienen nada que ver en la cuestión, como tampoco, por cierto, la acción de dicho individuo en la historia en curso. En el marco de la temática de lo dionisiaco, cuyo paroxismo es la confusión, las masas efervescentes (promiscuidades sexuales, festivas, deportivas) o las masas comunes y corrientes (muchedumbres banales, consumidoras, maleables...) superan las características del principio de individualización. Es cierto que no sería falso afirmar que las intencionalidades particulares desempeñan cierto papel en el proceso de interacción; pero esto no debe impedirnos ver que, en cuanto “forma” social, este proceso está constituido por una “multitud de minúsculos canales cuya existencia escapa a la conciencia individual”. G. Simmel llama a esto “efecto de composición” (*Zusammenschluss*).³⁶ Efectivamente, si bien no se puede determinar qué es lo primero, sí es cierto que la preeminencia del grupo y la primacía del afecto permiten destacar que la densidad de la vida cotidiana es, ante todo, cosa de fuerzas impersonales. Por lo demás, es esto lo que explica la denegación de que ha sido objeto por parte de aquellos intelectuales que, desde el siglo XVIII, vienen reflexionando sobre la existencia social.

Y, sin embargo, esta vida cotidiana, en su frivolidad y su superficialidad, es ciertamente la condición de posibilidad de toda forma de agregación. Como ya he indicado antes, el *exis* o el *habitus*, tan bien

³⁶ G. Simmel, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, París, PUF, 1984, p. 75.

descritos por M. Mauss, determinan los usos y costumbres que nos constituyen al determinar el medio en el que nadamos cual plasma vital. Ahora bien, estos últimos no son en modo alguno conscientes; *están ahí*, imperativos y condicionantes, sólidos; los vivimos sin expresarlos. Los vivimos tal vez, por qué no decirlo, de manera un tanto animal. Es esto lo que nos evoca la lógica de las redes que se desarrolla en las masas contemporáneas. La impersonalización, sería mejor decir la desindividualización, que provoca es, por cierto, perceptible en el hecho de que cada vez son más las situaciones que se analizan a partir de la noción de atmósfera. No son ya la identidad, la precisión del trazo los que prevalecen, sino lo borroso, lo ambiguo, los calificativos en términos de “meta...” o “trans...”; y ello en numerosos ámbitos: modas, ideologías, sexualidad, etcétera.

La multiplicación de las investigaciones científicas y de los artículos periodísticos que hacen referencia al “ambiente” (*feeling, Stimmung*) es bastante instructiva a este respecto. Lo cual no deja de tener consecuencias para nuestros métodos de análisis, sobre todo en lo que atañe a la modestia teórica que tiende cada vez más a caracterizarlos. No es éste el momento adecuado para desarrollar dicho problema; bástenos con indicar que es consecutivo al hecho de que un conjunto civilizacional que confía en (y tiene conciencia de) sí mismo, un conjunto de representaciones dominadas por la claridad del concepto y la seguridad de la razón, está siendo sustituido por lo que propongo llamar *el claroscuro de los modos de organización y de las maneras de pensar el mundo*. Como todo claroscuro, éste tiene su encanto. Tiene también sus leyes, que no conviene ignorar si queremos reconocernos en él.

LA LEY DEL SECRETO

Una de las características, y no de las menos importantes, de la masa moderna es ciertamente la ley del secreto. En una pequeña broma sociológica que escribí (*Cahiers internationaux de sociologie*, 1982, vol. LXXIII, p. 363), traté de mostrar que la mafia podía considerarse como la metáfora de la socialidad. Se trataba de algo más que de una simple *private joke* para unos cuantos. En particular cuando insistí, por una parte, sobre el mecanismo de protección respecto del exterior,

es decir, respecto de las formas superiores del poder, y cuando mostré, por la otra, cómo el secreto que esto inducía no era sino una manera de confortar al grupo. Trasladando la imagen a un terreno apenas menos inmoral (o, mejor dicho, que saca menos provecho de su inmoralidad), podríamos decir que las pequeñas tribus que conocemos, elementos estructurantes de las masas contemporáneas, presentan características parecidas. A mi entender, la temática del secreto es, ciertamente, un ángulo privilegiado para entender el juego social que tiene lugar ante nuestros ojos. Esto puede parecer paradójico cuando se piensa en la gran importancia que tiene la apariencia o la teatralidad en la escena cotidiana. El carácter abigarrado de nuestras calles no debe hacernos olvidar que puede existir una dialéctica sutil entre el mostrar y el ocultar y que, al igual que ocurre en *La carta robada* de Poe, una ostentación manifiesta puede ser el medio más seguro de no ser descubierto. A este respecto, se puede decir que la multitud y la agresividad de los *looks* urbanos, a imagen del borsalino de los mafiosos, es el índice más nítido de la vida secreta y densa de los microgrupos contemporáneos.

En su artículo sobre “La sociedad secreta”, G. Simmel insiste, por lo demás, en el papel de la máscara, de la que se sabe que, entre otras funciones, tiene la de integrar a la *persona* en una arquitectónica de conjunto. La máscara puede ser una cabellera extravagante o coloreada, un tatuaje original, la utilización de ropa retro o también el conformismo de un estilo *chic*. En todos los casos, subordina a la persona a esa sociedad secreta que es el grupo de afinidades escogido. Tenemos aquí una clara “desindividualización”, o participación, en el sentido místico del término, en un conjunto más amplio.³⁷ Como veremos más adelante, la máscara me transforma en conspirador contra los poderes establecidos; pero podemos afirmar desde ahora mismo que esta conspiración me une con otros, y ello de manera nada accidental, sino estructuralmente operante.

Nunca me cansaré de recalcar la función unificante del silencio, el cual llegó a ser entendido por los grandes místicos como la forma por

³⁷ Remito a los capítulos que he dedicado a la teatralidad en M. Maffesoli, *La conquête du présent, pour une sociologie de la vie quotidienne*, París (1979), DDB, 1998.

Sobre el secreto, cf. el notable artículo de G. Simmel, “La société secrète”, traducción francesa *Nouvelle revue de psychanalyse*, París, Gallimard, 1976, núm. 14, pp. 281-305.

excelencia de la comunicación. Y, aunque su aproximación etimológica se preste a controversia, se puede recordar que existe un vínculo entre el misterio, la mística y lo mudo; este vínculo es aquel de la iniciación que permite compartir un secreto. Que éste sea anodino o incluso objetivamente inexistente, no cambia en esencia las cosas. Basta, incluso fantasmagóricamente, con que los iniciados puedan compartir algo. Es esto lo que les da fuerza y dinamiza su acción. E. Renan mostró bien el papel del secreto en la constitución de la red cristiana en sus orígenes: no deja de tener un efecto inquietante, pero también atrae, y contribuyó en buena medida a su consabido éxito.³⁸ Cada vez que se quiere instaurar, restaurar o corregir un orden de cosas, una comunidad, se recurre al secreto que fortalece y conforta la solidaridad de base. Es tal vez el único punto que han visto atinadamente los que hablan del “encogimiento” en la vida cotidiana. Pero su interpretación es errónea: el recentrarse en lo próximo, así como el compartir iniciático que esto induce, no son en modo alguno signos de debilidad; son, por el contrario, el índice más seguro de un acto de fundación. El silencio concerniente a lo político apela al resurgimiento de la socialidad.

En las antiguas cofradías, la comida tomada en común implicaba el saber guardar el secreto respecto del exterior. “Cosas de familia”, ya sean las de la familia *stricto sensu*, las de la familia ampliada o las de la mafia, cosas de familia de las que no se habla. Este secreto dificulta muy a menudo el trabajo de los policías, educadores o periodistas. Y es cierto que los destrozos de los menores, los crímenes de pueblo y tantos otros sucesos suelen resultar de difícil acceso. Lo propio ocurre respecto a la encuesta sociológica. Aunque sólo sea de manera alusiva, conviene señalar que existe siempre cierta reticencia a mostrarse a las miradas ajenas; éste es un parámetro que debemos integrar en nuestros análisis. Así, yo contestaré a quienes invalidan (aunque sólo sea semánticamente) el “encogimiento” en lo cotidiano, diciendo que estamos en presencia de una *collective privacy*, de una ley no escrita, de un código de honor, o de una moral clánica, que, de manera casi intencional, se protege contra lo que viene de afuera o de arriba.³⁹ Se trata de una actitud que no deja de tener su pertinencia desde el punto de vista de este estudio.

³⁸ Cf. E. Renan, *Marc Aurèle, ou la fin du monde antique*, op. cit., p. 294.

³⁹ Sobre el sociólogo “extranjero”, cf. E. Morin, *Commune en France: la métamorphose de*

En efecto, lo propio de esta actitud es el favorecer la conservación de uno mismo: “egoísmo de grupo” que hace que éste pueda desarrollarse de manera casi autónoma en el seno de una entidad más amplia. Esta autonomía, contrariamente a la lógica política, no se hace en “pro” ni en “contra”, sino que se sitúa deliberadamente *a un lado*. Esto se expresa mediante una clara repugnancia al enfrentamiento, una saturación del activismo y un distanciamiento respecto del militantismo, cosas todas que se pueden observar en la actitud general de las jóvenes generaciones con respecto a lo político, y que se descubre asimismo en el seno de esos neófitos de la temática de la liberación que son los movimientos feministas, homosexuales o ecológicos. Son numerosas las bellas almas que califican esto como un compromiso poco honorable, degeneración o hipocresía. Como siempre, el juicio normativo es de poco interés; en nuestro caso, no permite captar la vitalidad operante en estos modos de vida, “eludiéndolo”. En realidad, esta evasión o este relativismo pueden ser tácticas para asegurar lo único de lo que la masa se siente responsable: el perdurar de los grupos que la constituyen.

De hecho, el secreto es la forma paroxística del *ensimismamiento* popular cuya continuidad socioantropológica ya mostré con anterioridad.⁴⁰ En cuanto “forma” social (no hablo de sus actualizaciones particulares, que pueden ser justo lo opuesto), la sociedad secreta permite la resistencia. Mientras que el poder tiende a la centralización, a la especialización, a la constitución de una sociedad y de un saber universales, la sociedad secreta se sitúa siempre en el margen, siendo resueltamente laica, descentralizada e incapaz de tener un cuerpo de doctrinas dogmáticas e intangibles. Sobre esta base, la resistencia surgida del *ensimismamiento* popular puede proseguir, imperturbable, su camino por medio de los siglos. Varios ejemplos históricos precisos, como el del taoísmo,⁴¹ muestran claramente el vínculo

Plozevet, París, Fayard (1967), *Le Livre de Poche*, p. 37. Sobre la comensalía, remito a E. Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral*, París, Casterman, 1969. Sobre el fantasma reductor del sociólogo, cf. G. Renaud, *À l'ombre du rationalisme*. “La sociedad se convierte en un laboratorio y tiene que conformarse a la realidad definida por el sociólogo” (p. 235).

⁴⁰ Cf. mi libro, M. Maffesoli, *La conquête du présent*, *op. cit.* Sobre el “egoísmo de grupo”, cf. el artículo de G. Simmel, *op. cit.*, p. 298.

⁴¹ Cf. a este respecto, K. Schipper, *Le corps taoïste*, París, Fayard, 1982, pp. 28-37. Éste muestra perfectamente cómo las sociedades secretas se apoyan en el “país real”.

entre estos tres términos: secreto, popular, resistencia. Lo que es más, resulta que la forma organizacional de esta conjunción es la red, causa y efecto de una economía, de una sociedad e incluso de una administración paralelas. Así, pues, posee una fecundidad propia que merece atención, aun cuando ésta no se exprese por medio de las categorías a las que nos había acostumbrado la politología moderna.

Nos encontramos aquí ante una pista de investigación que puede resultar rica en enseñanzas, pese a que (y dado que) raras veces se le suele prestar atención. Propongo llamar a esto *la hipótesis de la centralidad subterránea*:

A veces el secreto puede ser el medio de establecer contacto con la alteridad en el marco de un grupo restringido; al mismo tiempo, condiciona la actitud de este último respecto de cualquier tipo de exterior.

Esta hipótesis es la de la socialidad, y si sus expresiones pueden ser sin duda alguna muy diferenciadas, su lógica no deja por ello de mostrarse constante: el hecho de compartir una costumbre, una ideología o un ideal determina el estar-juntos y permite que esto sea una protección contra la imposición, venga ésta de donde venga. Contrariamente a una moral impuesta y exterior, la ética del secreto es a la vez federativa e igualadora. El rudo canciller Bismarck, refiriéndose a una sociedad de homosexuales de Berlín, no deja de notar este “efecto *igualador* de la práctica colectiva de la prohibición”.⁴² La homosexualidad no estaba entonces de moda, como tampoco lo estaba, para el caso, la igualdad; y si conocemos el sentido de las distancias sociales que tenían los *junkers* prusianos, podremos apreciar mejor, en el sentido que acabo de indicar, la naturaleza y función del secreto en dicha sociedad de homosexuales.

La confianza que se establece entre los miembros del grupo se expresa mediante rituales y signos de reconocimiento específicos que no tienen otro objetivo que el de fortificar el grupo pequeño con relación al grande. Como se ve, se repite el doble movimiento formulado anteriormente; desde la criptolalia erudita hasta “el argot más

⁴² Cf., los recuerdos de Bismarck citados por G. Simmel, *La société secrète, op. cit.*, p. 303. Para una buena introducción a la homosexualidad, cf. G. Ménard, *L'homosexualité démystifiée*, Ottawa, Leméac, 1980.

corriente” (lenguaje a la “inversa”), el mecanismo es el mismo: el secreto compartido del afecto, a la vez que conforta los vínculos próximos, permite resistir a las tentativas de uniformización. La referencia al ritual destaca el hecho de que la cualidad esencial de la resistencia de los grupos y de la masa es la de ser más astuta que ofensiva. Así, ésta puede expresarse por medio de prácticas pretendidamente alienadas o alienantes. Eterna ambigüedad de la debilidad, que puede ser la máscara de una fuerza innegable, cual mujer sumisa que no tiene necesidad de dar muestras manifiestas de su poder, segura como está de ser una verdadera tirana doméstica. En este mismo contexto hay que situar el análisis que hace E. Canetti a propósito de Kafka: cómo una humillación aparente confiere, en contrapartida, una fuerza real a quien se somete a ella. En su combate contra las concepciones conyugales de Felice, Kafka practica una obediencia a contratiempo. Su mutismo y su gusto por el secreto “han de considerarse ejercicios necesarios en su obstinación”.⁴³ Se trata de un procedimiento que encontramos en la práctica grupal. La astucia, el silencio, la abstención, el “vientre flácido” de lo social son armas temibles de las que hay motivos para no fiarse. Otro tanto ocurre con la ironía y la risa, que han desestabilizado, a mediano o a largo plazo, las opresiones más sólidas.

La resistencia adopta un perfil bajo en relación con las exigencias de una batalla frontal, pero que posee la ventaja de favorecer la complicidad entre quienes la practican, y eso es lo esencial. El combate comporta siempre un más allá de sí mismo, un más allá para quienes lo emprenden; siempre hay un objetivo por alcanzar. En cambio, las *prácticas del silencio* son ante todo orgánicas, es decir, que el enemigo importa menos que la argamasa social que secretan. Según la primera hipótesis, nos hallamos en presencia de una historia que elaboramos, solos o asociados contractualmente; según la otra, nos hallamos ante un destino afrontado colectivamente, aun cuando esto sea impuesto por la fuerza de las cosas. En este último caso, la solidaridad no es una abstracción o el fruto de un cálculo racional, es una imperiosa necesidad que compele a actuar pasionalmente. Es un trabajo duradero que suscita la obstinación y la astucia a que nos hemos referido; pues, al no tener un objetivo en particular, el pueblo no retie-

⁴³ E. Canetti, *La conscience des mots*, París, Albin Michel (1984), p. 164, *Le Livre de Poche*, 1989.

ne más que uno, esencial: el de asegurar a muy largo plazo la supervivencia de la especie. Por supuesto, este instinto de conservación no es algo consciente, así pues, no implica una acción ni una determinación racionales. Sin embargo, para poder ser más eficaz, este instinto ha de ejercerse en el plano más próximo. Es precisamente esto lo que justifica el vínculo que postulo entre los grupos pequeños y la masa. Y es esto lo que hace precisamente que eso que llamamos “los modos de vida”, que están en el orden de la proxémica, tengan la actualidad que todos conocemos.

Volveremos después sobre esta cuestión de manera más precisa; pero por ahora ya se puede afirmar que la conjunción “conservación del grupo solidaridad-proximidad” encuentra una expresión privilegiada en la noción de familia, entendida naturalmente en su sentido más amplio. A este respecto, es curioso observar que esta constante antropológica no deja de tener eficacia, y ello pese a que los historiadores o los analistas sociales la olvidan muy a menudo. Ahora bien, desde las ciudades de la Antigüedad hasta nuestras urbes modernas, la “familia” así entendida tiene la función de proteger, de limitar la intrusión del poder dominante, de servir de muralla contra el exterior. Toda la temática de los *padroni*, del clientelismo y de las distintas formas de mafia, encuentra ahí su origen. Volviendo al periodo de la Antigüedad tardía, tan pertinente para nuestro tema, se puede destacar que san Agustín concibe su papel de obispo precisamente en este sentido: la comunidad cristiana es la *familia Dei*. En parte la extensión de la Iglesia se debe a la calidad de sus patronos y de sus redes de solidaridad, que supieron protegerla contra las exacciones del Estado.⁴⁴

Pero si esta estructuración social está particularmente bien representada en la cuenca mediterránea, si adopta ahí formas paroxísticas, esto no significa que se quede circunscrita en ella. Hay que afirmar con fuerza que, aunque se hallen atemperadas por la preocupación de objetividad, las estructuraciones sociales de que nos hablan las historias, incluidas las más contemporáneas o las más racionales, están todas ellas atravesadas por los mecanismos de afinidades a que acabamos de referirnos. El familiarismo y el nepotismo, en sentido estricto o metafórico, hallan aquí su sitio, y no cesan, por medio de los “cuerpos”,

⁴⁴ Cf., en este sentido, la notable biografía de P. Brown, *La vie de Saint Augustin*, traducción francesa, París, Seuil, 1971, p. 226.

de las escuelas, de los gustos sexuales y de las ideologías, de recrear nichos protectores o territorios particulares en el seno de los grandes conjuntos políticos, administrativos, económicos o sindicales. Es la eterna historia de la comunidad o de la “parroquia” que no se atreven a reconocerse. Y, para alcanzar este fin naturalmente no se escatiman los medios, por poco honorables que sean. Diversas investigaciones han puesto de manifiesto el procedimiento informal de la “palanca” para favorecer a la “familia”. Y, desde los altos ejecutivos salidos de las prestigiadas escuelas parisienses hasta los estibadores de Manchester que utilizan el filón sindical, la ayuda mutua es exactamente la misma y, para el caso que nos ocupa aquí, expresa claramente un mecanismo de astucia que conforta una socialidad específica.⁴⁵ No carecería de interés poner de manifiesto este *ilegalismo* tal y como opera en el seno de las capas sociales que se declaran garantes de la más pura moral: altos funcionarios del Estado, alta inteligentsia, periodistas de opinión y demás altas conciencias. Bástenos con señalar que no existen “justos” ante los ojos de lo universal, es mejor no hacerse ilusiones al respecto. Permítaseme añadir que más vale así, pues, en definitiva, por poco que se contrarresten, estos distintos ilegalismos, a imagen de la guerra de los dioses tan querida a M. Weber, se relativizan y neutralizan. Utilizando una expresión de Montherlant, se puede decir que siempre existe “una cierta moral en el interior de la inmoralidad [...] una cierta moral que el clan se forjó únicamente para él” y cuyo corolario es la indiferencia respecto de la moral en general.⁴⁶

La reflexión en torno del secreto y de sus efectos, por anómicos que sean, conduce a dos conclusiones que pueden parecer paradójicas: por una parte, asistimos a la saturación del principio de individualización, con las consecuencias económico-políticas que esto conlleva, y, por la otra, podemos ver cómo se perfila un desarrollo de la comunicación. Es este proceso lo que puede hacer decir que la multiplicación de los microgrupos no es comprensible más que en un contexto orgánico. El tribalismo y la masificación son dos cosas que van a la par.

⁴⁵ Remito aquí al trabajo de investigación sobre los ejecutivos de A. Wickham y M. Patterson, *Les carriéristes*, París, Ramsay, 1983. Sobre los estibadores, cf. los trabajos citados por M. Young, y P. Willmott, *Le village dans la ville*, traducción francesa, París, CCI, Centre Georges Pompidou, 1983, pp. 124 ss.

⁴⁶ Cf. H. Montherlant y R. Peyrefitte, *Correspondance*, París, Plon, 1983, p. 53.

Al mismo tiempo, tanto en la esfera de la proximidad tribal como en la de la masa orgánica, hay cada vez mayor tendencia a recurrir a la “máscara” (en el sentido indicado anteriormente). Cuanto más se avanza enmascarado tanto más se conforta el lazo comunitario. En efecto, en un proceso circular, para poder reconocerse se necesita el símbolo, es decir, la duplicidad, la cual engendra el reconocimiento.⁴⁷ Es así como se puede explicar, a mi entender, el desarrollo del *simbolismo* desde sus distintas modulaciones que se pueden observar en nuestros días.

Lo social descansa sobre la asociación racional de individuos dotados de identidad precisa y de existencia autónoma, la socialidad en cuanto a ella sirve como fondo, por su parte, a la ambigüedad fundamental de la estructuración simbólica.

Prosiguiendo el análisis, se podría decir que la autonomía abandona el orden individual y se desplaza hacia la “tribu”, el pequeño grupo comunitario. Numerosos analistas políticos observan esta autonomía galopante (lo que la mayoría de las veces los inquieta). En este sentido, se puede considerar el secreto como una palanca metodológica para la comprensión de los modos de vida contemporáneos, pues, repitiendo una fórmula lapidaria de Simmel, “La esencia de la sociedad secreta es la autonomía”, autonomía que él aproxima a la anarquía.⁴⁸ Baste con recordar, a este respecto, que la anarquía es ante todo la búsqueda de un “orden sin Estado”. Esto es, de cierta manera, lo que se perfila en la arquitectónica que vemos operar en el interior de los microgrupos (tribalismo) y entre los distintos grupos que ocupan el espacio urbano de nuestras megalópolis (masa).

A modo de conclusión, se puede afirmar que el “desarreglo”, o tal vez sería mejor decir la desreglamentación, introducido por el tribalismo y la masificación, así como el secreto y el clientelismo inducidos por este proceso, todo ello no ha de considerarse ni como algo completamente nuevo, ni tampoco de manera puramente negativa.

⁴⁷ Sobre la duplicidad del símbolo, además de lo que ya sabemos respecto a la tradición occidental, podemos remitir a la función de su equivalente chino expresado por la palabra “Loco”, cf. K. Schipper, *Le corps taoïste, op. cit.*, p. 287, nota 7.

⁴⁸ G. Simmel, *La société secrète, op. cit.*, p. 293.

Por una parte se trata de un fenómeno que hallamos frecuentemente en las historias humanas, en particular durante los periodos de cambio cultural (el ejemplo de la Antigüedad tardía es, a este respecto, instructivo); por la otra, al romper la relación unilateral con el poder central, o con sus delegados locales, la masa, por medio de sus grupos, va a poner en juego la competencia y la reversibilidad: competencia de los grupos entre sí y, en el interior de éstos, competencia entre los distintos “patrones”.⁴⁹ Es este politeísmo el que, por lo demás, puede hacernos afirmar que la masa es mucho menos involutiva que dinámica. En efecto, el hecho de formar “una banda aparte”, como se puede ver en las redes sociales, no implica el final del estar-juntos, sino simplemente que éste se manifiesta en otras formas que no son las reconocidas por la legalidad institucional. El único problema serio es el del umbral a partir del cual la abstención, el hecho de hacer “banda aparte”, provoca la implosión de una sociedad dada. Se trata de un fenómeno que ya hemos podido observar⁵⁰ y que, por ende, no debe extrañar al sociólogo quien, más allá de sus preferencias, de sus convicciones, y hasta de sus nostalgias, está ante todo atento a lo que se halla en vías de nacer.

MASAS Y ESTILOS DE VIDA

Se le llama modos de vida o (sociología de la) vida cotidiana, lo cierto es que se trata de una temática de la que ya no nos podemos escapar. Tampoco cabe contentarse con criticarla, ya se haga esta “crítica” en nombre de una vida no alienada o en nombre de una lógica del deber ser. Por mi parte, considero que este (re)surgimiento es particularmente significativo del cambio de paradigma que se está operando en nuestros días. Más precisamente, yo propondría como postulado que el dinamismo societal, que de manera más o menos

⁴⁹ Sobre la aproximación con la Antigüedad, cf. P. Brown, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, traducción francesa, París, Seuil, 1985, p. 110.

⁵⁰ Sobre las consecuencias del fenómeno de “banda aparte” en la sociedad romana, por ejemplo, cf. E. Renan, *Marc Aurèle, ou la fin du monde antique*, París, Le Livre de Poche, 1984, p. 77.

subterránea recorre el cuerpo social, tiene que ponerse en relación con la capacidad que tienen los microgrupos para crearse. Tal vez nos encontremos aquí ante la *creación* por excelencia, la creación pura. Es decir, las “tribus” de las que hablamos pueden tener un objetivo o una finalidad, pero eso no es lo esencial; lo importante es la energía utilizada en la constitución del grupo *como tal*. Así, elaborar nuevas maneras de vivir es una creación pura a la cual debemos estar atentos. Conviene insistir en ello, pues es una “ley” sociológica el juzgar todas las cosas en función de lo que está instituido. Ley de la gravedad que a menudo no nos permite ver lo que está naciendo. El vaivén entre lo anómico y lo canónico es un proceso que aún no nos ha mostrado toda su riqueza. Así, para precisar mejor mi postulado, diré que la *constitución en red de los microgrupos contemporáneos es la expresión más acabada de la creatividad de las masas*.

Esto nos remite a la vieja noción de comunidad. Se diría que, en cada momento fundador –ése que yo llamaré el momento cultural por oposición al momento civilizacional que le sigue–, la energía vital se concentra en la creación de nuevas formas comunitarias. Apelo a los historiadores: ¿acaso cada gran fractura en el devenir humano –revolución, decadencia, nacimiento de imperio– no ve surgir una multiplicación de nuevos estilos de vida? Éstos pueden ser efervescentes, ascéticos, estar vueltos hacia el pasado o hacia el futuro: su característica común es que, por una parte, cortan con lo que está comúnmente admitido acerca de la agregación social, y por la otra, acentúan el aspecto orgánico de esa misma agregación. Es en este sentido en el que el “grupo en fusión” del momento fundador se inscribe dentro del simbolismo al que nos hemos referido anteriormente. A semejanza de la ciudad campestre del célebre humorista A. Allais, vemos desarrollarse eso que podríamos llamar “las aldeas de la ciudad”; es decir, esas relaciones cara a cara que caracterizan a las células de base. Esto puede proceder de las solidaridades, de la vida común y corriente, de las prácticas culturales o incluso de las pequeñas asociaciones profesionales.

En estos distintos puntos, los análisis históricos podrían permitir esclarecer el devenir de las megalópolis y de las metrópolis contemporáneas.⁵¹ En efecto, eso que se llama “La Crisis” no es quizá sino el

⁵¹ Sobre el “grupo en fusión” cf., naturalmente, J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, 1960, p. 391. Para la creatividad de las formas comunitarias

fin de las grandes estructuraciones económicas, políticas o ideológicas. Y, en cada uno de estos ámbitos, basta con remitirse a las experiencias de todo tipo, a las descentralizaciones y a otras autonomías minúsculas, o al estallido de los saberes y a la alta operatividad de las entidades de tamaño humano, para apreciar la pertinencia del *paradigma tribal* que propongo. Este paradigma, conviene destacarlo bien, es completamente ajeno a la lógica individualista. En efecto, contrariamente a una organización en la que el individuo puede (*de jure*, si no *de facto*) bastarse a sí mismo, el grupo no se puede entender más que en el interior de un conjunto. Se trata de una perspectiva esencialmente *relacionista*. El que la relación sea atractiva o repulsiva no cambia para nada el asunto. La organicidad de que se trata aquí es otra manera de discurrir sobre la masa y su equilibrio.

Más allá de la dominante que acentúa la perspectiva macropolítica o macroeconómica, la investigación de la vida urbana contemporánea daría mejores muestras de inspiración si tratara de esclarecer la relación simbólica que (re)estructura nuestros barrios. Y no sólo de apariencia, sino deliberadamente. La familia nuclear atomizada, desarraigada, el aislamiento que resultaría de ello, todos aquellos análisis realizados, naturalmente, en nombre de buenas intenciones reformativas o revolucionarias, no resisten a la observación, ni a la deriva urbana sin prejuicio. Testimonio de ello es la “verdadera sorpresa” de Young y Willmott quienes, en sus investigaciones sobre el este de Londres, hablan de un “sistema de parentesco y de comunidad casi tribal”.⁵² Este “casi”, perfectamente prudente ya no es pertinente ahora que las barreras ideológicas se están cayendo y el tribalismo se verifica cotidianamente. Para bien o para mal, hay que afirmarlo, pues, si la tribu es la garantía de la solidaridad, también es la posibilidad del control; puede también ser la fuente del racismo y del ostracismo pueblerinos. Ser miembro de una tribu puede llevar a sacrificarse por el prójimo, pero también a no tener más apertura mental que la que provoca el chauvinismo del dueño de un negocio.

con relación a la Antigüedad, cf. P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, traducción francesa, París, PUF, 1984, p. 22. Sobre el perdurar y el escuchar de la solidaridad, cf. G. Renaud, *À l'ombre du rationalisme*, La Société Québécoise, Montreal, St. Martin, 1984, p. 179.

⁵² M. Young P. Willmott, *Le village dans la ville*, traducción francesa, París, CCI, Centre Georges-Pompidou, 1983, p. 18, cf. p. 153.

El caricaturista francés Cabu, al crear a su “clasemediero”, plasmó esto de manera sumamente instructiva.

Sea como fuere, se puede afirmar, al margen de toda actitud enjuiciadora, que el tribalismo, bajo sus aspectos más o menos relucientes, está impregnando cada vez más los modos de vida. Yo diría que se está convirtiendo en un fin en sí mismo; es decir, que, por mediación de bandas, clanes o pandillas interpuestas, recuerda la importancia del afecto en la vida social. Como lo señala pertinentemente una investigación reciente sobre los “grupos secundarios”, las madres solteras, los movimientos feministas o de homosexuales no buscan un “acomodo puntual de situaciones individuales”, sino más bien una “reconsideración de conjunto de las reglas de solidaridad”.⁵³ El beneficio es secundario, incluso ni siquiera es seguro que el éxito sea deseado, lo que podría arriesgar el desmoronamiento del aspecto cálido del estar-juntos. Y lo que se acaba de decir respecto a los movimientos organizados tiene aun mayor validez en lo que se refiere a la multiplicidad de los grupos dispersos, cuyo único objetivo es el mantenerse unidos. Resulta que dicho objetivo no deja de actuar constantemente sobre el conjunto social.

Es precisamente esta red la que une, como ya lo he indicado antes, al grupo y la masa. Esta unión no tiene la rigidez de los modos de organización que conocemos, sino que remite más bien a un ambiente o a un estado de ánimo, expresándose preferentemente por medio de los estilos de vida que van a privilegiar la apariencia y la “forma”.⁵⁴ Se trata, en cierto modo, de un *inconsciente (o no-consciente) colectivo*, que sirve de matriz a la multiplicidad de las experiencias, situaciones, acciones o deambulaciones grupales. A este respecto, es sorprendente observar cómo los ritos de masa contemporáneos son cosa de microgrupos que, por una parte, son bien distintos y, por la otra, forman un conjunto indistinto y un tanto confusional; a esto nos remiten la metáfora orgiástica y la transgresión de la identidad individual.

⁵³ E. Reynaud, “Groupes secondaires et solidarité organique: qui exerce le contrôle social?”, en *L'année sociologique*, París, 1983, p. 184. Sobre la importancia de los “gangs”, cf. E. Morin, *L'esprit du temps*, París, Le Livre de Poche, 1983, p. 130.

⁵⁴ Cf. mi artículo M. Maffesoli, “Le paradigme esthétique: la sociologie comme art”, *Sociologie et société*, Montreal, vol. XVII, núm. 2, oct. 1985. Cf., asimismo “*La connaissance ordinaire*”, París, Klincksieck, 1985, cap. IV: Hacia un ‘formismo’ sociológico”.

Prosigamos con la paradoja: estos ritos de masa tribales (ritos de masa y ritos tribales) son perceptibles en los diversos encuentros deportivos que, por el ejercicio mediático, adquieren la importancia que conocemos. Los encontramos también en la furia consumidora (¿consumidora?) de los grandes almacenes, de los hipermercados o de los centros comerciales que, por supuesto venden productos, pero que generan más simbolismo, es decir, la impresión de participar en una especie común. Podemos advertirlo igualmente en esos movimientos sin meta precisa que se pueden observar en algunas avenidas de nuestras grandes ciudades. Cuando lo miramos con atención, este codeo indistinto, que se asemeja a las peregrinaciones animales, aparece de hecho constituido por una multitud de pequeñas células que entran en interacción; se halla asimismo puntuado por toda una serie de reconocimientos, de gentes y de lugares, que hacen de este caldo de signos de cultura un conjunto bien ordenado. Por supuesto, es preciso que nuestro ojo sepa acostumbrarse a este flujo incesante; pero, si logra, cual cámara invisible, a la vez tomar en consideración una globalidad y enfocar determinados detalles, no dejará de estar atento a la potente arquitectónica que estructura estas deambulaciones. Recordemos, por lo demás, que estos fenómenos no son nuevos: el ágora antigua o la *passegiate* italiana, el paseo vespertino en el sur de Francia, presentan las mismas características y son lugares de socialidad nada desdeñables.

Por último, y en el mismo orden de ideas, esos rituales de evasión que son las vacaciones veraniegas ofrecen el espectáculo de playas atestadas, lo que no deja de entristecer a numerosos observadores, que deploran la promiscuidad y el engorro que ocasiona tal hacinamiento. También en este caso conviene recordar que, por una parte, se trata de algo que permite vivir una forma eufemística de comunión y, como indica G. Dorflès, “abolir todo intervalo entre el yo y los demás, construir una amalgama única”.⁵⁵ Por otra parte, tal hacinamiento se halla sutilmente diferenciado, de modo que los gustos indumentarios o sexuales, así como los deportes, las bandas e incluso las regiones se reparten el territorio de la costa, recreando un conjunto

⁵⁵ G. Dorflès, *L'intervalle perdu*, traducción francesa, París, Librairie des Méridiens, 1984, pp. 30 ss. Ni qué decir que no comparto la queja de G. Dorflès respecto al tribalismo contemporáneo y su “miedo al vacío”.

comunitario de funciones diversificadas y complementarias. En un país como Brasil, en donde la playa es una verdadera institución pública, algunas monografías han resaltado que en Río la numeración de los “cuadras” (puestos de vigilancia escalonados a lo largo de todas las playas) permiten reconocer el territorio propio (núm. X: “tendencia izquierdista”, núm. Y: homosexuales, núm. Z: juventud dorada, etcétera); de manera similar, en Bahía las diferentes partes de las playas constituyen puntos de encuentro según el grupo al que se pertenece.

Lo que se puede aprender de estas anécdotas es que existe un constante vaivén entre las tribus y la masa, que se inscribe en un conjunto temeroso del vacío. Este *horror vacui*, que se manifiesta, por ejemplo, en la música “sin parar” de las playas, en los comercios y en numerosas calles peatonales, es un ambiente que no deja de evocar-nos el ruido permanente y la agitación desordenada de las ciudades mediterráneas y orientales. Sea como fuere, lo cierto es que ningún ámbito se libra de este ambiente, y si, a modo de resumen y de conclusión, convenimos en que el teatro es un buen espejo para apreciar el estado de una sociedad dada, nos bastará entonces recordar, por una parte, lo que debe la agitación de nuestras ciudades a los distintos espectáculos callejeros, así como, por la otra, el desarrollo del “teatro bárbaro” y el (re)surgimiento de los distintos cultos de posesión de origen africano, brasileño o hindú. No se trata de analizar aquí estos fenómenos, sino sólo de indicar que todos ellos descansan en una lógica tribal que a su vez no puede existir más que insertándose, mediante la concatenación de la red, en la masa.⁵⁶

⁵⁶ Sobre el “teatro bárbaro”, cf. las referencias y las investigaciones a que remite G. Dorflés, *ibid.*, p. 163. El tarentismo está bien analizado por E. de Martino, *La terre de remords*, traducción francesa, Gallimard, 1966. Sobre el candomblé, remito a R. Matta *Cidade e devoção*, Recife, 1980, y “Le syllogisme du sacré”, *Sociétés*, París, Masson, 1985, núm. 5, y V. Costa Lima, *A família de Santo nos candomblés, jejenagos do Bahia*, Salvador, 1977.

A. Schutz, “Making music together” *Sociétés*, París, Masson, vol. 1. núm. 1, 1984.

Sobre el tantrismo cf. J. Varenne, *Le tantrisme*, París, 1977.

Sobre las sectas, me remito naturalmente a tres bellos artículos de J. Zylberberg y J. P. Montminy, “L’esprit, le pouvoir et les femmes”, artículo colectivo de un movimiento cultural de Quebec. *Recherches sociographiques*, xxii, 1, 1981. También la tesis de P. Coté, *De la dévotion au pouvoir: les femmes dans le renouveau charismatique*, Montreal, Universidad Laval, 1984.

Todas estas cosas contravienen al espíritu de seriedad, al individualismo y a la “separación” (en el sentido hegeliano del término) que caracterizan el productivismo y el burguesismo modernos. Éstos han hecho todo lo posible para controlar o aseptizar las danzas de posesión y demás formas de efervescencia popular. Ahora bien, tal vez haya que ver en esto la justa venganza de los valores del sur sobre los del norte: las “epidemias coreográficas” (E. de Martino) tienen tendencia a desarrollarse. Hay que recordar que éstas tenían una función agregativa. El hecho de lamentarse y de regocijarse *en grupo* tenía como resultado a la vez el curar y reintegrar en la comunidad al miembro enfermo. Estos fenómenos propios de la cuenca mediterránea (menadismo, tarentismo, diversas bacanales), de la India (tantrismo) o del ámbito africano o latinoamericano (candomblé, shangó) son de sumo interés a la hora de estudiar las terapias de grupo, las redes de medicinas paralelas, las distintas manifestaciones de eso que Schutz llamaba *making music together*, o también el desarrollo sectario, cosas todas que son las modulaciones contemporáneas de “la epidemia coreográfica”.

En realidad, no son tales o cuales estilos de vida los que se pueden considerar proféticos, sino más bien el barullo de éstos. En efecto, aunque es imposible decir qué es lo que se va a retirar para formar una nueva cultura, sí se puede afirmar que ésta será estructuralmente plural, contradictoria. Bouglé veía en el sistema de castas la unión en el culto de la división. Tensión paradójica que no deja de suscitar sentimientos colectivos intensos “que se elevan por encima de este polvo de grupos”.⁵⁷ ¡Bella lucidez que, más allá del juicio moral, puede ver la sólida organicidad de un conjunto! Por nuestra parte, podríamos decir que la modernidad ha vivido otra paradoja: la de unir borrando la diferencia, y la división que ésta induce; o, al menos, intentando atenuar sus efectos, lo que, como se convendrá, no carece de grandeza y de generosidad. *Todo el orden de lo político* se basa en esto. Pero, a imagen de otras épocas o de otros lugares, se puede imaginar que la argamasa de un conjunto dado está precisamente constituida por lo que divide (cf. la polemología conyugal). La tensión de las heterogeneidades, que actúan unas sobre otras, aseguraría la solidez del conjunto. Los maestros de obras de la Edad Media sabían bas-

⁵⁷ C. Bouglé, *Essais sur le système des castes*, París, PUF, 1969, p. 152.

tante de ello ya que construían las catedrales sobre este principio. Tal es *el orden de la masa*. Así, modos de vida ajenos unos a otros pueden engendrar una especie de manera de vivir común. Y ello permaneciendo, curiosamente, fieles a lo que es la especificidad de cada uno. Fue precisamente esto lo que produjo, en la fase de fundación, la fecundidad de los grandes momentos culturales.

5. EL POLICULTURALISMO

DE LA TRIPLICIDAD

Si la modernidad pudo estar obnubilada por la política, la posmodernidad podría estarlo a su vez por la tribu, lo cual modifica la relación con la alteridad y, más precisamente, con lo extranjero. En efecto, en la perspectiva política lo que tiende a predominar es una solidaridad mecánica de los individuos racionales entre sí, y de sus conjuntos para con el Estado. En cambio, en el caso de la tribu nos vemos confrontados con una solidaridad orgánica que tiende a acentuar principalmente el todo. Empleando una fórmula de G. Simmel, podríamos decir que, según la perspectiva individualista (y política), lo general es “eso respecto a lo cual todos son parte integrante más que eso que es común a todos”.¹ Ahora bien, es este “común a todos”, por repartido que esté entre pequeños grupos, lo que parece ser pertinente en nuestros días. Por eso, más allá de un individualismo o un narcisismo de fachada, prestaremos mayor atención a las actitudes grupales que tienen tendencia a desarrollarse en nuestras sociedades. Actitudes que, a mi juicio, se inscriben en la lógica dionisiaca de la socialidad. Es evidente que la multiplicación de pequeños grupos de afinidades en nuestras megalópolis modernas plantea el problema de sus relaciones más o menos conflictuales. En todo caso, este neotribalismo nos recuerda que el consenso (*cum-sensualis*) no es únicamente racional, cosa que solemos olvidar.² Es indudable que esta hipótesis del

¹ Me parece, en efecto, necesario invertir la utilización de estos conceptos durkheimianos; cf. mi propuesta en M. Maffesoli, *La violence totalitaire*, París (1979), DDB, 1999, p. 210, nota 1. G. Simmel, *Problème de philosophie de l'histoire*, París, PUF, 1984, p. 131. Cf. la noción de “heterocultura” introducida por J. Poirier.

² Cf. el prólogo a la segunda edición de M. Maffesoli, *L'ombre de Dionysos*, París (1985) Le Livre de Poche, 1991. Sobre este “nosotros-Dionysos”, remito asimismo al artículo de M. Bourlet, “Dionysos, le même et l'autre”, *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, núm. 1, 1983, p. 36. Cf. también M. Xiberras, *La société intoxiquée*, París, Klincksieck, 1989.

“sentimiento compartido” obliga a repensar el papel del tercero, es decir, de lo plural en la estructuración societal. La relación conyugal individuo-Estado podía conocer fases tempestuosas; sin embargo, su orbe estaba bien delimitado. Pero la intrusión del tercero nos hace penetrar en una tempestad cuyas consecuencias resulta difícil medir. No carece, pues, de interés apreciar algunos elementos esenciales de esta efervescencia.

Como se sabe, es Julien Freund, después de C. Schmidt y G. Simmel, quien mejor ha destacado en reiteradas ocasiones la importancia de la cifra tres en la vida social. La noción de tercero ha adoptado desde entonces una dimensión epistemológica que deja mal paradas a las simplificaciones reductoras.³ Con la cifra “3” nacería la sociedad y, por ende, la sociología. No es nuestra intención abordar aquí frontalmente esta cuestión; digamos simplemente que, desde las investigaciones antropológicas (Lévi-Strauss, Dumézil, Durand) hasta los experimentos psicológicos de la Escuela de Palo Alto, hallamos constantemente la primacía del triadismo.⁴ En el sentido más amplio del término, el dinamismo cultural e individual descansa en la tensión de elementos heterogéneos. Se trata de una perspectiva que está adquiriendo cada vez mayor importancia a medida que resurge una visión simbolista del mundo social.⁵ Naturalmente, nos hallamos muy lejos de esa unidad que, desde el alba de la modernidad, ha venido siendo el objetivo del racionalismo occidental. La metáfora del triadismo permite poner de manifiesto la paradoja, el estallido, el desgarramiento, lo contradictorio en acto; en una palabra, la pluralidad constitutiva de este neotribalismo contemporáneo.

³ Cf. J. Freund, *Sociologie du conflit*, París, PUF, 1983, p. 14. Por supuesto, hay que remitir a *L'essence du politique*, París, Sirey, 1965, cap. VII. Para un buen análisis del tercero, podemos remitir a J. H. Park, sociólogo de Pusan (Corea) *Conflit et communication dans le mode de penser coréen*, tesis de París V, 1985, pp. 57 ss.

⁴ A título de ejemplo sobre las contradicciones de las “organizaciones denominadas dualistas”, cf. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1974, p. 179; cf. asimismo, G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, París, Gallimard, 1941, y G. Durand, *L'âme tigrée, les pluriels de psyché*, París, Denoël-Médiation, 1980, pp. 83-84. Y la experiencia psicológica de que habla P. Watzlawick, *La réalité de la réalité*, París, Seuil, 1978, p. 90.

⁵ Sobre el triadismo a partir de una visión simbolista, cf. G. Durand, *La foi du cordonnier*, París, Denoël, 1984, p. 90; cf. asimismo, M. Lalive D'Épinay, *Groddeck*, París, Ed. Universitaire, 1983, pp. 56-57, sobre el reparto trinitario en ese psicoanalista.

Así, al sueño de la unidad está a punto de sucederle una especie de *unicidad*: el ajuste de elementos diversos. A imagen de la coenestesia, que sabe integrar, en el marco de una armonía conflictual, los funcionamientos y disfuncionamientos corporales, la noción del tercero acentúa el aspecto fundador de la diferencia. Y ello no en la perspectiva unanimista de la tolerancia, sino, más bien, con referencia a lo que se puede llamar la organicidad de los contrarios. La famosa *coincidentia oppositorum*, de antigua memoria, que, desde los alquimistas medievales hasta los taoístas del Extremo Oriente, ha fecundado tantas organizaciones y tantas representaciones sociales. Según el taoísmo, en particular, a la hora de describir el “país interior”, el campo de cinabrio, raíz del hombre, se sitúa “a tres pulgadas por debajo del ombligo para expresar la *trinidad* del Cielo, de la Tierra y del Hombre”. De igual manera, para destacar mejor su riqueza, el Tao considera el tres como lo que da nacimiento “a los Diez mil seres”.⁶

Todo esto ha sido analizado repetidas veces; por eso nos limitamos a indicarlo aquí, aunque sólo sea de manera alusiva, para insistir en el hecho de que es la multiplicidad la que constituye el principio vital. A los paladines de los sistemas monistas o dualistas no está de más recordarles que la efervescencia y la imperfección del tres siempre se han encontrado en el origen de la vivacidad y del dinamismo prospectivo.

Hay momentos en donde este pluralismo se ve ya sea negado ya sea olvidado, asistiéndose entonces a la constitución de entidades tipificadas, concebidas sobre modelos homogéneos: naciones unificadas, sujetos históricos (proletariado), progreso lineal, etcétera. Pero estas hipóstasis no resisten el desgaste del tiempo y sus duras leyes. Ya sea en relación con las masas y sus comportamientos o por las estructuraciones políticas, las realidades diferenciales acaban siempre imponiéndose. Y son numerosos los ejemplos que muestran que, tras un proceso de centralización y de unificación, se está volviendo al particularismo y al localismo, en todos los ámbitos. A este respecto, el ejemplo de la historia política francesa resulta sumamente esclarecedor. Toda entidad unificada es provisional, y la consideración de la diversidad y de la complejidad es una actitud de sentido común que

⁶ Cf. K. Schipper, *Le corps taoïste*, París, Fayard, 1982, p. 146 (el subrayado es mío), y p. 16. Cf., asimismo, la tesis de Wonki Choi, *Étude sur la méthodologie non dualiste*, París V, 1996.

los intelectuales suelen rechazar, basándose en que esto impugna la simplicidad del concepto.

Con el tercero empieza el infinito. Con lo plural, se integra lo vivo en el análisis sociológico. Por supuesto, esto no nos simplifica en absoluto la tarea, como demuestra el hecho, sirviéndonos de una expresión de Morin, de que el pluralismo operante en el pueblo torna a este último “polífono, por no decir cacófono”.⁷ Pero no hay más remedio que aceptar el riesgo, pues, por una parte, la unanimidad, la unidad, son a menudo perniciosas para la estructuración de la ciudad (cf. Aristóteles, *La Política* II, 1261 b-7), y, por la otra, por poca atención que prestemos al espíritu del momento, no podremos dejar de reconocer el irreprimible empuje de lo *plural* bajo todas sus formas en nuestras sociedades. El pluriculturalismo que esto induce no carece, por supuesto, de riesgos; no obstante, al ser fruto de la conjunción de un principio lógico y de un principio de realidad, resulta vano tratar de negar su importancia. Sobre todo teniendo en cuenta que, como ocurre con todos los periodos de efervescencia, esta heterogeneización en acto es la matriz de los valores sociales por venir. Así, constatando ante todo esta heterogeneización, y por consiguiente, analizando después sus componentes, podremos estar en condiciones de indicar todo lo que está en juego en nuestra sociedad finisecular y que se va esbozando en esa nebulosa que podemos llamar *socialidad*.

A falta de una dirección garantizada, indiquemos una vez más la orientación que puede tomar dicha socialidad. Ésta ya no se basaría en la monovalencia faustiana del “hacer” y en su acompañante, el asociacionismo contractual y finalizado, eso que yo resumiría con la fórmula: “economía-política del yo y del mundo”. Sucede todo lo contrario (de ahí la metáfora “orgiástica” que empleo frecuentemente),⁸ la socialidad que se esboza integra una buena parte de comunicación,

⁷ Cf. E. Morin, *La nature de l'URSS*, París, Fayard, 1983, p. 181. Sobre las “realidades” diferenciales cf. G. Simmel, *Problèmes de la sociologie des religions*, París, CNRS, 1964, núm. 17, p. 13; para un análisis de texto de Aristóteles cf. J. Freund, *Sociologie du conflit*, *op. cit.*, pp. 36 ss.

⁸ Cf. el análisis de “comunicación general” que hace P. Tacussel, *L'attraction sociale*, París, Librairie des Méridiens, 1984. Sobre las redes, cf. la tesis de F. Casalegno, *Cyber-socialités*, (CEAQ), París V, junio de 2000 y S. G. Lee, *Médias et expérience de l'espace public*, París V, 1999.

de goce presente y de incoherencia pasional. Cosas que, naturalmente, inducen *a la vez* el encuentro y el rechazo. Esta ambivalencia ha sido reiteradas veces analizada desde una perspectiva psicológica; ahora conviene apreciar sus incidencias sociales y observar que se acomoda perfectamente al desarrollo tecnológico. En efecto, podemos observar que, con la ayuda de la microinformática, estas formas de asociación en vías de extensión que son *las redes* (el neotribalismo contemporáneo) descansan en la integración y en el rechazo afectivo. Esta paradoja, signo patente de vitalidad, es en todo caso una de las claves más útiles para todo enfoque comprensivo.

PRESENCIA Y ALEJAMIENTO

Así, apoyándonos en la clásica dicotomía entre cultura y civilización, se puede señalar que la primera, dado su dinamismo fundador, no tiene miedo alguno a lo extranjero. Antes al contrario, sabe hacer buen caldo de todo lo que le llega del exterior, y esto sin dejar de ser ella misma.

Conviene remitirse, a este respecto, a todos los ejemplos que nos suministran las historias humanas: el estar seguro de sí mismo —lo que es una forma de autonomía y, por ende, de exclusión del prójimo— favorece la acogida de este prójimo. En el erudito análisis que hace Louis Réau a propósito del desarrollo de la lengua y cultura francesas en Europa, se observa cómo en los siglos XVII y XVIII los extranjeros se sentían seguros de recibir en Francia una acogida “extremadamente amable y halagadora. Nunca la xenofilia, por no decir incluso xenomanía, fue tan extrema”.⁹ Es una observación, como vemos, que no puede ser más instructiva: los “extranjeros son mimados” y, al mismo tiempo, los modos de vida y de pensamiento específicamente franceses tienden a convertirse en hegemónicos. Se puede decir que algo parecido ocurre cada vez que nace algo auténticamente vigoroso. La potencia, como ya he tenido ocasión de mostrarlo,¹⁰ no tiene na-

⁹ L. Réau, *L'Europe française au Siècle des Lumières*, París, Albin Michel, 1951, pp. 303 ss.

¹⁰ M. Maffesoli, *La violence totalitaire*, París (1979) DDB, 1999.

da que ver con el poder ni con lo que lo acompaña; a saber, el temor y el miedo padecidos o infligidos. Es la debilidad la que engendra replegamiento sobre uno mismo y agresividad. Mientras que la civilización se atrinchera en su miedo raquítico, la cultura puede difundirse y aceptar al tercero. Es sin duda esto lo que explica el siguiente hecho, que Réau destaca con asombro (*ibid.*, p. 314): en el siglo XVIII no se hizo ningún esfuerzo por difundir el uso del francés, toda vez que esta lengua conoció entonces una expansión formidable. Desde la Atenas del mundo antiguo hasta la Nueva York de nuestros días, pasando por la Florencia del *quattrocento*, encontramos constantemente tales polos de atracción, que funcionan de hecho como procesos de metabolización de elementos extranjeros.

En este sentido, se ha podido establecer una relación entre la vitalidad de una región como Alsacia y “la aportación constante de sangre extranjera”. Según F. Hoffet, es este mestizaje el origen de las “obras capitales” producidas en esa región.¹¹ Ciertamente es que, si existe una tragedia de la frontera (*Granze Tragödie*), ésta no deja por ello de ser dinámica. Puentes y puertas, por utilizar una imagen de G. Simmel: los países fronterizos viven en modo mayor las fusiones, los desequilibrios y las inquietudes consecutivas a los movimientos de poblaciones. Pero, al mismo tiempo y por la exogamia que ello suscita, vemos nacer creaciones originales que expresan a la perfección la sinergia de las cualidades propias de la estática y de la labilidad del dato social. Sinergia que se halla resumida en la expresión “arraigamiento dinámico”. No hay que olvidar que es esta tensión “fronteriza” la que permite explicar pensamientos como los de Spinoza, Marx, Freud, Kafka..., personajes a la vez integrados y distantes. La fuerza de sus pensamientos proviene tal vez del hecho de descansar en una doble polaridad.¹² Presencia y alejamiento. Estas regiones determinadas y estas obras geniales viven o indican, de manera paroxística, eso que constituye, en modo menor, la vida corriente del pueblo. Antes de ser el racista, el nacionalista o, de manera más trivial, el antes mencionado clasemediero, el pueblo “sabe”, con un saber incorporado

¹¹ F. Hoffet, *Psychanalyse de l'Alsace*, Estrasburgo, 1984. pp. 38, 48. Se podría hacer referencia igualmente a Sicilia y a la acción del emperador Federico II.

¹² Cf. la notación hecha en este sentido por O. Revault D'Allones, en *Musiques, variations sur la pensée juive*, París, C. Bourgeois, 1979, p. 47.

que, más acá (o más allá) de los grandes ideales tan lejanos y más o menos impuestos, su vida cotidiana está constituida por la mezcla, de diferencia y de conjunción con el prójimo, aun cuando éste sea lo “otro”, lo extranjero o lo anómico con extrañas costumbres. *Primeramente*, relacionemos masa y cultura en su momento fundador. No se trata de una relación fortuita o abstracta: cada vez que una época comienza, que una ciudad florece o que se epifaniza un país, esto se verifica siempre a partir de una potencia popular. Y es sólo después cuando se lleva a cabo una confiscación (de la época, de la ciudad, del país...) por parte de unos cuantos, que se constituyen en gestores, propietarios o clérigos, detentadores de la legitimidad y del saber. En *segundo lugar*, conviene reconocerle a esta conjunción a la vez una capacidad de absorción y de difusión. Los ejemplos aducidos anteriormente lo prueban bien: una entidad segura de sí misma integra e irradia. Osando una imagen organicista, digamos que un cuerpo en forma sabe ser flexible. ¡Abajo las rigideces y las prudencias, las precauciones y las bajezas! Para emplear un claro término de G. Bataille, existe una especie de soberanía que brota de esta conjunción: una forma de animalidad triunfante que “siente” cómo dosificar la particularidad que preserva y lo general que nos integra en el vasto devenir mundano. Se trata del vaivén entre el nomadismo y la sedentarización que constituye la aventura humana, entre el sí y el no que están en la base de toda representación.

Entre la gran cantidad de ejemplos históricos, hay uno que me viene a la mente y es particularmente revelador al respecto y que, además, puede ser considerado programático para nuestro tiempo: el de la querrela del donatismo, momento particularmente difícil para el cristianismo naciente. Por más de un concepto, me parece que este periodo llamado “Antigüedad tardía” no deja de tener un gran parecido con el nuestro. Para decirlo en pocas palabras: una civilización se acaba, una cultura está por nacer. El historiador P. Brown, en su notable obra sobre san Agustín, analiza con pertinencia lo que antagoniza a los donatistas y al obispo de Hipona.¹³ Desde el punto de vista que nos ocupa aquí, sólo retendré, simplificándolo, un elemento esencial de la *disputatio*: para los primeros, hay que aislarse, permanecer en una Iglesia de puros, apartarse del mundo con todas las con-

¹³ Cf. P. Brown, *Saint Augustin*, París, Seuil, 1971, pp. 251-259.

secuencias inducidas por tal discriminación. Según Agustín, en cambio, hay que sentirse lo suficientemente fuerte para asimilar “lo otro”, ser flexible para ganar el mundo. Y ello porque está absolutamente seguro de la validez, de la universalidad y, sobre todo, del aspecto prospectivo del mensaje evangélico. Por esto nuestro obispo, que al haber sido maniqueo conoce las delicias del purismo maximalista, no duda en tomar de la herencia literaria y filosófica del mundo pagano lo que puede confortar el mensaje del que él se siente heraldo. En aquel momento en que se inaugura un nuevo mundo, esta cuestión asume una importancia especial: en vez de la tranquila seguridad de la secta cerrada en sí misma, san Agustín prefiere una *ecclesiam* ampliada y abierta a la efervescencia de corrientes y de hombres venidos de horizontes múltiples. La ciudad de Dios que él pretende construir tiene las medidas del vasto mundo, nada más normal que aceptar también sus turbulencias. Sólo a este precio podrá perdurar. ¡Visión genial de fundador de una nueva cultura!

Un par de palabras más en este sentido, pero pasando ahora a otro campo, mítico esta vez (¿más, por cierto, que el precedente?). Volviendo al tema dionisiaco, pertinente asimismo para comprender nuestro presente, podemos observar que, en la ciudad de Tebas, civilizada, racionalmente administrada y un tanto lánguida, la irrupción de Dionisio representa la irrupción del extranjero. Afeminado, perfumado, vestido distintamente, su apariencia, los modos de vida y de pensamiento que propaga, resultan chocantes por más de un concepto.¹⁴ Ahora bien, la irrupción de esta extrañeza corresponde al paso del helenismo clásico al periodo helenístico. Dionisio, dios (¿semidiós?) tardío, turba la perfección de aquél, pero permite la eclosión de éste. Lo que se agota, aun cuando se encuentre en la completud, precisa de un disfuncionamiento, aun cuando éste viniera del exterior para re-dinamizarse. La mayoría de las veces, por lo demás, el elemento extranjero no hace sino actualizar una potencialidad que se había desdenado o embridado. En la lógica que he indicado anteriormente, la tensión y la paradoja son así pues, necesarias, algo así como un injerto que permite a los árboles agotados volver a dar buenos frutos.

¹⁴ Remito aquí a un artículo erudito y exhaustivo, aparecido después de concluirse mi trabajo sobre lo dionisiaco: M. Bourlet, “Dionysos, le même et l’autre”, en *Nouvelle revue d’ethnopsychiatrie*, *op. cit.*

Esta intrusión del extranjerismo puede funcionar como *anamnesis*: ésta le recuerda a un cuerpo social olvidadizo que es estructuralmente heterogéneo; aun cuando por facilidad, tendía a resumir todo en la unidad. Este recordatorio del politeísmo de los valores es particularmente flagrante en las ceremonias dionisiacas. Dionisio, dios venido “de otro lugar”, debía integrar a esos “otros” de las polis griegas que son el meteco y el esclavo. Parece ser (cf. M. Bourlet) que el tiaso los asocia con los ciudadanos. Así, aun cuando sólo sea de manera puntual y ritual, la comunidad se reactualiza como función del aquí y del allá. Recordemos que el culto a Aglauro celebraba a la polis como *unidad*, pues bien, el tiaso orgiástico recuerda que ella también es unicidad, es decir, conjunción de contrarios.

En suma, volviendo a nuestra argumentación inicial, “la civilización languideciente necesita a los bárbaros para regenerarse”.¹⁵ ¿Es paradójico indicar que el extranjero permite que se instaure una nueva cultura? El papel desempeñado por los romanos con relación a la civilización griega, el de los bárbaros respecto al imperio romano declinante y, más cerca de nosotros, la apelación de “hunos de Occidente” (*die Westhunen*) que se dio a los protagonistas de la Revolución francesa, o también ese grito de adhesión: “Viva la revolución de los cosacos”, lanzado por ciertos anarquistas cansados de las debilidades del burguesismo, todo ello recalca la importancia cultural del extranjerismo fundador. Por último, la reciente película de Mosco, *Des terroristes à la retraite*, muestra en infinidad de ocasiones que, durante la resistencia contra la opresión nazi, entre los más vigorosos defensores de la idea Francia abundaron los apátridas de todos los países. Menos amodorrados que ciertos buenos franceses, combatieron y dieron sus vidas en nombre de unos ideales que, para ellos, simbolizaban al país que habían escogido como tierra de asilo.

Lo que en todo caso es cierto es que todos los grandes imperios de los que nos hablan las historias humanas son fruto de las consabidas fusiones. Las notas desenvueltas que acabamos de lanzar remiten a los trabajos de historiadores que han abordado este problema, el cual

¹⁵ M. Maffesoli, *La connaissance ordinaire, précis de sociologie compréhensive*, París, Klincksieck, 1985, p. 132. Sobre la Revolución francesa, cf. L. Réau, *L'Europe française au Siècle des Lumières, op. cit.*, p. 368. Cf., asimismo, la obra de J. Cœurderoy, *Hourra, la révolution par les cosaques* París, Champ Libre, 1972.

se puede resumir en la siguiente cita sacada del notable libro de Marie-Françoise Baslez, quien, con tiento y erudición, señala que “muchas ciudades debieron su fortuna a una población heterogénea”.¹⁶ Observación que se puede completar con la hipótesis de que fue la falta de apertura, el miedo raquíutico a lo extranjero, lo que condujo a la pérdida a numerosas ciudades. Como se sabe, “Roma no está ya en Roma”, sino que a partir de un determinado momento, tiene que medirse con la alteridad, es decir, con su imperio heterogéneo. He intentado mostrar que se trataba de una estructura socioantropológica. Es inútil volver al análisis que dedica G. Simmel al extranjero; es de sobra conocido. En cambio, manteniéndose fiel con su espíritu (y en este caso también con su forma), es preciso que el sociólogo sepa repensar la importancia de dicha “forma” social. Ésta no es cosa del pasado; la Escuela de Chicago, Sorokin, mostraron su primacía respecto a nuestra modernidad. También Gilberto Freyre supo demostrar cómo, siguiendo el ejemplo de Portugal, Brasil se constituyó y se dinamizó gracias a la miscibilidad y a la movilidad, en todos los sentidos del término.¹⁷

Forzosamente, en lo que a nuestra posmodernidad se refiere, ya va siendo hora de deslindar las consecuencias de la heterogeneidad constitutiva de nuestras sociedades, la cual, por lo demás, se halla sólo en sus inicios. En esos caldos de cultivo que son las megalópolis contemporáneas, ya no es posible seguir negando ni al extranjero, ni el papel que desempeña. Y los ejemplos históricos o míticos que he dado son como metáforas que pueden permitirnos pensar el florecimiento de las imágenes, el hedonismo y el vitalismo, que se pueden calificar de dionisiacos. Cosas que, al ser vividas en pequeños grupos de manera diferenciada, al no ser dependientes de un vínculo particular y al no remitir a representaciones unificadas, excluyen toda explicación unidimensional. Los valores de la *Aufklärung* [Ilustración] que, al ser exportados se constituyeron como modelo para el mundo entero, parecen saturados. Y en su lugar, como en otros periodos de

¹⁶ M. F. Baslez, *L'étranger dans la Grèce antique*, París, Édition Les Belles Lettres, 1984, p. 75.

¹⁷ G. Freyre, *Maîtres et esclaves*, París, Gallimard, Tel, 1974, (p. ej., p. 210). Cf. también R. Motta, “La Sociologie au Brésil”, *Cahiers internationaux de sociologie*, París, PUF, vol. LXXVIII, 85. Por lo que se refiere a G. Simmel, cf. *L'École de Chicago*, París, Aubier, 1984. Cf. también mi libro M. Maffesoli, *Du nomadisme*, París, Le Livre de Poche, 1997.

la historia, son remplazados por una efervescencia societal, que favorece la fusión, la miscibilidad y la mezcla entre Occidente y Oriente. En una palabra, el politeísmo de los valores. Politeísmo claramente informe, indefinido, pero al que conviene estar muy atentos, pues está lleno de porvenir.

Los bárbaros están en nuestras puertas. Pero, ¿hay motivos para preocuparse, tomando en cuenta que también nosotros lo somos en parte?

EL POLITEÍSMO POPULAR O LA DIVERSIDAD DEL DIOS

Tras haber indicado la importancia que hay que atribuirle al “tercero” y expuesto someramente el papel que desempeña en la historia de las sociedades, puede ser interesante destacar una de sus características esenciales. Característica lógica en cierto modo, y que se puede describir cabalmente con la expresión weberiana “politeísmo de los valores”. Es preciso insistir en esta temática, pues todavía no es entendida debidamente, sin duda por el prurito de reducirla a toda costa al orbe de lo político. Digamos, para ser más precisos, que el hecho de que cierta derecha utilice para su combate cultural y político la mitología politeísta, no basta para invalidar esta última ni para anexionarla a un campo. Me parece incluso que el politeísmo sobrepasa el orden de lo político; estructuralmente, se podría decir, puesto que la relativización de unos valores con respecto a otros desemboca en la *indecidibilidad*. ¿Qué hay más contrario que esto a la lógica de lo político? Además, si quisiéramos ser más precisos, o más fieles al espíritu que anima esta reflexión, tal vez convendría hablar “de henoteísmo”, como lo hace C. Bouglé respecto a la religión védica, en la que “todos los dioses se convierten a su vez en soberanos”.¹⁸

Es practicando esta matización y, vuelvo a insistir, de manera metafórica, como podemos convocar a los dioses para que nos esclarezcan el problema social. En efecto, he propuesto relacionar al pueblo con el acto fundador de la cultura; pues bien, me parece que esta relación conjuntiva permite acoger lo extranjero sin dejar de ser uno

¹⁸ C. Bouglé, *Essais sur le régime des castes*, París, PUF, 1969, p. 203, nota 2.

mismo (o mejor todavía, permite que el uno mismo sea fecundado por lo extranjero). Es como consecuencia de esto que podemos presentar el politeísmo como el indicio más seguro del “no-racismo” popular.*

Hagamos un rodeo una vez más. La particularidad esencial de la tradición judaica y luego del cristianismo, fue su monoteísmo intransigente. Se trata de una línea de demarcación esencial sobre la que no cabe redundar. En cambio, sí cabe recordar que, una vez asentado este principio, existen en la vida cristiana mil y un maneras de transgredirlo. Desde un punto de vista antropológico, Gilbert Durand analizó notablemente, desde su observatorio saboyardo, la fe y las prácticas populares, que tan bien conoce. A mi manera, yo también mostré que el culto a los santos podía ser una avanzada politeísta dentro del seno del rigor monoteísta, como lo demuestra el hecho de que la distinción teológica entre el culto de “latría”, dirigido solamente a Dios, y el de “dulía”, que se reserva a los santos, es una distinción casuística con muy poco efecto en la vida cotidiana. Por su parte, la sociología religiosa, aunque con bastante reticencia por cierto, tampoco desdeñó tal problema.¹⁹ No se trata tanto de abordarlo de frente como de destacar, para el tema que nos ocupa, que nos encontramos ante una actualización de la tradicional *coincidentia oppositorum*, que, cual hilo conductor, recorre toda la vida religiosa y, por ende, la social.

La mística y la teosofía cristiana, como atestiguan, por ejemplo, J. Böhme y Eckartshausen, siempre han sabido mantener vivaz esta preocupación. La reciente tesis de M. E. Coughtrie, “Rhythmomachia, a propaedeutic game of the middle Ages”, mostró claramente

* Esta expresión la empleo intencionalmente, haciendo referencia a lo “no-lógico” de Pareto. Puede existir lo ilógico en lo “no-lógico”; pero ésta no es, en el sentido amplio del término, su *qualidad* esencial. Se podrían hacer desarrollos análogos para el “no-racismo”.

¹⁹ Sobre esta distinción, y sobre el politeísmo cristiano, remito a *L'ombre de Dionysos*, *op. cit.* Respecto a la obra de G. Durand, cf., en particular, *La foi du cordonnier*, París, Denoël, 1984. Para un análisis de la religión popular, remito a Y. Lambert, *Dieu change en Bretagne*, París, Cerf, 1985. Se puede retener esta frase: “Los chascos sobre la religión popular no serían tan tenaces si la mayoría de los especialistas no se contentaran con interrogar a los militantes, a los responsables [...], que no piden más que eso...”, p. 17. Cf. también, D. Jeffrey, *Jouissance du sacré*, París, Armand Colin, 1998.

cómo en la tradición monástica se encuentran juegos que expresan este pluralismo irreductible. Tal es el caso de dicha *ritmomachia*, que descansa en una alta formalización matemática. Así, tanto en las prácticas populares (peregrinaciones, culto a los santos) como en la expresión mística o en la sofisticación lógica, la alteridad, lo extraño o lo extranjero tuvieron siempre numerosos conservatorios que permitieron resistir a la simplificación y a la reducción unitaria.²⁰ El éxtasis, así como la fusión de las fiestas votivas permiten expresar a la vez lo idéntico y lo diferente. La “comuni3n de los santos”, que es una base de la oraci3n monástica, y la efervescencia popular remiten de manera eufemística o actualizada a un estar-juntos que es, por construcci3n, diverso y polif3nico.

Esta perspectiva nunca ha desaparecido del 3mbito de lo que se define como el monoteísmo cristiano. Así, Émile Poulat, en su minucioso análisis del catolicismo de los siglos XIX y XX, se pregunta qué es lo que permite a lo “dispar coexistir sin conflicto”. ¿Cuál es, pues, el “patrimonio hereditario de este extraño *filum*, capaz de terminar revisitando formas tan poco compatibles como la contrarrevoluci3n cat3lica, la democracia cristiana, los revolucionarios cristianos?”²¹ Es, ciertamente, la idea del Pueblo de Dios, *analogon* por excelencia de la *coincidentia oppositorum* de la divinidad. “Catolicismo popular, catolicismo interclasista”, dice tambi3n Poulat, y es cierto que, m3s all3 de sus distintas expresiones politistas, esta base popular insiste en conservar la pluralidad de los modos de pensamiento y de ser. Es en este sentido que se constituye como *filum*, basamento infrangible y permanente. Es la garantía de que la vida perdura gracias a la multiplicidad de sus expresiones, mientras que un valor hegem3nico, por perfecto que sea, tiende a agotarla. Se puede emparentar esta *coexistencia* estructural con el pensamiento contradictorial (Lupasco, Beigbeder),

²⁰ Cf. por ejemplo A. Faivre, *Eckartshausen et la théosophie*, París, Klincksieck, 1969, p. 14, y M. E. Coughtrie, *Rhythmomachia, a propaedeutic game of the middle Ages*, Universidad de Cape Town, 1985, p. 26.

²¹ E. Poulat, *Église contre bourgeoisie*, París, Casterman, 1977, pp. 59 y 130; sobre lo *simultaneum*, cf. p. 87 y *Catholicisme, démocratie et socialisme*, París, Casterman, 1977, p. 486. Yo tambi3n he conocido personalmente un pueblo semejante, Wangen, en el que el culto y la misa se celebraban bajo la sombra tutelar de una vidriera en la que figuraba el ojo del Creador encastrado en un triángulo isósceles. ¡Símbolo mas3nico donde los haya y met3fora consumada del triadismo!

forma lógica del politeísmo. La institución del *simultaneum*, que permite en ciertas pequeñas aldeas alsacianas que los católicos y los protestantes recen por turnos en la misma iglesia, puede ser una buena metáfora, más allá de las consabidas razones contingentes, de dicho contradictorio en acto. Así, el politeísmo *stricto sensu* y el cristianismo plural nos indican que conviene buscar siempre sin cesar un *modus vivendi* para integrar al “prójimo”. Éste es el precio de la comunidad, la comunión de los santos y el cuerpo místico. Y la guerra que se hacen los distintos dioses, o los conflictos, a veces sangrientos, que resultan de las diferentes interpretaciones del mismo Dios, todo ello conduce en definitiva al afianzamiento del cuerpo social. Aquí, la mitología se une a los resultados de las investigaciones de punta en lógica o en cibernética: el disfuncionamiento, lo contradictorio, ocupan un sitio, nada desdeñable, dentro de la estructuración de lo real y de la representación que lo explica. También concuerda con ciertos análisis weberianos, como muestra esta famosa constatación, que merece ser citada de nuevo: “La sabiduría popular nos enseña que una cosa puede ser verdadera aunque no sea, y de hecho no siendo, ni bella ni santa ni buena. Pero éstos no son más que los casos más elementales de la lucha que enfrenta a los dioses de los diferentes órdenes y de los diferentes valores.”²² En este texto, M. Weber, haciendo explícita referencia, relaciona estrechamente el politeísmo con lo popular. Tal vez habría que decir que hay periodos en los que la masa, saturada de explicaciones y de procedimientos racionales, finalizados, productivistas, economistas, se torna hacia el sustrato natural, yo diría “ecológico”, de toda vida social, siendo entonces cuando encuentra de nuevo el vaivén que se establece entre la variedad de la naturaleza y la multiplicidad de lo divino. Lo que no deja de entrañar ciertas crueldades, pues quien dice politeísmo dice antagonismo. Quien se remite a la naturaleza se remite también a sus duras leyes, como la violencia y la muerte. Pero la lucha de los dioses, así como la lucha de los grupos entre sí es de todas maneras mejor que la dene-gación de lo extranjero. En la guerra, éste adopta rostro humano. Existe. Y aunque sus costumbres contravienen con las mías, aunque yo no las considere ni “bellas” ni “santas” ni “buenas”, aunque yo las

²² M. Weber, *Le savant et le politique*, traducción francesa de J. Freund, París, Plon, 1959, p. 93.

combata, no puedo negarles el existir. Es este reconocimiento lo que permite establecer una analogía entre las categorías religiosas y las relaciones sociales.

Adoptando la misma sensibilidad teórica que Weber, el sociólogo G. Simmel nos invita también a ello; en efecto, según éste, Dios se caracteriza “como *coincidentia oppositorum*, centro a partir del cual se fundan las antinomias de la vida”. En el mismo texto, hace referencia a la tribu (“la comunidad religiosa original era la tribu”), así como a la dependencia del individuo respecto de esta última. La dependencia respecto al dios siendo de hecho una “estilización” (es decir, a la vez el aspecto riguroso y eufemizado) de la primera.²³ Las tribus y sus luchas, la fuerte interdependencia que constituye a estas tribus y, al mismo tiempo, la necesidad de un Dios que una los contrarios, tal es el marco epistemológico-mítico en el que se inserta la dialéctica del “amor y del alejamiento” que parece estar en la base de toda estructuración social. Que la religión (*re-ligare*) sea la expresión de una socialidad plural en el sentido que acabo de indicar, no tiene nada de extraño. En efecto, recordemos que, antes de convertirse en institución, con la consabida rigidificación resultante, las congregaciones religiosas servían ante todo para darse calor humano y respaldarse ante la dureza del “orden establecido” social o natural.

Ello no obsta para que estas congregaciones, y la interdependencia que inducen, sean una mezcla de comunicación y de conflicto. Citando de nuevo a G. Simmel, el “codeo” y el estar-juntos del “ser el uno para el otro” pueden ir perfectamente a la par con el “estar el uno contra el otro” (Simmel, *ibid.*, p. 17). Regresaremos sobre esto más adelante; pero la armonía o el equilibrio pueden ser conflictuales. Desde esta perspectiva, los distintos elementos del todo social (como del todo natural) entran en relación mutua, estrecha y dinámica; en suma, designan una labilidad, sinónimo de lo vivo. La complejidad de la que nos habla E. Morin posee las mismas características y, en este sentido, el rodeo que proponemos aquí no es sin duda tan inútil como podría parecer a primera vista. Considerando, además, al mismo tiempo, que junto al miedo o a la realidad del racismo, son la mul-

²³ Divago libremente a partir del texto de G. Simmel, “Problèmes de la sociologie des religions”, traducción francesa de J. Séguy: *Archives de sociologie des religions*, París, CNRS, 1964, núm. 17, p. 19.

tipificación de los grupos religiosos, el pluriculturalismo y las redes afectivas los que van ocupando un sitio cada vez más importante dentro de la complejidad de las megalópolis contemporáneas. Obnubilados por el modelo individualista y economista, que dominó ampliamente durante la modernidad, olvidamos que las agregaciones sociales descansan igualmente en la atracción y el rechazo afectivo. La pasión social, a pesar de lo que piensen algunos, es una realidad ineludible. Y si no podemos encajarla en nuestros análisis dejaremos de comprender múltiples situaciones que ya no se pueden dejar arrinconadas en la sección de “hechos varios” de nuestros periódicos. Y ello con tanta mayor razón, cuanto que, como ocurre en todo momento de fundación “cultural”, irrumpe el acontecimiento multirracial. Sin buscar la protección de ningún padre fundador, podríamos leer una parte de *La división del trabajo social* de Durkheim desde esta perspectiva. Aunque lo siguiente disguste a los epígonos de Durkheim, guardianes celosos de su templo, la amistad, la simpatía y, naturalmente, sus contrarios, entran, de manera no desdeñable, en el análisis de la solidaridad. Testimonio de frases de esta índole: “Todo mundo sabe que amamos a quien se nos parece, a todo el que piensa y siente como nosotros. Pero el fenómeno contrario no se da con menor frecuencia. A menudo ocurre que nos sintamos atraídos por personas que no se nos parecen, precisamente porque no se nos parecen” (p. 17). O también “Heráclito pretende que sólo se conjunta lo que se opone, que la armonía más bella nace de las diferencias, que la discordia es la ley de todo devenir. La falta de parecido, de la misma manera que el parecido, puede ser causa de atractivo mutuo” (p. 18). Él llama a esto “*a la una y a la otra*, amistad”, que serían por naturaleza.²⁴ Dejar sentado en los preliminares de su obra eso que yo llamaría una amistad contradictorial explicaría esta solidaridad que permite entender de manera lógica que lo que difiere se complementa.

Por supuesto, en esta perspectiva existe un cierto funcionalismo; pero esto importa poco mientras no elimine la contradicción de manera abstracta y nos permita pensar la alteridad y su dinámica específica. Hasta hace poco se había dejado a la antropología y a la etno-

²⁴ É. Durkheim, *De la division du travail social*, París, Félix Alcan, 1926, pp. 17, 18 ss. Sobre la diferencia en la sociedad conyugal, cf. I. Pennacchioni *La polémologie conjugale*, París, Mazarine, 1986.

logía el monopolio de la investigación sobre el otro. De manera parecida, la teología debía interesarse por el otro absoluto. En la actualidad resulta difícil mantener tales separaciones. La sociología de lo cotidiano, en particular, ha sabido llamar la atención sobre la duplicidad, el aspecto doble y duple de toda situación social, así como sobre el “ensimismamiento” del pueblo y la pluralidad intrínseca de lo que parecía homogéneo. No lo retomaremos.²⁵ Por el contrario, a partir de esto podremos orientar resueltamente nuestra reflexión sobre la arquitectónica fabulosa que se construye a partir de estas duplicidades y de sus sinergias. Todo esto rebosa vitalidad. Vitalidad desordenada, cacofónica, como se ha dicho anteriormente, y efervescente también, pero muy difícil de negar.

Me he referido antes a la Antigüedad tardía y a su carácter paradigmático a la hora de pensar nuestro propio tiempo. Hubo un tiempo lleno de “dioses parlantes”, como los llama P. Brown; y, éste agrega, cuando los dioses hablan “podemos estar seguros de que tienen que ver con grupos que aún pueden hallar una expresión colectiva”.²⁶ Aplicando esto a nuestro tema, se puede decir que la polifonía contemporánea da cumplida cuenta de una pluralidad de dioses que trabajan en la construcción de una nueva “cultura”. He hablado de paradigma para insistir en la eficacia de esta referencia histórica, pues nosotros, que estamos realizando la conquista del espacio, olvidamos con demasiada frecuencia que también es posible reducir el alejamiento del tiempo. “Tiempo einstiano”, que así nos permite leer el presente “transportando imágenes” (metáforas) del pasado. De esta manera, al insistir en la vitalidad de los dioses y en su diversidad, en realidad no estamos haciendo sino estilizar la efervescencia de nuestras ciudades. Dejémosle ahora la palabra al poeta:

Me parece que el hombre está lleno de dioses, cual esponja inmersa en pleno cielo. Estos dioses viven, alcanzan el apogeo de su fuerza y luego mueren, dejando a otros dioses sus altares perfumados. Son el principio mismo de to-

²⁵ Sobre lo ordinario, que “oculta una diversidad fundamental”, cf. M. Certeau y L. Giard, *L'ordinaire de la communication*, París, Dalloz, 1983, p. 21. Sobre la “duplicidad”, remito al capítulo que le dedico, M. Maffesoli, *La conquête du présent, pour une sociologie de la vie quotidienne*, París (1979), DDB, 1998.

²⁶ P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, París, Gallimard, 1983, p. 83.

da transformación de todo. Son la necesidad del movimiento. Yo paseé entonces con embriaguez en medio de mil concreciones divinas.

(Aragon, *El campesino de París*)

Es este movimiento que va de la cultura a la civilización, y luego también a la creación de cultura, el que se puede leer en el politeísmo (antagonismo) de los valores que vivimos hoy día. Algunos lo llamarán decadencia; y por qué no, siempre y cuando se entienda por decadencia que lo que muere está grávido de lo que va a nacer. Las flores que se marchitan, agotadas por su perfección, son promesa de bellos frutos.

EL EQUILIBRIO ORGÁNICO

Las culturas se agotan, las civilizaciones mueren, todo forma parte de ese mecanismo de la saturación claramente descrito por el sociólogo P. Sorokin. Esto ya se sabe. Pero hay una pregunta más interesante: ¿qué es lo que hace que perdure la vida? El principio de la respuesta podría precisamente encontrarse en la perspectiva heraclitiana o nietzscheana: la destrucción es al mismo tiempo construcción. Si la tradición de homogeneización política se satura, espontáneamente, por indiferencia o por los golpes recibidos por la intrusión de lo extranjero, es porque sus efectos útiles ya han pasado. A partir de entonces, el equilibrio que había logrado crear, cesa. Este equilibrio se había logrado en detrimento de lo que se puede resumir con la palabra *diferencia*. Ahora se trata de ver cómo este “tercero”, estructura antropológica que hemos seguido paso a paso, puede integrarse dentro de un nuevo equilibrio. En efecto, en la lógica de nuestra argumentación, y refiriéndonos a numerosas situaciones históricas, podemos postular un equilibrio que pueda cimentarse sobre lo heterogéneo. Empleando de nuevo nuestro concepto pendular, se puede decir que la unidad del burguesismo puede ser remplazada por la unicidad popular. Tomando al pueblo no como sujeto histórico, a la manera de la burguesía o del proletariado, sino como entidad contradictoria; o también como práctica cotidiana en la que el “mal”, el extranjero, el prójimo ya no sean exorcizados, sino integrados según medidas y pautas variables, aun cuando éstas fueran homeopáticas.

Precisemos también que, desde la perspectiva de la pasión social indicada anteriormente, y de la que no se puede prescindir, el problema que se plantea a nuestras sociedades será el de equilibrar estas pasiones que se oponen y cuyo antagonismo se acentúa desde el momento en que se reconoce una pluralidad de naturaleza, una pluralidad de naturalezas.²⁷ Es en este sentido en el que hablo de armonía conflictual, pues el equilibrio es más delicado de alcanzar cuando la pasión prevalece sobre la razón; cosa que actualmente no deja de observarse en la vida tanto cotidiana como pública.

Comencemos con una noción que es difícilmente admitida en nuestros días y que por cierto no se suele abordar con la debida seriedad; me estoy refiriendo a la noción de jerarquía. Bouglé ha observado que el panteísmo acogedor de la India, así como su politeísmo efectivo, están estrechamente ligados al sistema de castas.²⁸ El carácter acogedor y el no-dogmatismo doctrinal de la religión hinduista descansa, en realidad, sobre su agudo sentido de la jerarquía. Se trata de una situación paroxística que no puede ser exportada como tal, ni siquiera servir de modelo, pero que muestra a la perfección cómo una sociedad pudo construir su equilibrio sobre la coexistencia de las diferencias, codificarlas con el rigor que todos conocemos y, así, construir una arquitectónica que no carece de solidaridad. Por su parte, L. Dumont, en su *Homo hierarchicus*, supo mostrar la interdependencia real y la conjunción de las comunidades producidas por tal sistema. Es cierto que no deja lugar al individualismo, pero ofrece, de manera asombrosa, una comprensión holística de la sociedad. Estos trabajos son actualmente bien conocidos y no requieren comentario; nos apoyamos aquí en ellos para concluir que la conjunción de grupos pequeños, diferentes en cuanto a sus modos de vida e ideológicamente opuestos, es una forma social que puede estar equilibrada.

Lo que propone el sistema de castas de manera paroxística puede encontrarse, en forma suavizada, en la teoría de los “estados” de la Edad Media. La teorización doctrinal suplementaria, que se encuen-

²⁷ Se hallará una constatación de este tipo de punto de vista freudiano en A. G. Slama, *Les chasseurs d'absolu, genèse de la gauche et de la droite*, París, Grasset, 1980, pp. 21, 22 y 24 sobre Heráclito.

²⁸ Cf. C. Bouglé, *Essais sur le régime des castes*, París, PUF, 1935, 4a. ed., 1969, p. 59. Asimismo, L. Dumont, *Hommo hierarchicus*, París, Gallimard, 1967.

tra confortada, verbigracia, por el tomismo católico. Este último elabora a partir de la existencia de dichos “estados” un pensamiento sobre la democracia que, como lo ha hecho notar E. Poulat, tiene un sentido sensiblemente distinto del que nosotros damos a esta palabra. Así, esta “democracia no opone a las clases inferiores con las otras, como tampoco fomenta su nivelamiento, pero se opone a todas las fuerzas sociales que comprometen su armonía [...] defiende *la igualdad proporcional en el orden jerárquico*, a la vez que se refiere, históricamente, a la tradición medieval de la comuna”.²⁹ Por mi parte, diría que se trata de una forma social, que encontramos, además de en los ejemplos citados, en el populismo, en las construcciones utópicas (como la de C. Fourier), en el solidarismo y en las realizaciones concretas, que de manera más o menos sofisticada, esparcen nuestras sociedades desde el siglo XIX.

Queda sobreentendido que, por más precauciones que se tomen (la “igualdad proporcional”, por ejemplo), nos hallamos lejos del igualitarismo, al menos verbal, que caracteriza a la modernidad desde que la Revolución francesa hiciera de él un ideal universal. Lo cual no es óbice para que se descubra también en aquel tramo cultural una solidaridad real, aun cuando ésta se halle limitada al grupo, o al menos a lo que es proxémico, y una manera de vivir el antagonismo. Como se recordará, Fourier proponía en sus falansterios la “guerra de los pastelillos”, forma de competición culinaria que simbolizaba claramente la atracción/repulsión de toda socialidad. Esto no deja de evocar a su vez la *filotimia* antigua, despojada de su aspecto frívolo. En efecto, ésta permitía a los poderosos, a los nuevos ricos y a los afortunados, reinyectar en la comunidad parte de lo que habían ganado; y ello mediante construcciones públicas, edificaciones de lugares de culto o viviendas para los necesitados. Asimismo, la *filotimia* tenía una dimensión competitiva, puesto que estos favorecidos por el destino, así como sus apoderados, se lanzaban desafíos que era difícil no aceptar. De esta manera, el orden jerárquico permitía una especie de *equilibrio orgánico*, que, de manera coenestésica, correspondía a las necesidades de la comunidad. Juego de diferencias ritualizado en cierto modo. Ninguna igualdad proclamada o programada, sino un ajuste, una compensación

²⁹ E. Poulat, *Catholicisme, démocratie et socialisme*, París, Casterman, 1977, p. 85, nota 33 y p. 86.

reales; y, lo que es más, una *libido dominandi* (la violencia legítima) que halla vías de expresión de bajo costo para el conjunto del cuerpo social. P. Brown habla en este sentido de “modelo de paridad”.³⁰

Esta perspectiva tiene la ventaja de tomar en consideración los dos elementos de toda vida mundana: el conflicto y la comunicación, y lo que es más, ofrece un modelo de “rentabilización” de su existencia *conjunta*. En este sentido no es anacrónica. Al aplicarla al caso particular de la formación de Brasil, Gilberto Freyre habla incluso de “proceso de equilibración”.³¹ Siempre existe el peligro de eufemizar el modelo, así como de justificar las opresiones, por lo que sólo un análisis concreto permite formarse una opinión; pero, desde el punto de vista lógico, no hay motivos para invalidarla en principio. En todo caso, en la reflexión que nos ocupa, permite entender cómo la negociación de los antagonismos puede serle útil al equilibrio del conjunto. Y, lo que es más, cómo el extranjero en su confrontación con el ciudadano, el errante en contacto con el sedentario, el poderoso y el cliente se encuentran dentro de una vasta intercomunicación que todos necesitan. Esto tiene, además, la ventaja de tomar nota de lo que existe. Pues, ya codificada en el sistema de castas, ya teologizada como algo conforme al designio divino, o bien astutamente enmascarada por racionalizaciones igualitaristas, la jerarquía es un hecho que cada quien puede constatar. Es mejor tomar nota de ella para corregir sus efectos más nocivos. Esta corrección es tal vez más eficaz en las estructuraciones sociales que piensan en términos de proxémica; es decir, que dejan a los grupos involucrados la tarea de buscar formas de equilibrio.

En efecto, en este caso, dada la interdependencia de toda vida social, cada uno sabe tener necesidad del otro en un momento dado. Existe reversibilidad: no voy a impugnar un privilegio del que podría ser beneficiario mañana bajo una forma u otra. La necesidad del privilegio, que tan importante papel desempeña en Francia (como numerosos periodistas y escritores de éxito lo han revelado recientemente), se ve así justificada. Incomprensible desde una perspectiva mecanicista, halla su justo sitio en una visión orgánica, en donde to-

³⁰ P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, *op. cit.*, p. 79. Cf. el análisis que se hace aquí de la *Philotimia*, el cual dista bastante de lo que G. Renaud, *A l'ombre du rationalisme*, *op. cit.*, llama el “social-estatismo”, cf. p. 215.

³¹ Cf. G. Freyre, *Maîtres et esclaves*, *op. cit.*, p. 93.

das las cosas se sostienen. Pero esto quiere decir que el individuo no es el principio y el fin del todo social, sino que es el grupo, la comunidad, lo colectivo en su totalidad lo que prevalece. Para emplear un concepto de la filosofía alemana, digamos que la toma en consideración de la jerarquía, de la diferencia, y los modelos de paridad y reversibilidad que ello induce, remitirían a una “regulación espontánea” (*Naturwüchsig*). Volvemos a encontrar aquí el vitalismo del que se habló antes. Contrariamente a los periodos que acentúan la actividad racional, esta regulación sería propia de ellos que muestran mayor confianza en la soberanía intrínseca de cada grupo. Estos grupos, tras una larga serie de pruebas-errores y de enfoques caóticos, saben encontrar el ajuste debido entre sus objetivos y sus maneras de estar diferenciados. Así, paradójicamente, el “tercero” puede hallar con mayor facilidad su sitio en un tipo de sociedad que no niegue *a priori* la dimensión jerárquica de la existencia social. Aparte de advertirse en ejemplos históricos ya tipificados, esto también se puede observar en numerosas situaciones sociales determinadas y observables en nuestros días. Tal es el caso del carnaval. Sobre éste se han realizado numerosos y pertinentes análisis. Desde un punto de vista socioantropológico, escogeré aquí, por parecerme especialmente atinado, el de Roberto da Matta. Por supuesto, no voy a exponer todo su análisis, sino únicamente destacar algunos de sus puntos fuertes que se articulan claramente con nuestro tema. Primero que nada, la inclusión de la actividad festiva en las sociedades holistas y jerárquicas. En lo que atañe al “triángulo ritual brasileño”, muestra cómo, junto al día de la patria, que representa al Estado nacional y al ejército, junto a la Semana Santa, cuyo protagonista esencial es la Iglesia, el carnaval concierne esencialmente al pueblo, a la masa.³² Esta tripartición es, por muchos motivos, interesante, pues da cabal cuenta de una coexistencia que se reparte el tiempo. Reparto diferenciado, sin duda, pero que, en el marco de una teatralización generalizada, atribuye a cada grupo un papel que desempeñar. Y digo bien *papel*, en oposición a *función*, la cual remite a un funcionamiento social, mecánico, racio-

³² R. da Matta, *Carnavals, bandits et héros*, París, Seuil, 1983. pp. 57 ss. Sobre la “teatralidad” y “el enfrentarse al destino”, remito a mi libro, M. Maffesoli, *La conquête du présent*, *op. cit.* Respecto a la samba, cf. M. Sodré, *Samba o dono do corpo*, Río, Codecri, 1979.

nal, orientado hacia un fin. En cambio el papel y la teatralidad hallan su sitio en un tiempo cíclico, cuyos momentos se comparten. Este devenir cíclico da a cada grupo la seguridad de que podría beneficiarse de nuevo de un momento del tiempo que le está reservado. Baste, a este respecto, con saber que el carnaval es preparado por cada uno con mucha anticipación. Esta seguridad tiene gran importancia cuando se sabe que la gestión del tiempo que pasa es un elemento primordial en eso que yo he llamado “el enfrentamiento con el destino”. Durante un tiempo determinado, y en coordinación con otros momentos, el pueblo sabe que podrá ejercer su soberanía.

Posteriormente, este momento de soberanía popular va a permitir integrar lo anómico, lo extranjero. Da Matta habla en este sentido de “periferia” o de “linde” (p. 65). Con referencia a lo que he dicho anteriormente, se trata de una verdadera anamnesis. El bandido, la prostituta y hasta la misma muerte (forma del otro absoluto) pueden expresarse como figuras emblemáticas. El cuerpo social recuerda que es una mezcla inextricable de elementos contradictorios; y la multiplicidad de disfraces y de situaciones provocadas por éstos es, a este respecto, sumamente esclarecedora. Asimismo, es corriente que un mismo individuo cambie cada día de traje. Multiplicidad exterior y multiplicidad interior, se podría decir. Así, los antagonistas son interpretados de manera lúdica o se agotan en la competición a la que se entregan las escuelas de samba y los individuos en lo que se refiere, en particular, al costo del vestuario. Nadie se libra de esta competición, y abundan anécdotas u observaciones directas que dejarían asombrado a más de un espíritu calculador. La *filotimia*, de la que se ha hablado anteriormente, podría aplicarse aquí a la masa: el gasto, incluso de parte de la gente que no tiene nada, es una manera de recolocar en el circuito colectivo lo que había sido privatizado: dinero y sexo. Así como el poderoso de la Antigüedad se redimía construyendo templos, así también la gente se hace perdonar aquí su individualidad en el tiempo normal construyendo catedrales de luz en este tiempo festivo.

Además, junto a los antagonismos interpretados colectivamente, junto a la pluralidad de personajes que se expresan en el disfraz, encontramos la aceptación del extranjero. El hecho de que esté emblemático es una manera de reconocimiento. Así, aunque tal vez el racismo no esté ausente en la vida cotidiana de Brasil, la efervescencia y la teatralización del carnaval son una manera de relativizarlo o de temperarlo, por así decir. Por medio de estos diversos elementos ca-

racterísticos del carnaval, lo que se vive es una determinada forma de organicidad. Todo el carnaval se inscribe en la organicidad de la tripartición festiva, y en su interior encontramos una organicidad específica que deja un sitio real a la multiplicidad de las funciones y de los caracteres. Y el que esta multiplicidad no sea “más que” interpretada, no cambia en nada el asunto. El imaginario, cosa cada vez más admitida, desempeña también un papel de estructurante social.

Son esta efervescencia ritual y este contradictorial en acto los que al volver cíclicamente permiten confortar, en la vida común y corriente, el sentimiento de participar en un cuerpo colectivo. Así como en el carnaval se interpreta el papel de tal general, de tal conde o de tal grande del mundo, así también se puede uno glorificar posteriormente de ser el chofer de dicho general. O también, siguiendo nuevamente a Da Matta, se puede ver a toda una servidumbre regocijarse del título de Barón que acaba de obtener el amo.³³ Se trata casi de una “participación” en el sentido místico del término. Destaca consecuencias secundarias concretas (financieras, privilegios, prioridades) pero también simbólicas. Al formar cuerpo con una entidad superior, yo conforto mi existencia propia. Esto nos incita a atribuir a la solidaridad un espectro ampliado y a no limitarlo a su sola dimensión igualitaria o económica.

La diferencia vivida en la jerarquía puede ser vector de este equilibrio social que tanto nos preocupa. Otro ejemplo cotidiano puede ser la socialidad de base: la vida de barrio o la vida sin calidad de todos los días, desdeñable desde una perspectiva macroscópica, pero que cobra toda su importancia con la acentuación de la proxémica. Podemos observar aquí el mismo mecanismo de participación del que acabamos de hablar. Participación en un barrio, en un grupo, en un animal emblemático, en un equipo de fútbol, alrededor de un gurú o de un pequeño jefe local. Se trata de una forma de clientelismo en la que se reinterpreta la jerarquía. “Se pertenece” a un lugar, a una banda o a un personaje local que se convierte así en héroe epónimo. Varios estudios sobre la alta función pública, la universidad o los directivos de empresas hacen destacar claramente este proceso. El microcosmos intelectual, aun compuesto por las “mentes libres” por excelencia, no queda exento de esto: no se leen las producciones de los rivales que

³³ *Ibid.*, p. 183 y las referencias a Machado de Assis que hace en la nota 2.

han sido anatematizados por el maestro, las distintas comisiones son lugares en los que están permitidos todos los golpes bajos, etcétera. Lo que conviene retener de todo esto es que se *participa* en la gloria, en los disgustos del maestro. “Yo soy su hombre” es una frase que ya no se oye en Francia tanto como antes, aunque su realidad exista; en cambio, en Italia se oye todavía frecuentemente la frase “*Io sono di l’uno, io sono dell’altro.*”³⁴ Soy de su clan, de su grupo. ¿Hay que lamentarlo?, ¿hay que combatirlo? En todo caso, es necesario reconocer los efectos de tal actitud. En la medida en la que, en un ámbito dado, los grupos pueden *relativizarse* unos a otros, este mecanismo del clan puede permitir el juego de la diferencia, la expresión de todos y, por tanto, una forma de equilibrio. Es la mafia, de la cual he dicho antes en algún momento que podía ser la “metáfora de la sociedad”.³⁵ Cuando se respetan las normas de buena conducta, existe regulación y orden orgánico. Lo que no deja de ser benéfico para todos.

Todos los actores son partes integrantes del mismo escenario, al tiempo que sus papeles son diferentes, jerarquizados, a veces conflictuales. La regulación recíproca es, ciertamente, una constante humana, una estructura antropológica que descubrimos en todos los grandes grupos socioculturales. Esto lo puso muy claramente de manifiesto G. Dumézil, y la física moderna lo redescubrió a su manera: la relatividad general de Einstein es buen testimonio de ello. En cada uno de estos grandes grupos se descubre un indudable politeísmo, que puede estar bien afirmado o más o menos oculto. Pero, aun cuando hay monovalencia aparente de un valor (de un dios), se descubre siempre un valor o varios valores alternativos, *a mezza voce*, que no dejan de actuar en la estructuración social y en su equilibrio: tal es el caso, por ejemplo, de la multitud de movimientos heréticos en el seno de la rígida cristiandad medieval, o también del hasidismo popular que permeará profundamente el intransigente monoteísmo mosaico.³⁶

* Yo soy de uno, yo soy del otro [T.].

³⁴ A. Medam, *Arcanes de Naples*, París, Édition des Autres, 1979, p. 78, hace un buen análisis del clientelismo en Nápoles. Para las empresas, podemos remitirnos a A. Wickham y M. Patterson, *Les carriéristes*, París, Ramsay, 1984. Buenos análisis y clasificación de filiales.

³⁵ M. Maffesoli, “La mafia comme métaphore de la socialité”, *Cahiers internationaux de sociologie*, París, PUF, 1982, vol. LXXIII, pp. 363-369.

³⁶ Cf. los ejemplos que da, en este sentido, G. Durand, *L’âme tigrée. Les pluriels de psy-*

A imagen de la química, se puede decir que todo es cuestión de combinación: por asociación diferenciada de los elementos se obtiene tal o cual cuerpo específico; pero, a partir de un cambio mínimo o en función del desplazamiento de un elemento, el conjunto puede cambiar de forma. Es así como, en definitiva, se opera el paso de un equilibrio social a otro. Es en el marco de dicha combinatoria como hemos tratado de apreciar el papel del tercero, esa cifra “tres”, engendrador de sociedades, pero tantas veces olvidado. Ciertas referencias históricas teóricas o anecdóticas han pretendido recalcar que su toma en consideración corresponde siempre a un momento fundador, un momento de *cultura*. En cambio, el debilitamiento que supone el paso de la cultura a la civilización tiende a favorecer el encogimiento en la unidad, a suscitar el miedo al extranjero. Otra idea conductora es el postular que la efervescencia provocada por el tercero es correlativa a una acentuación del pueblo, que se conforta con el juego de la diferencia, que él estima benéfico para cada uno. Las imágenes religiosas y místicas son, a este respecto, particularmente ilustrativas, pues recuerdan, y encarnan mal que bien, de manera cotidiana, una utopía colectiva, aquel imaginario de una comunidad celeste en donde “todos seremos idénticos y distintos. Como idénticos son, y distintos, todos los puntos de una circunferencia con relación a su centro”.³⁷

Como se ve, esta reflexión alusiva y metafórica no deja de tener relación con la realidad contemporánea; ya lo he ido indicando frecuentemente a lo largo del presente análisis. La socialidad que se esboza ante nuestros ojos se funda, con mayor o menor fuerza según las situaciones, en el antiguo antagonismo del errante y el sedentario. Al igual que en todo paso de una combinatoria a otra, esto no queda exento de miedos y de temblores, incluso por parte de los observadores, que también son protagonistas sociales. Pero si sabemos dar muestras de lucidez, lo que, lejos de toda actitud enjuiciadora, es nuestra única exigencia, sabremos reconocer, parafraseando a Walter Benjamin, que “no existe documento de cultura que no sea también documento de barbarie”.

ché, París, Denoël, 1980, p. 143 y notas. Sobre Einstein y la relatividad general, cf. J.-E. Charron, *L'esprit, cet inconnu*, París, Albin Michel, 1977, p. 56.

³⁷ J. Lacarrière, *L'été Grec*, París, Plon, 1976, p. 54. Análisis del misticismo griego.

6. DE LA PROXÉMICA

LA COMUNIDAD DE DESTINO

Por encontrarnos obnubilados ante las grandes entidades que se han impuesto a partir del siglo XVIII: la historia, la política, la economía, el individuo, tenemos cierta dificultad para enfocar nuestra mirada en “lo concreto más extremo” (W. Benjamin) que es la vida que a todos nos toca. Sin embargo, parecería que tratamos aquí de un envite nada desdeñable, y en todo caso será ineludible durante los decenios por venir. No se trata, por cierto, de una cuestión nueva, y al final de esta explicación, fiel a mi estilo, intentaré mostrar a la vez su arraigamiento antropológico y las modulaciones específicas que pueden caracterizarla hoy día.

Hay momentos en los que cuenta menos el individuo que la comunidad en la que éste se haya inscrito. Asimismo, lo que importa no es tanto la gran historia que describe los hechos, sino las historias vividas día a día, las situaciones imperceptibles, que constituyen precisamente la trama comunitaria. Estos dos aspectos me parecen característicos de lo que puede expresarse mediante el término “proxémica”. Esto requiere, naturalmente, estar atentos al componente relacional de la vida social. El hombre en relación. No sólo la relación interindividual, sino también lo que me liga a un territorio, a una ciudad, a un entorno natural, que comparto con otros. Así podríamos definir las pequeñas historias vividas día a día: *tiempo que se cristaliza en espacio*. Desde este punto de vista, la historia de un lugar se convierte en historia personal. Por medio de la sedimentación, todo lo anodino—hecho de rituales, olores, ruidos, imágenes, construcciones arquitectónicas— se convierte en lo que Nietzsche llamaba un “diario figurativo”, en donde se aprende lo que hay que decir, hacer, pensar, querer; que nos enseña “que aquí se podría vivir puesto que se vive”. Así, se forma un “nosotros” que permite a cada quien mirar “más allá de la efímera y extravagante vida individual”, sentirse “como el espíritu de la casa, del linaje, de la ciudad”. Imposible expresar mejor el cambio de perspectiva que, a mi entender, es preciso efectuar. Un enfoque diferente.

Y se acentuará aquello que es común a todos, que es hecho por todos, aun de manera microscópica. “Puesto que la historia viene de abajo.”¹

Ocurre que regularmente dicha acentuación logra expresarse. Y cabe preguntarse si no nos encontramos ante uno de esos momentos de fermentación en los que, al haberse saturado ciertos grandes ideales, se elaboran mediante una alquimia misteriosa las maneras de ser que van a regir nuestros destinos. Se trata de transmutación, pues nada se crea; así, cierto elemento relegado, pero que jamás ha dejado de estar presente, vuelve al frente del escenario, adquiere una significación particular y se torna determinante.

Esto mismo ocurre con las distintas formas de reuniones primarias, que son los elementos de base de todas las estructuraciones sociales. En su análisis de la civilización helenística, F. Chamoux observa que aquello que se tiende a calificar de período de decadencia pudo ser considerado como “la edad de oro de la polis griega”. Tal vez ésta no determine ya una historia en marcha, pero su intensa actividad cotidiana testimonia una vitalidad propia, una fuerza específica, que se consagran al afianzamiento de aquello que es “la célula comunitaria en la que descansa toda civilización”.² En efecto, las grandes potencias pueden enfrentarse para regir el mundo en su totalidad o para hacer la historia; por su parte, la ciudad se contenta con asegurar su perdurar, proteger su territorio y organizar su vida alrededor de mitos comunes. Mito contra historia. Empleando de nuevo una imagen espacial, a la extensión (*ex-tendere*) de la historia se opone la “in-tensión” (*in-tendere*) del mito, que va a privilegiar lo que se comparte mediante el mecanismo de atracción/repulsión que le es inherente.

Éste es, por cierto, uno de los factores del policulturalismo anteriormente abordado (capítulo 5). En efecto, el binomio *territorio-mito*, que es el principio organizador de la ciudad, es causa y efecto de la difracción de dicha estructura. Es decir, que, cual una muñeca rusa, la ciudad encierra otras entidades del mismo género: barrios, grupos étnicos, corporaciones, tribus diversas, que van a organizarse alrededor de territorios (reales o simbólicos) y de mitos comunes. Estas

¹ Sobre Nietzsche, cf. el análisis que hace F. Ferrarotti, *Histoire et histoires de vie*, París, Librairie des Méridiens, 1983, pp. 32 ss.

² F. Chamoux, *La civilisation hellénistique*, París, Arthaud, 1981, p. 211.

ciudades helenísticas descansan esencialmente en la doble polaridad del cosmopolitismo y del arraigamiento (lo que no excluye producir esa civilización específica que todos conocemos).³ ¿Qué quiere decir esto sino que la multiplicidad de los grupos, fuertemente unidos por sentimientos comunes, va a estructurar una memoria colectiva cuya diversidad misma es fundadora? Estos grupos pueden ser de diversa índole (étnicos, sociales), estructuralmente, es su diversidad lo que asegura la *unicidad* de la ciudad. A imagen de lo que dice S. Lupasco de lo “contradictorial” físico o lógico, es la *tensión* entre los diversos grupos lo que asegura la perennidad del conjunto.

La ciudad de Florencia es, en este sentido, un ejemplo particularmente ilustrativo. Así, cuando Savonarola se propone describir el ideal-tipo de una república, será la estructura florentina la que utilizará como modelo. ¿Y cuál es? Bastante simple, en realidad, y muy distinto de la connotación peyorativa que se suele atribuir en general al calificativo de “florentino”. Así, en su *De Politia* cimienta la arquitectónica de la ciudad sobre la idea de proximidad. La *civitas* es una combinación natural de asociaciones más reducidas (*vici*). Es el juego de estos elementos, unos con relación a otros, lo que asegura el mejor sistema político. De manera casi durkheimiana, hace descansar la solidez del sistema en estas “zonas intermedias”, que escapan tanto a la extrema riqueza como a la pobreza exagerada.⁴

Así, la experiencia de lo vivido en común es precisamente lo que funda la grandeza de una ciudad. Ciertamente es que Florencia no careció de brillo. Y abundan los observadores que destacan lo que éste le debió a una antigua “tradición cívica popular”. El humanismo clásico que produjo las obras maestras que conocemos pudo así ser fecundado por la cultura *volgare*.⁵ Conviene recordar este hecho, pues, si la política exterior de la ciudad no fue particularmente gloriosa, su vi-

³ *Ibid.*, p. 231, sobre otra aplicación de esta polaridad, cf. el tipo ideal de la ciudad elaborado por la Escuela de Chicago; en particular, E. Burgess: U. Hannerz, *Explorer la ville*, París, Minuit, 1983, p. 48.

⁴ Se hallará un análisis de *De Politia*, cf. D. Weinstein, *Savonarole et Florence*, París, Calmann-Lévy, 1965, pp. 298-299.

⁵ *Ibid.*, pp. 44-45 y notas 18 y 19 respecto a la irradiación de la ciudad de Florencia. Sobre “el espacio como categoría de nuestro entendimiento”, cf. A. Moles y E. Rohmer, *Les labyrinthes du vécu*, París, Méridiens, 1982; sobre la “comunidad de sentido”, cf. J. F. Bernard-Béchariers, *Revue française du marketing*, 1980/1, cuaderno 80.

talidad interior, y ello en todos los campos, ha dejado un impacto que duró mucho tiempo. Ahora bien, esta vitalidad se cimienta ante todo sobre aquello que podríamos llamar un microlocalismo generador de cultura.

He hablado anteriormente de “combinación natural”. Este “natural” es, por supuesto, medianamente cultural; es decir, surgido de una experiencia común y de una serie de arreglos que, mal que bien, ha logrado constituir una especie de equilibrio a partir de elementos fundamentalmente heterogéneos. Armonía conflictual en cierto modo. Esto llamó particularmente la atención de M. Weber, el cual, en su ensayo sobre la ciudad, deja constancia del vaivén que se establece entre el pueblo (*popolo*) y la estructura política. Naturalmente, no se trata más que de una tendencia, pero no deja de ser ilustrativa y de dar cumplida cuenta del ajuste entre la *civitas* y el *vicus* que acabamos de mencionar. Descubrimos aquí algo de la dialéctica cosmopolitismo/arraigamiento de las ciudades helenísticas; si bien los dos polos los constituyen en este caso la familia patricia y el pueblo. En primer lugar, dichas ciudades se neutralizan, por así decir. Los “jefes de las familias militar y económicamente más poderosas se repartían (los) puestos y los cargos oficiales, asegurando así la gestión de la ciudad”.⁶ Expresión política del politeísmo de los valores, este reparto de los honores es una manera de, a la vez que se distribuye, atemperar el poder. Al mismo tiempo, merced a esta estructura prácticamente estatista, la ciudad tenía su propia autonomía (económica, militar, financiera), pudiendo así negociar con otras ciudades igualmente autónomas.

Sin embargo, esta autonomía se hallaba relativizada en el seno de la propia ciudad mediante la organización del *popolo*. Este último, contrapunteando a los patricios, representaba “la fraternización de las asociaciones profesionales (*arti o paratici*)”, lo que no le impedía reclutar una milicia y contratar asalariados (el *Capitanus popoli* y su equipo de oficiales).⁷ Se puede afirmar que estas fraternizaciones surgidas de la proximidad: barrios, corporaciones, representaban el “poderío”, la sociabilidad de base de las ciudades en cuestión. Es en este sentido en el que lo próximo y lo cotidiano, pese a lo que pueda pa-

⁶ Cf. M. Weber, *La ville*, París, Aubier-Montaigne, 1984, p. 72.

⁷ *Ibid.*, p. 129.

recer, aseguran la soberanía sobre la existencia. Constatación que se impone de manera puntual, como lo ilustran algunos ejemplos históricos; sin embargo, como suele ocurrir, lo que se deja ver en estos momentos paroxísticos no hace sino traducir una estructura profunda, que garantiza, en tiempo ordinario, la perennidad de cualquier tipo de conjunto social. Sin prestar a este término una connotación política muy precisa, se puede decir que la constante “pueblo” es, en sus distintas manifestaciones, la expresión más simple del reconocimiento de lo local como comunidad de destino.

El noble, por oportunismo o alianzas políticas, puede variar, cambiar de pertenencia territorial; el mercader, por las exigencias mismas de su profesión, se halla en constante circulación; por su parte, el pueblo garantiza el mantenimiento. Como lo indica G. Freyre respecto a Portugal, es él “el depositario del sentimiento nacional y no la clase dominante”.⁸ Por supuesto, hay que matizar tal afirmación; pero es innegable que, frente a los frecuentes pactos de las clases dirigentes, encontramos un cierto “intransigentismo” en los estratos populares. Éstos se sienten más responsables de la “patria”; tomando este término en su sentido más simple: el territorio de los padres. Esto se entiende, poco móvil de por sí, el pueblo es *stricto sensu* un “genio del lugar”. Su vida diaria garantiza la unión entre el tiempo y el espacio. Es el guardián “no consciente” de la socialidad.

Es en este sentido como hay que entender la memoria colectiva, la memoria de lo cotidiano. Este amor al prójimo y a lo presente es, de hecho, independiente de los grupos que lo suscitan. Expresándonos a la manera de W. Benjamin, estamos aquí ante un *aura*, un valor englobante: eso que ya antes he propuesto llamar una “trascendencia immanente”. Es una ética que sirve de cimiento a los distintos grupos que participan en este espacio-tiempo. Así, tanto el extranjero como el sedentario, tanto el patricio como el hombre del pueblo forman, *volens nolens*, parte integrante de una fuerza que los supera y que asegura la estabilidad del conjunto. Cada uno de estos elementos es durante cierto tiempo prisionero de ese *glutinum mundi* que, según los alquimistas de la Edad Media, garantizaba la armonía de lo total y de lo particular.

⁸ G. Freyre, *Maîtres et esclaves, la formation de la société brésilienne*, París, Gallimard, 1970, p. 201.

Como ya he dicho anteriormente, existe una estrecha relación entre el espacio y lo cotidiano. Aquél es, ciertamente, el conservatorio de una socialidad que ya no se puede seguir desdeñando, como ponen de manifiesto numerosas investigaciones sobre la ciudad. Esto lo traduce la interrogación, un tanto prudente a mi parecer, de H. Raymond en su prefacio al libro de Young y Willmott: “¿Hay que pensar que, en ciertos casos, morfología urbana y modo de vida obrero llegan a formar un todo armónico?”⁹ Por supuesto una armonía semejante existe. Es incluso el resultado de eso que yo he propuesto llamar “comunidad de destino”. Y para quien conozca por dentro ese tipo de viviendas que son las “vecindades” del norte de Francia o los “conjuntos habitacionales” de los pueblos mineros del sur y centro del mismo país, no existirá duda alguna de que es esta “morfología” la que sirve de crisol a la conjunción de los distintos grupos entre sí. Naturalmente, y nunca se insistirá en ello lo suficiente, toda armonía integra una dosis de conflicto. La comunidad de destino es un acomodo respecto al entorno natural y social y como tal debe confrontarse a la heterogeneidad bajo sus diversas formas.

Esta heterogeneidad, este aspecto contradictorio, ya no son más los de la historia sobre la que se puede actuar –particularmente mediante la acción política–, sino aquello con lo que hay que negociar y llegar mal que bien a un acuerdo. Y esto no se puede juzgar a partir de una vida que no estuviera alienada, a partir de una lógica del “deber ser”. Refiriéndonos a la metáfora simmeliana “del puente y de la puerta”^{*} –lo que une y lo que separa–, la acentuación de lo espacial, del territorio, hace del hombre relacional una amalgama de apertura y de reserva. Y ya se sabe que cierta afabilidad es a menudo indicio de un potente “ensimismamiento”. Digo todo esto para dejar bien claro que la proxémica no significa, en modo alguno, unanimismo; no postula, como la historia, la superación de lo contradictorio ni de aquello (o de aquellos) que molesta(n). Según la expresión trivial: “hay que contentarse con lo que nos toca”. De ahí una *apropiación*, por relativa que sea, de la existencia. En efecto, al no apostar ya por una posible vida perfecta, ni por un paraíso celeste o terrestre,

⁹ H. Raymond, prefacio a M. Young y P. Willmott, *Le village dans la ville*, París, CCI, Centre Georges Pompidou, 1983, p. 9.

^{*} Véase Simmel, *op. cit.* [T.].

nos conformamos con lo que tenemos. Y cierto es que, más allá de sus diferentes y a menudo pobres declaraciones de intención, los protagonistas de la vida común y corriente son, de manera concreta, de una gran tolerancia para con el prójimo, los otros, lo que ocurre. Esto permite que, de manera paradójica, pueda brotar de la miseria económica una innegable riqueza existencial y relacional. En este sentido, tomar en consideración la proxémica puede ser el medio apropiado para superar nuestra habitual actitud de sospecha y para apreciar las intensas implicaciones personales e interpersonales que se expresan en lo trágico cotidiano.

Esta expresión la empleo aquí con toda intención, pues las relaciones fundadas en la proximidad distan mucho de ser relajadas. Empleando una expresión conocida, las “aldeas urbanas” pueden tener relaciones a la vez densas y crueles. En efecto, el hecho de conocer siempre algo sobre el prójimo, sin conocerlo con exactitud, no deja de afectar notablemente los modos de vida cotidianos. Contrariamente a una concepción de la ciudad formada por individuos libres que mantienen esencialmente relaciones racionales –bástenos, a este respecto, recordar el adagio conocido según el cual el ambiente de la ciudad nos hace libres: *Stadtluft macht frei*–, parecería que las megalópolis contemporáneas suscitan una multiplicidad de pequeños enclaves fundados en la interdependencia absoluta. La autonomía (individualismo) del burguesismo está siendo remplazada por la heteronomía del tribalismo. Démosle a éste el nombre que queramos: barrios, vecindarios, grupos de intereses diversos, redes, estamos asistiendo al retorno de una implicación afectiva y pasional, cuyo aspecto estructuralmente ambiguo y ambivalente es de sobra conocido.

Como ya he dicho, aquí describo una “forma” matricial. En efecto, esta tendencia afectual es un *aura* que nos empapa, pero que puede expresarse de manera puntual y efímera. También esto forma parte de su aspecto cruel. Y no es contradictorio, como dice Hannerz, ver materializarse “contactos breves y rápidos”.¹⁰ Según los intereses del momento, y según los gustos y las ocasiones, la implicación pasional va a conducir hacia tal o cual grupo, o tal o cual actividad. Llamé

¹⁰ Cf. U. Hannerz, *op. cit.*, p. 22; sobre las “aldeas urbanas”, cf. H. Gans, *The urban villagers*, Nueva York, Free Press, 1962. Sobre la atracción, cf. P. Tacussel, *L'attraction sociale*, París, Klincksieck, 1984.

a esto “unicidad” de la comunidad, o una especie de unión punteada, lo cual, naturalmente, induce la adhesión y la discrepancia, la atracción y la repulsión, y, por ende, no está libre de todo tipo de desgarramientos y conflictos. Estamos aquí, sin duda, y esto es una característica de las ciudades contemporáneas, en presencia de la dialéctica masa-tribus, en la que la masa sería el polo englobante y la tribu el de la cristalización particular. Toda la vida social se organiza alrededor de estos dos polos en un movimiento sin fin; movimiento más o menos rápido, más o menos intenso, y más o menos “estresante” según los lugares y las personas. En cierta manera, la ética del instante inducida por este movimiento sin fin permite reconciliar la estática (espacios, estructuras) y la dinámica (historias, discontinuidades), que, por lo general, se consideran antinómicas. Junto a conjuntos civilizatorios, que van a ser más bien “reaccionarios”, es decir, privilegiadores del pasado, la tradición y la inscripción espacial, y junto a otros conjuntos progresistas, que van a hacer particular hincapié en el futuro, el progreso y el avance hacia el porvenir, podemos imaginar agregaciones sociales que alíen “contradictoriamente” estas dos perspectivas y hagan de la “conquista del presente” su valor esencial. La dialéctica masa-tribu puede servir entonces para expresar esta competencia (*cum-petere*).¹¹

Retomando una temática que, desde G. Durand y E. Morin, no deja ya indiferentes a los intelectuales, habría que reconocer que hay un proceso sin fin que va de la culturalización de la naturaleza a la naturalización de la cultura, lo que conduce a entender al sujeto en su medio a la vez natural y social. En este sentido, es menester estar atentos a los cambios que se están operando en nuestras sociedades. El modelo puramente racional y progresista de Occidente, que sabemos, conoció la mundialización, se halla en vías de saturación, y estamos asistiendo a interpenetraciones de culturas que no pueden dejar de recordarnos el tercer término (contradictorial) al que acabamos de hacer referencia. Junto a una occidentalización que, desde

¹¹ Sobre este tema y sus categorías esenciales, remito a mi libro M. Maffesoli, *La conquête du présent*, París (1979), DDB, 1998. Empleo aquí el término dialéctico en el sentido simple (aristotélico) del término: un permanente remitir de un polo a otro; comparable con la acción-retroacción, o con el rizo “moriniano”; cf., a este respecto, E. Morin, *La méthode*, t. 3, *La connaissance de la connaissance*, París, Seuil, 1986.

finales del siglo XIX, fue galopante, se observan numerosos indicios que remiten a lo que se podría denominar una “orientalización” del mundo. Ésta se expresa en modos de vida específicos, nuevas costumbres indumentarias, sin olvidar las nuevas actitudes respecto a la ocupación del espacio y el cuidado del cuerpo. Sobre este último punto, en concreto, cabe advertir el desarrollo y la multiplicidad de las “medicinas paralelas” y diversas terapias de grupo. Varias investigaciones en curso demuestran, de hecho, que, lejos de ser marginales estas prácticas, bajo formas diversas se capilarizan en el conjunto del cuerpo social. Naturalmente, esto corre a la par con la introducción de ideologías sincretistas que, al atenuar la clásica dicotomía cuerpo/alma, elaboran de manera subrepticia un nuevo espíritu del tiempo, al que el sociólogo no puede mostrarse indiferente. Como ha demostrado Baltrusaitis a propósito de la egiptomanía, esta intrusión de la “extrañeza” se da de manera puntual; con todo, se diría que el proceso que ésta contiene ya no está reservado a una élite y que sobre todo secreta esas pequeñas tribus que, mediante concatenaciones y entrecruzamientos diversos, hacen acto y efecto de cultura.¹²

Ahora bien, la característica esencial de los indicios a que acabamos de referimos es la de constituir una nueva configuración de la relación espacio-tiempo. Reutilizando las nociones propuestas desde el principio, se hace hincapié en lo próximo y en lo afectual: en lo que une a un lugar, que es vivido con los demás. A modo de ilustración heurística, me referiré aquí a A. Berque, quien declara que “no es imposible que ciertos aspectos actuales de la cultura occidental coincidan con ciertos aspectos tradicionales de la cultura japonesa”.¹³ Ahora bien, si seguimos con atención su análisis en este punto, observaremos que los puntos fuertes de esta coincidencia se refieren a la acentuación de lo global, de la naturaleza, de la relación con el entorno, cosas todas que inducen un comportamiento de tipo comunitario: “La relación naturaleza/cultura, y la relación sujeto/prójimo, están ligados indisolublemente a la percepción del espacio” (p. 64).

¹² A título de ejemplo, se puede señalar, en el marco del CEAQ, París V, la tesis de E. Teissier sobre la astrología; cf. asimismo el libro S. Joubert, *La raison polythéiste*, París, L'Harmattan, 1991. Se puede también hacer referencia a la obra de J. Dumazedier, por ejemplo *La révolution du temps libre*, Kliencksieck, 1988.

¹³ A. Berque, *Vivre l'espace au Japon*, París, PUF, 1982, p. 34; cf. análisis de pp. 31-39.

Abstraerse lo menos posible del propio medio, que aquí conviene entender en su sentido más amplio, remite *strictissimo sensu* a una visión simbólica de la existencia, en la que estarán privilegiadas las “percepciones inmediatas y las referencias próximas” (p. 64). La unión de lo espacial, lo global y lo “intuitivo-emocional” (capítulo 1, *El aura estética*) se inscribe por completo en la tradición, olvidada, renegada y vituperada, del holismo sociológico. La de una solidaridad orgánica, la del estar-juntos fundador, que puede no haber existido pero que no por ello deja de ser el fundamento nostálgico, de manera directa o *a contrario*, de tantos análisis nuestros. La temática de la *Einfühlung* (empatía), que nos viene del romanticismo alemán, es la que mejor expresa esta pista de investigación.¹⁴

Por paradójico que pueda parecer, el ejemplo japonés podría ser una expresión específica de este holismo, de esta correspondencia mística que conforta lo social como *muthos*. En efecto, ya sea en la empresa, en la vida cotidiana, durante el esparcimiento, pocas cosas parecen escapársele. Resulta que la amalgama contradictorial que esto induce no carece de consecuencias en la actualidad, y ello a cualquier nivel que lo contemplemos: político, económico, industrial; lo que no deja tampoco de ejercer una cierta fascinación sobre nuestros contemporáneos. ¿Hay que hablar, como Berque, de un “paradigma nipón”? (p. 203). Es posible; sobre todo, si el término paradigma, contrariamente al de modelo, se refiere a una estructura flexible y perfectible. Lo que en todo caso es cierto, es que este paradigma da perfecta cuenta de la dialéctica masa-tribu que nos ocupa principalmente aquí, de este movimiento sin fin y algo indefinido, de esta “forma” sin centro ni periferia, cosas todas compuestas de elementos que, según las situaciones y las experiencias en curso, se ajustan en figuras cambiantes según algunos arquetipos preestablecidos. Este hervidero, este caldo de cultivo tiene motivos para zarrandear nuestras razones individualistas e individualizantes. Pero, ¿al fin y al cabo, es esto realmente nuevo? Otras civilizaciones se cimen-

¹⁴ Recuerdo que he propuesto invertir los conceptos durkheimianos de “solidaridad orgánica” y de “solidaridad mecánica”, M. Maffesoli, *La violence totalitaire*, París, (1979), DDB, 1999; sobre *l'Einfühlung*, remito a mi libro *La connaissance ordinaire*, París, Klincksieck, 1985. Sobre la nostalgia de la comunidad entre los padres fundadores, cf. R. Nisbet, *La tradition sociologique*, París, PUF, 1982.

taron sobre los juegos rituales de *personas* desindividualizadas, sobre papeles vividos colectivamente, lo que no ha dejado de producir arquitectónicas sociales sólidas y “relevantes”. No lo olvidemos, la confusión afectual del mito dionisiaco ha producido hechos civilizacionales de importancia; es posible que nuestras megalópolis sirvan de marco para su renacimiento.

GENIUS LOCI

En múltiples ocasiones he intentado indicar que la acentuación de lo cotidiano no era un encogimiento narcisista, una timidez individualista, sino más bien un recentrarse en algo próximo, una manera de vivir en el presente, y colectivamente, la angustia del tiempo que transcurre. De ahí el ambiente trágico (contra lo dramático que, por su parte, es progresista) que caracteriza a estas épocas. Es asimismo interesante notar que éstas privilegian lo espacial y sus distintas modulaciones territoriales. En forma lapidaria, podemos así pues afirmar que el espacio es tiempo concentrado. La historia se escorza en historias vividas al día.

Un historiador de la medicina establece a este respecto, un notable paralelismo entre el “calor innato hipocrático” y el fuego del altar doméstico indoeuropeo. Ambos se experimentan, a su juicio, “como fuentes de calor de un género particular. Ambos se sitúan en puntos centrales y disimulados: el altar antiguo dedicado al culto familiar, en medio de la casa e invisible desde el exterior, y lo caliente innato que procede de la región del corazón, escondida en lo más profundo del cuerpo humano. Y ambos simbolizan la fuerza protectora...”¹⁵ Esto concuerda con mi hipótesis acerca de la centralidad subterránea, que caracterizaría a la socialidad. De ahí la importancia del “genio del lugar”; ese sentimiento colectivo que moldea un espacio, el cual retroactúa en el sentimiento en cuestión. Éste nos hace considerar el hecho de que toda forma social se inscribe en un surco trazado por los siglos, del que es tributaria, y que las maneras de ser que la constituyen no pueden entenderse más que en función de es-

¹⁵ C. Lichtenthaeler, *Histoire de la médecine*, París, Fayard, 1978, p. 100.

te sustrato. En resumen, se trata de toda la temática del *habitus* tomista o del *exis* aristotélico.

Nos encontramos aquí ante un hilo conductor muy antiguo. El culto a Aglauro, que simboliza a la ciudad de Atenas, o también los dioses lares de las familias romanas, son buenos testimonios de ello. E. Renan ironiza sobre lo que él denomina “infantilismos municipales”, los cuales no permitirían acceder a la religión universal.¹⁶ Ironía un tanto abusiva al ser cultural. Esta “municipalización” tenía efectivamente una función de “religación”, es decir, eso que hace de un conjunto indefinido un sistema armónico en el que todos los elementos, de manera contradictoria, se ajustan y confortan al todo. Es así como, al erigir altares a la gloria de Augusto, los romanos integraban las ciudades conquistadas a esa nebulosa a la vez sólida y flexible que era el imperio romano. En este sentido, la religión civil tiene *stricto sensu* una función simbólica. Expresa a la perfección una transcendencia inmanente que, a la vez que supera la atomización individual, no debe su carácter general más que a los elementos que la componen. Así, “el altar doméstico”, ya sea que se trate del de la familia o, por contaminación, del de la ciudad, es el símbolo del cimiento societal. Hogar en el que el espacio y el tiempo de una comunidad se prestan a interpretación; hogar que legitima constantemente el hecho de estar-juntos. Cada momento fundador tiene necesidad de dicho lugar: ya sea en forma de anamnesis, como durante los distintos momentos festivos, ya sea por medio de la escisiparidad, cuando el colono o el aventurero acarrear un poco de tierra natal para que sirva de fundamento a la que va a ser una nueva ciudad.

Como se sabe, el cristianismo naciente se inscribe en este localismo. Es inclusive alrededor de tales lugares colectivos donde se afianza. Basta referirse a los trabajos de P. Brown para convencerse de ello. Este autor habla incluso de “culto de santos municipales”. Es alrededor de un *topos*, lugar en el que enseña y en el que está enterrado un hombre santo, donde una determinada iglesia se funda, se construye

¹⁶ Cf. E. Renan, *La réforme*, en *Œuvres complètes*, París, Calmann-Lévy, p. 230. Cf. también Gibbon, *Histoire du déclin et de la chute de l'empire romain*, París, 1983, p. 51: “Augusto [...] permite a algunas capitales de provincia que se le erijan templos; no obstante, exigió que se celebrara el culto de Roma junto con el del soberano”, y en la p. 58: “varias personas colocaban la imagen de Marco Aurelio entre las de sus dioses domésticos”.

y se difunde. Luego, poco a poco, estos *topoi* se unen unos a otros mediante los vínculos flexibles de los que hablamos. Antes de ser la organización imponente que conocemos, la Iglesia es, en sus inicios, la alianza voluntaria, por no decir incluso federativa, de entidades autónomas que tienen sus tradiciones, sus maneras de ser religiosas y a veces hasta sus ideologías (teologías) específicas. “Las asociaciones locales permanecían muy fuertes”, o incluso, cualquiera de estos *topos* suscitaba un “patriotismo local intenso”; es en tales términos como describe Brown el auge del cristianismo alrededor de la cuenca mediterránea.¹⁷ Según él, fue la existencia de estos *topoi* en donde se implicaban los sentimientos colectivos y la adhesión de cada comunidad a “su” santo, lo que le permitió a la Iglesia implantarse y fundar civilización. Esta tradición localista tendrá un desarrollo sólido y duradero que nunca llegará a ser completamente aniquilado por la tendencia centralizadora de la Iglesia institucional.

Por dar unos cuantos ejemplos, podemos recordar que, ulteriormente, serán los monasterios los que desempeñen este papel de punto de referencia. Y ello principalmente debido a que eran conservatorios de reliquias. Duby dice a este respecto que el santo “tenía allí su residencia de manera corporal por medio de los vestigios de su existencia terrenal”.¹⁸ Es principalmente gracias a esto que los monasterios se van a convertir en remansos de paz, que, por una parte, van a extender esta función de conservación a las artes liberales, a la agricultura, a la técnica, y, por la otra, van a hacer proliferar y constituir una ceñida red de casas que serán como muchos, centros de resplandor que con el tiempo llegarán a ser el Occidente cristiano. Hay motivos para reflexionar sobre algo que es más que una simple metáfora: conservación del santo/conservación de la vida: el arraigamiento (más o menos mítico, por cierto) de un santo que se convierte en foco de atención, en el sentido amplio del término, de una historia en devenir. Para hacer un juego de palabras, podemos decir que el *lugar se convierte en lazo*. * Esto nos recuerda que nos hallamos

¹⁷ Cf. P. Brown, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, París, Seuil, 1983, pp. 214-217; cf. también *Le culte des saints*, París, Cerf, 1984, capítulo 1, “Lo sagrado y la tumba”. Cf. también D. Jeffrey, *Jouissance du sacré*, París, Armand Colin, 1998.

¹⁸ G. Duby, *Le temps des cathédrales* (l'art et la société), 980-1420, París, Gallimard.

* *Lieu devient lien* [T.].

quizás en presencia de una estructura antropológica que hace que la agregación alrededor de un espacio sea un dato de base de toda forma de socialidad. Espacio y socialidad.

En todo caso, en el marco de las hipótesis reflexivas que propongo aquí, esta relación es la característica esencial de la religión popular. Este término estremece a más de uno, si se considera sobre todo que el clérigo, el que sabe, siempre renuente a no adoptar una visión dominante y a no abstraerse de lo que pretende describir. Y, sin embargo, este término de religión popular es adecuado; además, es casi una tautología que connota, para nuestro caso, lo que es del orden de la proxémica. Antes de ser una teología, e incluso una moral precisa, la religión es más que nada un lugar. “Se tiene una religión como se tiene un nombre, una parroquia, una familia.”¹⁹ Esto es una *realidad*, al igual que eso que me hace elemento de una naturaleza de la que yo me siento parte integrante. Descubrimos aquí la noción de holismo: la religión, que se define a partir de un espacio, es una argamasa que se agrega a un conjunto ordenado, a la vez social y natural. Se trata de una constante notable que es estructuralmente significativa. En efecto, el culto a los santos en la religión popular puede ser útil para apreciar contemporáneamente la eficacia social de un determinado gurú, de un tal jugador de fútbol, de una vedette local, o incluso de un personaje notable carismático. La lista al respecto sería interminable. Ahora bien, si hemos de creer a los especialistas, lo que va a caracterizar a las prácticas religiosas populares: piedad, peregrinajes, cultos a los santos, es su carácter local, su arraigo cotidiano y su expresión del sentimiento colectivo. Todas estas cosas son del orden de la proximidad. La institución puede recuperar, regular y administrar el culto local de tal o cual santo, y ello con mayor o menor éxito, pero esto no quiere decir que no haya existido primeramente espontaneidad; que hay que entender como algo que surge y que expresa un vitalismo propio.

Esta religión viva, natural, la podemos resumir con una frase de D. Hervieu-Léger, que ve en ella la expresión de relaciones “cálidas, fundadas en la proximidad, el contacto y la solidaridad de una comunidad local”.²⁰ Imposible describir mejor lo que une religión y espacio

¹⁹ E. Poulat, *Église contre bourgeoisie*, París, Casterman, 1977, p. 112.

²⁰ D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme*, París, Cerf. 1986, p. 109; cf., asi-

como doble polaridad fundadora de un conjunto dado. La proximidad física, la realidad cotidiana tienen tanta importancia como el dogma que la religión supuestamente debe conducir. De hecho, aquí prevalece el que contiene sobre el contenido. Esta “religión del suelo” es sumamente pertinente para apreciar la multiplicación de las “aldeas urbanas”, las relaciones de vecindad y la reactualización del barrio, cosas todas que acentúan la intersubjetividad, la afinidad, el sentimiento compartido. A este respecto, he hablado anteriormente de una trascendencia inmanente; ahora podríamos decir que la religión popular integra “lo divino al horizonte mental cotidiano del hombre”,²¹ lo que no deja de abrir vastas pistas de investigación. Pero, más que nada, estas observaciones acentúan la constante territorial de la dimensión religiosa. El suelo es lo que da nacimiento, lo que permite el crecimiento, el lugar donde mueren todas las agregaciones sociales y sus sublimaciones simbólicas.

Todo esto puede parecer muy místico, pero se trata, como ha demostrado atinadamente Ernst Bloch, de una espiritualidad materialista, que yo agregaría de bien arraigada; o mejor aun, de la mezcla inextricable de un imaginario colectivo y de su soporte espacial. Nada de preeminencias pues, sino una reversibilidad constante, un juego de acciones-retroacciones entre las dos polaridades de la existencia. Acudiendo a una imagen, digamos que la vida social es la corriente que, en un proceso sin fin, pasa entre estos dos límites indicados. Más en concreto, ¿qué quiere decir esto, sino que es la relación del sentimiento colectivo y del espacio, la expresión de una arquitectónica armoniosa, donde, para retomar la imagen del salmista, “todo conjunto forma cuerpo”?

Sin poder extendernos más en el tema, por falta de competencia, vamos a aludir aquí al candomblé brasileño,²² menos por sus repre-

mismo, pp. 107 y 123, donde se hallarán referencias a los trabajos de H. Hubert, R. Hertz y S. Bonnet.

²¹ Cf. M. Meslin, “Le phénomène religieux populaire”, *Les religions populaires*, Universidad Laval, Quebec, 1972, p. 5.

²² Cf., por ejemplo, los estudios de R. Motta, (Recife). “Estudo do xango”, *Revista de antropología*, São Paulo, 1982.

Costa-Lima (Salvador de Bahía), *A família de santo nos cumbomblés jeje. Nagos da Bahia: un estudo de relações intra-grupais*, Salvador, UFBA, 1977.

M. Sodré (Río de Janeiro), *Samba, o dono do corpo*, Río, Codecri, 1979.

sentaciones sincretistas que por su organización territorial. En efecto, la armonía simbólica es asombrosa en el interior de un *terreiro*. El ordenamiento de las casas, lugares de culto y de educación, el papel que juega la naturaleza, ya sea con mayúscula, como es el caso de los grandes *terreiros*, o en modelo reducido como se puede ver en una sola habitación, todo ello muestra claramente la estrecha amalgama y el holismo de los diversos elementos sociales. Más aún, evidentemente para aquellos que viven ahí, así como para aquellos que no viven más que de manera ocasional, el *terreiro* es lugar de referencia. Se “es” de tal o cual *terreiro*. Es interesante observar que la simbólica inducida por este modelo se difracta después, en modo menor, en el conjunto de la vida social. El paroxismo cultural, bajo sus diversas expresiones, incluso cuando no es reivindicado como tal, no deja de informar a una multiplicidad de prácticas y de creencias cotidianas, y ello de manera transversal: en todas las ciudades y en todos los arrabales del país. Este proceso merece atención, ya que en un país cuyas potencialidades tecnológicas e industriales son actualmente reconocidas por todos, esta perspectiva “holística” debida al candomblé dista mucho de debilitarse. Luego entonces, hablando como Pareto, éste representa un “residuo” esencial (quintaesencial) a toda comprensión social. En todo caso, se trata aquí de una modulación específica de la relación espacio-socialidad, arraigamiento tradicional –perspectiva posmoderna, en suma, de una lógica contradictorial de la estática y de la dinámica que, para lo que nos interesa, llega a articularse armoniosamente.

Ahora bien, volviendo a la espiritualidad materialista a la que me he referido antes, ¿qué es lo que nos enseña esta lógica? Principalmente, que el espacio asegura a la socialidad una sensación de seguridad necesaria. Ya se sabe que la cerca acota pero también da vida. Toda la sociología “formista” puede resumirse en esta proposición.²³ Al igual que los rituales de anamnesis, el puñado de tierra de que he hablado, así como el concentrado cósmico que son el *terreiro*, el altar doméstico romano o japonés, la estabilidad del espacio es un punto de referencia, un punto de anclaje para el grupo. Esta estabilidad per-

²³ Me he explicado al respecto, M. Maffesoli, *La connaissance ordinaire... op. cit.*, 1985. Sobre Pareto. cf. B. Valade, *Pareto, la naissance d'une autre sociologie*, París, PUF, 1990, y T. Blin, *Phénoménologie el sociologie*, París, L'Harmattan, 1996.

mite cierto perdurar en medio del hervidero y de la efervescencia de una vida en perpetuo recomienzo. Lo que dice Halbwachs de la vivienda familiar: “imagen apaciguadora de su continuidad”, lo podríamos aplicar a nuestras tribus contemporáneas. Adhiriéndose a su lugar, un grupo transforma (dinámica) y se adapta (estática). Es en este sentido que el espacio es un dato social que me hace y que se hace. Todos los rituales individuales o colectivos, cuya importancia se está empezando ahora a reconocer, son causa o efecto de dicha permanencia. Se trata verdaderamente de una “sociedad silenciosa”, de una “potencia del medio material” (Halbwachs),²⁴ que es necesaria al equilibrio existencial tanto de cada uno de nosotros como del grupo en su totalidad. Ya sea el mobiliario familiar o el “mobiliario” urbano, ya sea aquello que limita mi intimidad o la arquitectura que le sirve de marco (muros, casas, calles, conocidos y familiares), todo forma parte de una proxémica fundadora que acentúa la primacía del marco espacial. Todo esto a la vez da sensación de seguridad y permite la resistencia; en el sentido simple del término, lo que permite perdurar, lo que permite no ceder a las distintas imposiciones naturales y sociales. Eso es la comunidad de destino. En este sentido, el “genio del lugar” no es una entidad abstracta, es también un genio malicioso que trabaja continuamente el cuerpo social y permite la estabilidad del conjunto *más allá y por medio* de la multiplicidad de las variaciones de detalles.

Estamos aquí ante una dialéctica a la que, curiosamente, se ha venido prestando muy poca atención, dado el gran prurito que existía por destacar y acentuar el aspecto evolutivo de la humanidad. Pero, y aplicando aquí una distinción desarrollada por W. Worringer, si hay momentos en los que la producción social, es decir, el acomodo al mundo, es esencialmente “abstractiva” (mecánica, racional, instrumental), también hay otros en los que remite a la *Einfühlung* (orgánica, imaginaria, afectual). Como ya he indicado anteriormente, existen épocas donde, según ponderaciones diferenciadas, encontramos estas dos perspectivas conjuntamente. Tal es el caso de la arquitectura de las ciudades, que conviene entender aquí en el sentido simple del término: ajuste a un espacio dado, así, esta arquitectura puede

²⁴ Cf. las extraordinarias páginas que M. Halbwachs dedica a la memoria colectiva del espacio, *La mémoire collective*, París, PUF, 1968, pp. 130-138.

ser a la vez la aplicación de un desarrollo tecnológico preciso y en el mismo movimiento, la expresión de un estar-juntos sensible. La primera remitiría a la dinámica, y la segunda privilegiaría la estática social. Es esta última la que nos interesa. De ella ha salido lo que hemos llamado la preocupación del sentimiento de seguridad. En una investigación que inauguraba su reflexión sobre la (las) ciudad(es), A. Medam hablaba incluso a este respecto “de las necesidades ancestrales de protección”, las cuales relaciona, por cierto, con el imaginario colectivo y la vida cotidiana.²⁵ El abrigo, el refugio como realidad subterránea, pero no menos soberana, son de toda vida en sociedad. La potencia de la socialidad respondería, sin oponerse forzosamente, al *poder* de la estructura económico-social. Si desdeñamos esta tensión paradójica, corremos el riesgo de olvidar que, al lado de la abstracta responsabilidad política que ha prevalecido teórica y prácticamente desde el siglo XIX, existe una responsabilidad mucho más concreta, que es aquella del espacio vivido y del territorio común. Por supuesto, mientras que la primera es por naturaleza macroscópica, la segunda, es cosa de pocos, al ser fruto de una experiencia compartida. Es esto lo que he propuesto llamar una *estética* existencial.

Dicha perspectiva se presta mal a las ideologías individualistas o a la temática de la liberación, provenientes de la filosofía de las Luces. Para retomar un análisis de C. Bouglé, el “sentimiento de las responsabilidades comunes” respecto del suelo, y la solidaridad que ello induce, no concuerdan con las “iniciativas independientes de los individuos”. Se trata de una reflexión sobre el régimen de las castas, pero esta valoración de la proxémica en las “aldeas-conjuntadas” puede ser esclarecedora para el resurgimiento tribal. Lo propio cabe decir con relación a la famosa *obschina* del presocialismo ruso. Al igual que en relación con las castas y a su interdependencia, esta comuna campesina estaba ligada a una estructura feudal y, como tal, en el marco de la racionalización del mundo, merecía ser destruida; pero “desde el punto de vista de los campesinos”, estaba rebosante de ideales de so-

²⁵ Cf. A. Medam, *La ville censure*, París, Anthropos, 1971, p. 103. Sobre la distinción de W. Worringer, cf. *Abstraction et Einfühlung*, París, Klincksieck, 1978. Sobre la experiencia compartida, cf. M. Maffesoli, *Au creux des apparences* (1990), Le Livre de Poche, 1995.

lidaridad que merecían atención, cosa que los populistas y los anarquistas no dejaron de hacer.²⁶

Tanto en uno como en otro caso, la servidumbre, o una estructura social alienante, es afrontada de manera colectiva. Y esta comunidad de destino se funda en la responsabilidad común, por simbólica que pueda ser, de un territorio. Se puede emitir la hipótesis de que la dependencia y la servilidad pueden ser completamente secundarias, siempre y cuando estén relativizadas, o repartidas, en el marco de un vínculo afectual. Me parece estar oyendo los gritos en el cielo por las “bellas almas”, denunciando, en el mejor de los casos, el anacronismo, y en el peor el aspecto reaccionario de dicha hipótesis. Pero no importa, ya que, por poco que apreciemos de manera serena y desilusionada numerosas estructuraciones sociales, nos damos cuenta de que, más allá de las pretensiones de una autonomía abstracta, todas encierran una fuerte carga de heteronomía con la cual hay que negociar. Esta negociación puede desembocar en un enfrentamiento político (dominante histórica); puede a veces orientarse hacia la elaboración de refugios colectivos (dominante espacial). No nos compete aquí decidir qué es lo mejor, sino constatar que esta segunda actitud no carece de eficacia propia.

Existe, a este respecto, una paradoja que merece atención, pudiendo en esto detectar, aquí y allá, una relación entre el pueblo judío y la agricultura. Podemos coincidir en el hecho de que dicha relación no fue una característica dominante en su historia, sin olvidar, por supuesto, que este hecho es resultado de un pluricausalismo que escapa a toda reducción simplificadora. Lo que es indudable es que, como dice atinadamente F. Raphaël, “la relación de los judíos con la tierra es a la vez más compleja y más ambigua”.²⁷ En efecto, los judíos parecen ser los protagonistas por excelencia de una visión dinámica (histórica) del mundo. Lo cual es en parte cierto. Pero, *al mismo tiempo*, la diáspora, o la extranjería judía, no tiene sentido más que con relación al país de Canaán. Existe una tierra que es, en el sentido simple del término, “mítica”, la cual funda la unión y conforta la comunidad, que puede estar dispersada sin que por ello siga siendo orgánica-

²⁶ Sobre estos dos ejemplos históricos, cf. C. Bouglé, *Essais sur le régime des castes*, París, PUF, 1969, p. 184, y F. Venturi, *op. cit.*, 1972.

²⁷ F. Raphaël, *Judaïsme et capitalisme*, París, PUF, 1982, p. 201.

mente solidaria, y ello a partir de un proceso de constante anamnesis territorial. Este apego a un lugar fue, *stricto sensu*, un ethos que aseguró el perdurar de la comunidad por medio de las múltiples vicisitudes, y algunas muy graves, como todos sabemos. Ésta es la paradoja: al puntuar un largo desarrollo histórico, la tierra “mítica” se va a difractar en una diversidad de territorios, que podrán ser efímeros, frágiles y estar siempre amenazados, pero que no por ello dejarán de constituir refugios siempre y nuevamente renacientes, en donde las diferentes comunidades judías van a confortarse.

A este respecto, el gueto es casi un arquetipo de esto que intentamos describir. Louis Wirth, en su libro ahora ya clásico, muestra claramente cómo tanto en Europa como en Estados Unidos, el gueto ofrecía este espacio de seguridad, este “redil familiar”, que, a la vez que recordaba los orígenes, tenía una función de recreación. Así, contrariamente al formalismo que rige sus relaciones con el mundo de los gentiles, el judío halla en el gueto una lengua, rituales cotidianos, círculos de amistad, en suma, la familiaridad que hace que la vida resulte tolerable. El análisis insiste también en la estructura de los “pequeños grupos” que prevalece en el interior del gueto, así como en el ambiente “emocional” que resulta de ello.²⁸ Utilizando la imagen de la muñeca rusa, el gueto se inserta en el gran conjunto que es la ciudad, sirviendo él mismo de englobante de una multiplicidad de subgrupos, que se congregan en función de sus lugares de origen, de sus preferencias doctrinales y culturales como otras tantas tribus que se repartiesen un territorio común.

Lo que este ejemplo nos enseña es la conjunción entre, por una parte, la inscripción espacial y, por la otra, la argamasa emocional. Es en este sentido que el gueto puede permitir esclarecer numerosos reagrupamientos contemporáneos, que se definen a la vez a partir de un territorio y a partir de un compartir afectual, sea cual fuere, en concreto, el territorio en cuestión o el contenido de la afección: intereses culturales, gustos sexuales, preocupaciones indumentarias, representaciones religiosas, motivaciones intelectuales y compromisos políticos. Se podrían multiplicar a placer los factores de agregación, pero lo cierto es que se pueden circunscribir a partir de esos dos polos que son el espacio y el símbolo (compartir, forma específica de

²⁸ Cf. L. Wirth, *Le ghetto*, París, Champ Urbain, 1980.

solidaridad, etcétera). Es esto lo que mejor caracteriza la intensa actividad comunicacional que, de múltiples maneras, sirve de mantillo a eso que he llamado el neotribalismo. Precisemos que este hecho no pasó inadvertido a Durkheim, el cual, en su reflexión sobre los “grupos secundarios”, había observado atinadamente a la vez la “base territorial” y la “vecindad material”.²⁹ Esta atención a la proxémica en el momento en el que la “división del trabajo social” estaba en todo su apogeo merece especial consideración. Muestra que toda sociedad descansa en una especie de contrato entre los vivos, los muertos y los que van a venir. Quiero decir con esto que la existencia social sólo es posible en un determinado lugar porque existe un aura específica en la que, *volens nolens*, participamos nosotros. El territorio sería la cristalización específica de tal aura. La vida de barrio, con sus pequeños rituales, puede analizarse a partir de este extraño *filum*. Es eso que, en términos apenas menos metafóricos, Durkheim llama el holismo.

Toda la fuerza de lo cotidiano, incluso cuando inadvertida, descansa en este *filum*. La socialidad, o la proxémica, se constituye así a partir de una constante sedimentación que deja huella, que crea “territorio”. El extranjero, el errante, se integra o rechaza esta sedimentación; puede incluso crear otra (véase el policulturalismo), pero está obligado a determinarse en relación con ella. Acudiendo a una imagen yo tomaré prestado un aforismo de Ebner-Eschenbach: “La ambrosía de los siglos pasados es el pan cotidiano de los tiempos venideros” (*Die Ambrosie der früheren Jahrhunderte ist das tägliche Brot der späteren*). La tríada temporal está aquí resumida, y el aforismo da cabal cuenta de la espiritualidad materialista que, de manera no consciente, o sin ser espectacular, informa con profundidad la vida común y corriente y las experiencias colectivas. Como he dicho en repetidas ocasiones, esto traduce de manera contradictoria el arraigamiento dinámico característico de toda sociedad.

La inscripción espacial y su connotación simbólica o mística que acabo de destacar, enlazan directamente con la tradición orgiástico-dionisiaca que, según ciertos sociólogos (M. Weber, K. Mannheim, M. Scheler), es una constante social (no olvidemos que Dionisio es una divinidad “arbustiva”, arraigada). Ahora bien, lo propio de esta tradición es descansar en el “éx-tasis” y salida de sí. M. Scheler establece

²⁹ É. Durkheim, *De la división du travail social*, París, Alcan, 1926, p. XXXIII.

un paralelismo entre este proceso y el de identificación. Yo me identifico con un determinado lugar, tótem o piedra porque me integran en el linaje de los ancestros. También habla, a este respecto, de “piedras humanas”. Por supuesto esta identificación es emocional y colectiva, que provoca una “fusión afectiva simbólica”.³⁰ Se trata asimismo de una temática actualmente bien conocida, y el mismo término de “dionisiaco” (re)comienza, en detrimento de los amargados de la teoría, a formar parte de numerosos análisis sociológicos. Por el contrario, lo que importa acentuar es su aspecto ectoniano, sus expresiones que remiten a lo que está territorializado, materializado o encarnado, en el sentido amplio de esta palabra. Habría que ver también si la temática de la reencarnación, la resurrección y la metempsicosis, al postular la perdurabilidad y al asegurar la estabilidad de un *filum*, no es comparable con procedimientos de identificación con fuertes consonancias espaciales. En todo caso, estas puestas en perspectiva mítico-antropológicas no deberían dejar de ilustrar las múltiples formas de eferescencia extática contemporáneas (musicales, sexuales, consumidoras, deportivas, etcétera) que, de manera más o menos duradera, “forman cuerpo”, delimitan un territorio, en definitiva, reinvierten esos valores arcaicos y primitivos de proxémica que el racionalismo, con demasiada facilidad, había creído aniquilar.

Resumiendo los ejemplos y acotaciones dadas, se puede decir que existe una estrecha relación entre el territorio y la memoria colectiva, lo cual ha hecho decir a M. Halbwachs que, en lo que se refiere a sus ciudades, casas o apartamentos, los grupos “dibujan en cierto modo su forma sobre el suelo y hallan sus recuerdos colectivos en el marco espacial así definido”.³¹ Es ésta una expresión fuerte que hace añicos la barrera demasiado estricta entre la historia social y su inscripción en un lugar determinado. Además, no deja de ilustrar precisamente eso que yo pretendo resaltar aquí: la revalorización del espacio es correlativa a la de los conjuntos más restringidos (grupos, “tribus”). La proxémica simbólica y espacial privilegia el prurito de dejar su huella, es decir, de atestiguar la propia perennidad. Ésta es la verdadera

³⁰ Cf. M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, París, Payot, 1928, p. 36 (cf. también p. 37, nota 1), sobre lo orgiástico-dionisiaco, cf. K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, París, Rivière, 1956, p. 158, y M. Weber, *Économie et société*, París, Plon, 1971.

³¹ M. Halbwachs, *La mémoire collective*, París, PUF, 1968, p. 166.

dimensión estética de tal o cual inscripción espacial: servir de memoria colectiva, servir a la memoria de la colectividad que la ha elaborado. Por supuesto, posteriormente estas inscripciones pueden ser objeto de análisis estéticos *stricto sensu* y convertirse, de esta manera, en obras de la cultura; pero no hay que olvidar que superan, y con mucho, eso que muy a menudo no es más que una reducción abstracta e intelectual. Desde esta perspectiva, la catedral no vale más que el decorado cursi de una manzana de viviendas obreras, los *graffiti* o las pintas urbanas pueden ser comparadas a las pinturas de las grutas prehistóricas.³² En cada uno de estos casos hay un grupo que se expresa, que delimita su territorio y, así, conforta su existencia.

Por último, y aunque no sea posible desarrollarlo con precisión, conviene establecer un paralelismo entre la proxémica y la importancia que (re)toma el imaginario en la vida social. Casi convendría, en nuestro caso, establecer una “ley” sociológica: cada vez que la desconfianza respecto de la imagen tiende a prevalecer (iconoclasma, monovalencia racionalista), se elaboran representaciones teóricas y modos de organización social que tienen lo “lejano” por denominador común; en tales ocasiones se asiste al dominio de la política, delinealismo histórico, cosas esencialmente prospectivas. En cambio, cuando la imagen, bajo sus distintas modulaciones, vuelve al escenario, es entonces el localismo que se torna una realidad ineludible.

Para tomar sólo un ejemplo histórico que puede servir de trampolín a nuestro análisis, cabe recordar que, en el momento en que se constituye la civilización cristiana, la iconoclasma es la bandera ideológica bajo la cual se alinean los paladines del centralismo, toda vez que el iconodulismo es cosa de aquellos que privilegian la expresión de los sentimientos locales. Por supuesto, existe una racionalización teórica, teológica para ser más precisos, que suele darse a este conflicto, pero lo esencial consiste en saber qué forma adoptará la organización de la sociedad. En este sentido, Peter Brown, al analizar dicho conflicto, habla incluso de “*jacobinismo iconoclasta*”. Todos los medios son buenos para extirpar los cultos locales, por la sencilla ra-

³² Sobre el arte de la plantilla, cf. la investigación de M. Deville, “Imaginaires, pochoirs, tribus, utopies”, *Sociétés*, París, Masson, 1986, núm. 10; sobre los *graffiti*, podemos remitir al análisis de J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, París, Gallimard, 1976, pp. 118 ss,

zón de que éstos entorpecen la actividad del gobierno central. Estos cultos locales se organizan alrededor de un hombre santo y de un icono específico; ahora bien, “uno y otro recibían su consagración *desde abajo*”. A partir de aquí se caldeaba todo un sistema complejo de interrelaciones entre los distintos *topoi* que constituían una verdadera sociedad paralela al margen de la organización centralizada que se ponía en pie.³³ De este proceso cabe retener el papel desempeñado por el icono, que legitimaba el contrapoder del hombre santo y servía de cristalización a la expresión de los sentimientos de los grupos locales.

En suma, en la soledad inherente a todo medio urbano, el icono, familiar y próximo, es un punto de parámetro que se inscribe en lo cotidiano. Éste es el centro de un orden simbólico complejo y concreto en el que cada quien tiene una función que desempeñar en el marco de una teatralidad global. Ésta permite así, el reconocimiento de sí por los demás y, por último, el reconocimiento de los demás. Es la fuerza empática de la imagen que, de manera regular, resurge para paliar los efectos mortíferos de la uniformización y de la conmutatividad que induce. Naturalmente, conviene apreciar cuáles pueden ser las modulaciones contemporáneas de lo que acabamos de llamar icono. Son diversas, y cada una de ellas exigiría un análisis específico y profundo. Me he contentado aquí con destacar su lógica, o incluso su “forma”. Pero debería permitir destacar la función “imaginal” de una multiplicidad de emblemas locales. Como ya he señalado, éstos pueden ser tanto notabilidades de cualquier tipo, ya sean animales con los cuales el grupo se identifica, ya sean lugares específicos o productos del terruño, cada uno de los cuales constituye, por supuesto, un epónimo.

Se puede añadir que la preñez de la imagen emblemática se acrecienta con el desarrollo tecnológico. En efecto, si bien en sus inicios la imagen publicitaria o televisiva era globalmente sospechosa, en particular por ser portadora de un mensaje ideológico único y alienante, nos damos cuenta de que, en relación con la publicidad, por un lado, ésta tiene su origen en algunas figuras arquetípicas y, y por otro lado, en función con esto, se dirige a públicos “que se tienen en la mi-

³³ P. Brown, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, París, Seuil, 1985, pp. 218, 224 y 226.

ra”, que aquí llamo tribus, que suscitan y se reconocen en determinada manera de representar, imaginar, los productos, los bienes, los servicios y las maneras de ser que los constituyen como grupos. En cuanto a la televisión, habida cuenta de su división, no es ya portadora de un solo y único mensaje válido para todos. En efecto, aunque lo que exponemos aquí no sea más que una tendencia, hay que reconocer que la televisión se dirige cada vez más a conjuntos particulares: ya sea grupos por edades, regiones, ciudades e incluso barrios. El ejemplo de los inmuebles “con cable” no hace sino reforzar este proceso. ¿Qué quiere decir esto, sino que la imagen ya no es lejana, impuesta desde arriba y totalmente abstracta, sino que se inscribe en la proximidad? Para bien o para mal, ésta no es la cuestión, ésta va a jugar el papel de icono familiar. Un inmueble o un barrio se van a dar a sí mismo como espectáculo. En el marco de la megalópolis, la imagen televisiva se va a inscribir en una relación táctil, emocional, afectual; y, por este hecho, va a confortar a la tribu como tal, creando, además, para ésta, el sentimiento de un espacio de seguridad. Como se ve, la apuesta teórica no puede ser más importante, si se tiene en cuenta, sobre todo, que es precisamente “de abajo” de donde surgen estas nuevas manifestaciones del estar-juntos.³⁴

Lo que es cierto es que todo esto remite al espacio. En los distintos ejemplos que hemos dado existe una connotación territorial. Apoyándose en investigaciones lingüísticas, A. Berque establece una distinción entre lenguas “egocéntricas” y lenguas “lococéntricas”.³⁵ Es, sin duda, posible extrapolar su análisis y reconocer que existen culturas de dominante “egocéntrico”, y otras que serían “lococéntricas”. Las primeras privilegiarían al individuo, sus acciones consensuadas; las segundas acentuarían en primer plano, el entorno, ya sea natural o social. Se puede igualmente contemplar que se den, en el seno de una misma cultura, secuencias diferenciales, poniéndose el acento unas veces en lo que individualiza, y otras, en cambio, en el aspecto colectivo y desindividualizante. Tal es, en todo caso, mi hipótesis con relación a nuestra cultura. En este sentido, la valorización del espa-

³⁴ Sobre estos diversos puntos, señalo algunas investigaciones: A. Sauvegot, *Figures de la publicité, figures du monde*, París, PUF, 1987; M. Deville, *Les vidéo-clips et les jeunes*, CEAQ.

³⁵ Cf. A. Berque, *Vivre l'espace au Japon*, París, PUF, 1982, p. 47.

cio, por mediación de la imagen, el cuerpo y el territorio, sería simplemente la causa, el efecto de la superación del individuo en un conjunto más vasto. Una sociedad fundada en dicha dinámica corre el riesgo de ver sus valores esenciales invertidos, éste es quizás el desafío contemporáneo lanzado por todas las experiencias y todas las situaciones sociales que se fundan en la proxémica.

TRIBUS Y REDES

En efecto, la acentuación espacial no es un fin en sí mismo: si se devuelve su sentido al barrio, a las prácticas vecinales y a lo afectual es ante todo porque eso permite redes de relaciones. La proxémica remite esencialmente a la fundación de una sucesión de “nosotros”, que constituye la sustancia misma de toda socialidad. En la línea de lo antes dicho, me gustaría destacar que la constitución de los microgrupos, de las tribus que acompaña la espacialidad, se hace a partir del sentimiento de *pertenencia*, en función de una *ética* específica y en el marco de una *red* de comunicación. Tales podrían ser las palabras maestras de nuestro análisis.

Aunque no sea más que una metáfora, se podrían resumir estas tres nociones hablando de una “multitud de aldeas” que se entrecruzan, se oponen, se ayudan mutuamente, sin dejar de ser ellas mismas. En la actualidad disponemos de algunos análisis especulativos, o algunas investigaciones de campo, que no dejan de confortar este punto de vista;³⁶ el objeto ciudad es una sucesión de territorios en donde la gente, de manera más o menos efímera, se arraiga, se repliega, y busca cobijo y seguridad. Al emplear el término “aldea” he precisado que se trataba de una metáfora. En efecto, lo que delimita puede por supuesto ser un espacio concreto, pero también puede ser una

³⁶ El término “multitud de aldeas”, que está cercano a la Escuela de Chicago, como ya he señalado, está tomado aquí de J. Beauchard, *La puissance des foules*, París, PUF, 1985, p. 25; sobre las relaciones de vecindad y sus conflictos, o sobre la solidaridad, se puede hacer referencia a una investigación de F. Pelletier, “Quartier et communication sociale”, *Espaces et sociétés*, núm. 15, 1975. Cf. también, F. Ferrarotti, *Histoire et histoires de vie*, París, Librairie des Méridiens, 1983, p. 33.

cosa mentale, esto puede ser un territorio simbólico, de cualquier especie, que no por ello es menos real. Bástenos, a este respecto, con referirnos a esos “campos” que los intelectuales acotan para hacer de ellos sus trofeos de caza, para comprender que la metáfora de la tribu o de la aldea no carece de interés heurístico. En todos los ámbitos, pues, intelectual, cultural, cultural, comercial, político, se observa la existencia de esos arraigamientos que permiten a un “cuerpo” social existir como tal.

Resulta, además, que el sentimiento de pertenencia tribal puede verse confortado por el desarrollo tecnológico. Al hablar de la “galaxia electrónica”, A. Moles, sin duda con algunas reticencias, sugiere lo que podría ser el “modelo de una nueva aldea global”.³⁷ Y ello principalmente merced a la interactividad secretada por este modelo. En efecto, de manera potencial el “cable”, las mensajerías informáticas (lúdicas, eróticas, funcionales, etcétera) crean una matriz comunicacional en donde aparecen, se fortifican y mueren grupos de configuraciones y objetivos diversos; grupos que recuerdan bastante las arcaicas estructuras de las tribus o de los clanes pueblerinos. La única diferencia notable característica de la galaxia electrónica es, ciertamente, la temporalidad propia de estas tribus. En efecto, a lo opuesto de lo que induce generalmente esta noción, el tribalismo del que se trata aquí puede ser perfectamente efímero y organizarse según las ocasiones que se presentan. Para retomar una vieja terminología filosófica, éste se agota en el acto. Así como destacan varias encuestas estadísticas, cada vez son más las personas que viven “en soltería”; pero el hecho de ser solitario no significa vivir aislado. Y, según las ocasiones que se presenten, sobre todo gracias a los anuncios informáticos propuestos por el Minitel, el “soltero” se agregará a tal o cual grupo, o a tal o cual actividad. Así, por medio de múltiples mediaciones (el Minitel sólo es una entre muchas otras), se constituyen “tribus” deportivas, amistosas, sexuales, religiosas, u otras; cada una de ellas con una duración de vida variable según el grado de implicación de sus protagonistas.

En efecto, así como existen verdades sucesivas en las relaciones amorosas, así también, la ciencia se construye a partir de aproximacio-

³⁷ A. Moles, *Théorie structurale de la communication et sociétés*, París, Masson, 1986, pp. 147 ss., y F. Casalegno, *Cybersocialités*, París, CEAQ, 2000.

nes secuenciales; se puede imaginar una participación a estas diversas “formas” de socialidad que sea ella misma diferenciada y abierta. Esto es posible por la rapidez del circuito oferta-demanda inherente al procedimiento informático.

Ello impide que, aun cuando estén marcadas por el sello de la oportunidad, con la dimensión trágica que ésta entraña, dichas tribus privilegien el mecanismo de pertenencia. Sea cual fuere el ámbito en cuestión, es preciso participar más o menos en el espíritu colectivo. La pregunta incluso no se plantea, y la integración o el rechazo dependen del grado del *feeling* experimentado ya sea por parte de los miembros del grupo, ya sea por parte del solicitante. Posteriormente, este sentimiento será confortado o infirmado por la aceptación o el rechazo de los distintos rituales iniciáticos. Independientemente de la duración de la tribu, estos rituales son necesarios. Se puede observar, por lo demás, que ocupan un lugar cada vez más importante en la vida cotidiana. Existen rituales más o menos imperceptibles que permiten sentirse a gusto, como “ser un habitual” de tal bar o de tal cabaret; por lo mismo, uno no podría transgredirlos por tomar su boleta de las quinielas o de la lotería. Sucede lo mismo cuando se trata de ser bien atendido por los comerciantes del barrio, o por pasearse en tal o cual calle específica y bien tipificada. Los rituales de pertenencia se dan, por supuesto, en las oficinas y los talleres, y la socioantropología del trabajo les presta cada vez más atención. Por último, cabe recordar que el esparcimiento y el turismo de masa descansan esencialmente en esto mismo.³⁸

Podríamos multiplicar los ejemplos en este sentido, pero nos contentaremos con indicar que, junto al resurgimiento de la imagen y del mito (la historia que cada grupo se relata) en el mundo contemporáneo, el rito es una técnica eficaz que constituye a la perfección la religiosidad (*religare*) en boga en nuestras megalópolis. Se puede incluso decir que el aspecto efímero de estas tribus, y lo trágico que les es propio, acentúan deliberadamente el ejercicio de los rituales; en efec-

³⁸ E. T. Hall, *Au-delà de la culture*, París, Seuil, 1979, p. 67, ofrece, a este respecto, el ejemplo de las fábricas del Japón. Sobre el turismo, remito al artículo (y los libros) de R. Amirou, “Le badaud, approche du tourisme”, *Sociétés*, París, Masson, 1986, núm. 8. Finalmente, sobre el ritual en general, cf. L.-V. Thomas, *Rites de mort*, París, Fayard, 1985, p. 16 y C. Rivière.

to, éstos, por su aspecto repetitivo y por la atención que prestan a lo minúsculo, atenúan la angustia propia del “presentismo”. Al mismo tiempo, como el proyecto, el futuro, el ideal ya no sirven de argamasa a la sociedad, el ritual, al confortar el sentimiento de pertenencia, puede jugar este papel y permitir, así, la existencia de los grupos.

No obstante, es necesario señalar que, en el mismo momento en que favorece la atracción, por plural que ésta sea, el sentimiento de pertenencia procede, si no por exclusión, al menos por exclusiva. En efecto, es propio de la tribu el hecho de que, al acentuar lo que está próximo (personas y lugares), tienda a cerrarse sobre sí misma. Volvemos a encontrar aquí la metáfora de la puerta (*Tür*), tan apreciada por G. Simmel. Lo universal abstracto cede su sitio a la concreción de lo particular. De ahí la existencia de esos “localismos” que han sorprendido a más de un investigador. Así, en el interior de un mismo barrio encontramos la existencia de una serie de clubes; los reagrupamientos amistosos se hacen en un perímetro bastante preciso. La propia peregrinación se hallará circunscrita a un número determinado de calles. Este fenómeno es de sobra conocido en las ciudades del sur de Europa, si bien la investigación de Young y Willmott lo declara también relevante para la ciudad de Londres.³⁹ El localismo favorece eso que se podría llamar “el espíritu de mafia”: en la búsqueda de vivienda, para conseguir un trabajo y en lo que se refiere a los pequeños, privilegios cotidianos, la prioridad será dada a aquellos que pertenecen a la tribu o a aquellos que graviten en sus círculos de influencia. Por lo general, se analiza este proceso en el marco de la familia, pero es igualmente posible extenderlo a la familia ampliada, es decir, a un conjunto que descansa en el parentesco, pero también en múltiples relaciones de amistad, de clientelismo o de servicios recíprocos.

El término de vínculo (familiar, amistoso, etcétera) debe entenderse en su acepción más fuerte: la de la necesidad, eso que la camaradería medieval alineaba bajo la rúbrica de la “obligación”. La ayuda mutua, bajo sus distintas formas, es un *deber*, piedra de toque del có-

³⁹ Cf. M. Young y P. Willmott, *Le village dans la ville*, París, Centre Georges Pompidou, CCI, 1983, pp. 137, 138, 143 y *passim*. Remito asimismo a mi nota sobre la mafia, M. Maffesoli, “La mafia: notes sur la socialité”, *Cahiers internationaux de sociologie*, París, PUF, 1982, vol. LXXIII, y sobre Corea a la tesis de M. Kim, *Les micro-groupes en Corée*, París V, 1990.

digo de honor, a menudo no dicho, que rige el tribalismo. Esto induce ese exclusivismo que, en numerosos aspectos, desconfía de todo lo que no es familiar. En su investigación sobre las “aldeas de lo cotidiano”, Young y Willmott hacen una observación que pone de relieve este fenómeno: “Son nuevos: no llevan aquí más que dieciocho años.” La paradoja sólo es aparente, esto significa que los “recién llegados” han creado otros vínculos, otras redes de ayuda mutua, y que participan en otros reagrupamientos. Funcionan según su propia proximidad. Se trata aquí de una realidad que es particularmente evidente en las grandes ciudades, pero que, como toda evidencia, merece ser recordada. El grupo, para su seguridad, moldea su entorno natural y social, y al mismo tiempo obliga, *de facto*, a otros grupos a constituirse como tales. En este sentido, la delimitación territorial (lo recuadro: territorio físico y territorio simbólico) es estructuralmente fundadora de múltiples socialidades. Junto a la reproducción directa, existe una reproducción indirecta que no depende de la voluntad de los protagonistas sociales, sino de ese efecto de estructura que es el binomio “atracción-repulsión”: la existencia de un grupo fundado sobre un fuerte sentimiento de pertenencia exige que, para la supervivencia de todos y cada uno, se creen otros grupos a partir de una exigencia de la misma naturaleza.

Las manifestaciones de este proceso son, al fin, bastante banales. Basta con observar la frecuentación de ciertos cafés, la especificidad de ciertos barrios o incluso la clientela de tal o cual escuela, lugar de espectáculo o espacio público para percatarse de la primacía de dicha estructura. En el interior mismo de estos distintos lugares se pueden advertir otros reagrupamientos igualmente exclusivos, que descansan en la conciencia, sutil pero arraigada, del sentimiento de pertenencia o del de diferencia. Tal vez haya que ver en esto, como propone C. Bouglé, “las huellas del espíritu de casta”.⁴⁰ Lo cierto es que, junto a un igualitarismo de fachada, ha existido siempre una arquitectónica social hartamente compleja, cuyos distintos elementos eran a la vez completamente opuestos y necesarios los unos con relación a los otros.

Se puede considerar que existe, *de facto*, un reconocimiento recíproco de estos grupos. Como he indicado antes, la exclusiva no significa la exclusión; así, dicho reconocimiento trae consigo un modo

⁴⁰ C. Bouglé, *Essais sur le régime des castes*, París, PUF, 1969, p. 5.

de ajuste específico. Puede haber ahí conflicto, pero se expresa en función de ciertas reglas, pudiendo hallarse perfectamente ritualizado. Recordemos la metáfora paroxística de la mafia: el reparto de los territorios es por lo general respetado, y la guerra de los clanes o de las “familias” sólo se produce cuando, por alguna razón concreta, se rompe el equilibrio de la “honorable sociedad”. Si aplicamos este modelo a las tribus urbanas, observaremos que existen mecanismos de regulación muy sofisticados. El papel del “tercero”, muy bien descrito por la sociología política (Freund, Schmitt), encuentra aquí su aplicación. En concreto, hay un sistema de alianzas diferenciadas, que hace que una de estas tribus se halle siempre en posición mediadora. El aspecto puntual de estas alianzas hace que el sistema esté siempre en movimiento, sin dejar de ser perfectamente estable. El papel del tercero no lo desempeña, en efecto, una sola persona: lo puede desempeñar un grupo entero, que hace contrapeso, que juega al intermediario, que simplemente “hacen grupo”, confortando así el equilibrio de un conjunto dado.

Se puede comparar esto con la función de proxémica que existía en la polis antigua. Era una función intermediaria que consistía en servir de nexo de unión entre los distintos grupos étnicos y nacionales que componían la ciudad. Jugando con las palabras, se puede decir que el próxeno (el prójimo) aproxima. Es este perdurar lo que permite que, sin dejar de ser él mismo, el extranjero forme parte integrante de la polis y ocupe su propio lugar en la arquitectónica social. ¿Es acaso, por lo demás, fortuito el que, como señala M.-F. Baslez, sea el poeta Píndaro quien desempeña la función de próxeno y sea, al mismo tiempo, quien compone el ditirambo en honor a la polis? Cabe, en efecto, imaginar que la celebración de la polis como tal remite a la facultad que tiene ésta para domesticar e integrar al extranjero.⁴¹

Así, el reconocimiento de la diversidad y la ritualización de la molestia que esto suscita desembocan en un ajuste específico que, en

⁴¹ Interpreto aquí libremente un análisis de M.-F. Baslez, *L'étranger dans la Grèce antique*, París, Les Belles Lettres, 1984, pp. 40 ss. Sobre el papel del “tercero”, cf. J. Freund, *L'essence du politique*, París, Sirey, 1965, y J. H. Park, *La communication et le conflit dans le mode de pensée coréen*, Tesis Sorbona, París V. Sobre los territorios de la mafia, cf. J. Ianni, *Des affaires de famille*, París, Plon, 1978.

cierto modo, utiliza la incomodidad y la tensión como sendos factores de equilibrio útiles para la ciudad. Descubrimos aquí la lógica contradictorial repetidas veces analizada (Lupasco, Beigbeder, Durand), y que rechaza las estructuras binarias o el procedimiento dialéctico por ser demasiado mecánicos o reductores. Las distintas tribus urbanas “crean ciudad” porque son diferentes y a veces incluso opuestas. Toda efervescencia es estructuralmente fundadora. Se trata de una regla sociológica de base que, por supuesto, no pasó inadvertida a Durkheim; todo consiste en saber utilizar esta efervescencia y cómo ritualizarla. Un buen medio, dentro de la lógica de lo que acabamos de exponer, es dejar a cada tribu ser ella misma, con lo que el ajuste resultante será más natural. Ya lo he explicado en otro lugar: la coenestesia del cuerpo social es comparable con la del cuerpo humano: en general, el funcionamiento y el disfuncionamiento se complementan y contrarrestan. Se trata de hacer que el “mal” particular sirva para el “bien” global. Charles Fourier situó este procedimiento homeopático en la base de su falansterio. Así, se proponía utilizar lo que él llamaba las “pequeñas hordas” o las “pequeñas bandas” aprovechando sus mejores competencias, por anómicas que pudieran ser: “Mi teoría se limita a utilizar las pasiones (reprobadas) tal y como la naturaleza las da, y sin cambiarlas en nada. Ahí está el acertijo o secreto del cálculo de la Atracción apasionada.”⁴²

Es posible que su cálculo minucioso y un tanto utópico para su tiempo, esté a punto de realizarse en nuestros días. La heterogeneización está a la orden del día, toda vez que el pluriculturalismo y el politeísmo caracterizan a la perfección a las grandes ciudades contemporáneas, por lo que se puede pensar que el *consenso es más propio de un ajuste “afectual” a posteriori que de una regulación racional a priori*. En este sentido, es necesario prestar una gran atención a eso que, de manera demasiado cómoda, llamamos marginalidad. Ésta es, ciertamente, el laboratorio de los modos de vida venideros; sin embargo, la (re)novación de los ritos de iniciación de los grupos a que acaba-

⁴² C. Fourier, *Œuvres complètes*, París, Anthropos, t. v, p. 157; cf. asimismo É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF (1968), *Le Livre de Poche*, 1991; sobre la utilización de la violencia me he explicado ya en M. Maffesoli, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, 2a. ed., París, Librairie des Méridiens, 1985; P. Tacussel, *Charles Fourier, op. cit.*, DDB, 2000.

mos de referirnos no hace más que ocupar el lugar de los antiguos ritos (que ya no nos atrevíamos a llamar así), vacíos de sentido a fuerza de estar uniformizados. La condena apresurada no basta, como tampoco basta la condescendencia. Es preciso comprender que estos ritos merecerían un análisis específico. Su vivacidad revela claramente el hecho de que está emergiendo una nueva forma de agregación social; tal vez resulte difícil conceptualizarla, pero, con ayuda de antiguas figuras, es ciertamente posible trazar sus contornos. De ahí las metáforas de la tribu y el tribalismo aquí propuestas.

Resulta que esta metáfora traduce perfectamente el aspecto emocional, así como el sentimiento de pertenencia y el ambiente conflictual inducido por este sentimiento. Al mismo tiempo, permite ver, más allá de este conflicto estructural, la búsqueda de una vida cotidiana más hedonista, es decir, menos finalizada y menos determinada por el “deber ser” y el trabajo. Cosas que los etnógrafos de la Escuela de Chicago ya vislumbraron hace unos cuantos decenios, pero que ahora han tomado una amplitud sumamente inestable. Esta “conquista del presente” se manifiesta de manera informal en esos pequeños grupos que pasan “la mayor parte de su tiempo vagando y explorando su mundo”.⁴³ Lo que, naturalmente, los lleva a experimentar nuevas maneras de ser, en las que el “paseo”, el cine, el deporte o el “entremés” en común ocupan un lugar de predilección. Es, por lo demás, interesante notar que, con la ayuda de la edad y del tiempo, estas pequeñas bandas acaban estabilizándose, convirtiéndose en clubes (deportivo, cultural) o también en una “sociedad secreta” de fuerte componente emocional. Es este paso de una a otra forma lo que aboga en favor del aspecto prospectivo de las tribus. Por supuesto, no todos estos grupos sobreviven, pero el hecho de que algunos asuman las distintas etapas de la socialización hace de ellos una “forma” social de organización flexible, un tanto irregular sin duda, pero que responde perfectamente, *concreto modo*, a los distintos condi-

⁴³ Cf. el análisis de estos etnógrafos que hace U. Hannerz, *Explorer la ville*, París, Seuil, 1983, pp. 59-60. Sobre la temática del presente, remito a mi libro, M. Maffesoli, *La conquête du présent*, París, PUF (1979), DDB, 1998. En cuanto al modelo del secreto, cf. G. Simmel, “Les sociétés secrètes”, *Revue française de psychanalyse*, París, PUF, 1977. Sobre los ritos de los grupos de adolescentes, cf. L.-V. Thomas, *Rites de mort*, París, Fayard, p. 15. De manera más general, cf. los libros de J. Dumazedier, *Révolution culturelle du temps libre*, París, Klincksieck, 1998.

cionamientos del entorno social y de este medio ambiente natural específico que es la ciudad contemporánea. Desde este punto de vista, la tribu puede llevarnos a plantear una nueva *lógica* social que corra el riesgo de cimbrar muchos de nuestros tranquilizadores análisis sociológicos. Así, lo que parecía “marginal” hasta hace poco no puede ya seguir calificándose como tal. Antes de la Escuela de Chicago, M. Weber había observado la existencia de eso que yo llamaré aquí un “romanticismo tribal”, valorando la vida afectual y la experiencia vida. No sin bastantes matices, por cierto, se dedica a separar el buen grano de la cizaña. Sin embargo, contrariamente a lo que opinan ciertos comentaristas, me parece que su análisis de los pequeños grupos místicos contiene *in nuce* numerosos elementos que permiten apreciar lo que resulta constatable en nuestros días. A este respecto, la prudencia de Jean Séguy ya no me parece relevante, pues, más allá de las reservas propias de su tiempo, la descripción de lo que escapa a la racionalización del mundo se halla en perfecta congruencia con lo no racional que mueve, con profundidad, a las tribus urbanas.⁴⁴ Conviene insistir en este término: lo no racional no es lo irracional; es decir, no se sitúa con relación a lo racional, sino que pone en pie una lógica distinta a la que ha venido prevaleciendo desde la Ilustración. Se admite cada vez más en la actualidad que la racionalidad de los siglos XVIII y XIX no es más que uno de los modelos posibles de la razón operantes en la vida social. Otros parámetros, como lo afectual o lo simbólico, pueden tener también su propia racionalidad. Así como lo no lógico no es lo mismo que lo ilógico, así también se puede afirmar que la búsqueda de experiencias compartidas, el congregarse alrededor de héroes epónimos, la comunicación no verbal, el gestual corporal descansan en una racionalidad que no deja de ser eficaz y que, por numerosos aspectos, es más amplia y, en el sentido

⁴⁴ Las reservas normativas de M. Weber se encuentran mayormente en *Le savant et le politique*, que reúne textos “educativos”, más que en *Économie et société*, cf. M. Weber, *Le savant et le politique*, París, Plon, 1959, pp. 85 y 105 ss. Sobre la “comunidad emocional”, cf. *Économie et société*, París, Plon, pp. 478, 565, y J. Séguy, “Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez M. Weber”, *Archives de sciences sociales des religions*, París, CNRS, 1986, 61.1, pp. 132 y 135 y notas. Sobre el clima en el que escribió M. Weber sobre “lo orgiástico”, y sobre su proximidad con la “escuela de los sacerdotes de Baal” y con el círculo cósmico de Klages, cf. W. Fietkan, “À la recherche de la révolution perdue”, *Walter Benjamin*, París, Cerf, 1986, pp. 291 ss.

simple del término, más generosa, lo cual apela a la generosidad de espíritu del observador social. Ésta nos torna atentos a la multiplicación de las tribus, que no se sitúan al margen, sino que son otras tantas inscripciones precisas de una nebulosa que ha dejado de tener un centro preciso.

Tomemos nota del hecho, de que existe una multiplicidad de *loci* que secretan sus valores propios y que desempeñan la función de cimiento para aquellos que *hacen y pertenecen* a estos valores. La racionalidad del siglo XIX se refería a la historia, o a eso que yo he llamado la actitud extensiva (extensión), la racionalidad que se anuncia es principalmente proxémica, intensiva (in-tensión), organizándose alrededor de un pivote (gurú, acción, placer, espacio) que a la vez une a las personas y las deja libres. Es una actitud centrípeta y centrífuga. De ahí la inestabilidad aparente de las tribus: el coeficiente de pertenencia no es absoluto, y cada cual puede participar en una multiplicidad de grupos, invistiendo en cada uno de ellos una parte no desdenable de sí mismo. Este mariposeo es, ciertamente, una de las características esenciales de la organización social que se está esbozando. Ello permite postular de manera paradójica, por una parte, la existencia de esos dos polos que son la masa y la tribu, y, por la otra, su constante reversibilidad. Vaivén entre lo estático y lo dinámico. ¿Hay que comparar esto con el “azar objetivo” tan querido de los surrealistas? Lo cierto es que, cada vez con mayor frecuencia, cada persona se halla encerrada en el círculo cerrado de las relaciones y, al mismo tiempo, puede verse siempre golpeada por el *shock* de lo inédito, del acontecimiento, de la aventura. Hannerz califica de este modo la esencia de la ciudad: “El hecho de descubrir algo por azar cuando en realidad se estaba buscando otra cosa.”⁴⁵ Esto puede aplicarse igualmente a nuestro asunto: determinado por su territorio, su tribu o su ideología, cada uno, puede igualmente, y en un tiempo muy corto, hacer irrupción en otro territorio, otra tribu u otra ideología.

Es esto lo que me lleva a considerar como caducos el individualismo y sus distintas teorizaciones. Cada actor social es menos actuante que actuado. Cada persona se difracta al infinito, según el *kairos*, las ocasiones y las situaciones que se presentan; la vida social es entonces como un escenario donde, durante unos instantes, se operan cier-

⁴⁵ U. Hannerz, *op. cit.*, p. 154.

tas cristalizaciones. La función puede ya dar comienzo, pero, una vez representada, el conjunto se diluye hasta que surge una nueva nudosidad. Esta metáfora no es extravagante, en la medida en que nos puede permitir comprender la sucesión de “presentes” (*no future*) que, de manera general, caracteriza a la perfección el ambiente del momento.

LA RED DE REDES

Aunque la organización social inducida por este paradigma pueda chocar con nuestras representaciones demasiado mecanistas, no por ello deja de ser operatoria. Es una organización que forma estructura. Es, en el sentido que he indicado antes, inspirándome en G. Simmel, una *forma* en la que se mantienen juntos los distintos elementos del dato social en donde toman cuerpo. Es esto lo que me ha llevado a hablar de organicidad y a repensar la noción de solidaridad orgánica. Por paradójico que parezca, al final de esta reflexión volvemos a hallarnos en el principio de nuestra investigación. ¿Cuál es el *glutinum mundi* que se elabora ante nuestros ojos?

Se puede señalar que ya existen sólidas investigaciones que han abordado el problema de las redes: tal es el caso de la micropsicología o de la formalización matemática.⁴⁶ Es, sin duda, posible que las matemáticas contemporáneas perfeccionen, de manera sofisticada, su modelo de interpretación, pero yo no tengo ni la competencia ni la apetencia necesarias para utilizar sus análisis. Bástenos aquí con indicar que, si los métodos son divergentes, el objetivo es idéntico: dar cuenta de una nebulosa que posee una lógica propia. En efecto, yo formularía este problema en los siguientes términos: *los juegos de la proxémica se organizan en nebulosas polícentradas*. Éstas permiten a la vez la expresión de la segregación y la expresión de la tolerancia. En efecto, alrededor de los valores que les son propios, los grupos sociales moldean sus territorios y sus ideologías, y, posteriormente, habida

⁴⁶ Además de las referencias hechas por Hannerz, podemos remitirnos a la tesis de S. Langlois, *Les réseaux sociaux et la mobilité professionnelle*, Sorbona, 1980, que plantea la cuestión con erudición a la vez que abre numerosas pistas prospectivas.

cuenta de la fuerza de las cosas, se ven obligados a ajustarse entre sí. Este modelo macrosocial se difracta a su vez y suscita la miríada de tribus que obedecen a las mismas reglas de segregación y de tolerancia, de repulsión y de atracción. De ahí, empleando de nuevo una expresión de U. Hannerz, ese “mosaico urbano” cuyo análisis dista mucho de estar acabado: “No hay en la ciudad ningún grupo cuyas fidelidades no sean múltiples.”⁴⁷

Para entender bien el hervidero que caracteriza a esta nebulosa, tomemos como ejemplo el chisme, forma eufemística de la segregación y del deseo de muerte. El chisme sirve de cimiento a un grupo y permite negar la honorabilidad, la pertinencia y hasta la existencia del otro. En un primer tiempo, la práctica del asesinato anónimo que le es propio se emplea para confortar al grupo en lo bien fundado de lo que es o de su acción. Éste tiene la verdad, teórica, existencial, ideológica, “en otra parte” está el error. Pero resulta curioso observar la gran rapidez con que se difunde el chisme. Cada pequeño medio tiene sus mecanismos de rumor. Sin pretender estudiar aquí dichos mecanismos, sí podemos decir que expresan a la perfección el hecho de que, en el seno de un grupo concreto, numerosos miembros participan en una multiplicidad de tribus. Es así como un chisme se convierte en rumor. Esta interpenetración puede valer igualmente para grupos distintos entre sí. Así, y a título ilustrativo, se puede señalar que un determinado juicio perentorio, definitivo, más o menos fundado, por supuesto negativo, sobre una personalidad de la tribu científica, se pasea por universidades, laboratorios, comités, comisiones, coloquios, congresos, revistas, informes, dando la vuelta entera al mundo académico. Los medios serán variables: la cosa irá desde la diatriba de las conversaciones privadas hasta el silencio o la censura en los escritos publicados. Pero, de manera rápida, es el conjunto de este cuerpo social el que se ve envuelto. Posteriormente, desde los cocteles hasta las reuniones de trabajo, el chisme toca a la tribu de los editores, que, a su vez, lo extiende a la de los periodistas. A veces la contaminación no perdona ni siquiera a tribus como la de los altos funcionarios o de los trabajadores sociales, consumidores, para la ocasión, de producciones teóricas. Así, es posible seguir, mediante concatenaciones sucesivas, la eficacia de las pertenencias y de las fidelidades múl-

⁴⁷ U. Hannerz, *op. cit.*, pp. 88-89.

tiples. En este sentido, el comadreo es un buen revelador de la estructura en red; y es bastante difícil encontrar un medio que se halle libre de él.⁴⁸

De hecho, el entrelazamiento (eso que los teóricos anglosajones de las redes llaman *connectedness*) es una *característica morfológica* de la agregación social que aquí nos ocupa. Recordemos, a este propósito, los experimentos de Milgram, que demostraron que, por mediación de cinco a seis puestos de relevo, se podían establecer contactos entre dos personas que vivieran en dos regiones totalmente opuestas de Estados Unidos.⁴⁹ Pero, apoyándonos en las propias investigaciones de Milgram, podemos hacer notar que la cadena que une a las personas en cuestión está menos compuesta por individuos que por “micromedios”. En el ejemplo dado, al igual que en los experimentos de Milgram, la información circula porque se transmite de pequeño nódulo en pequeño nódulo, y, a veces, en la cadena existe una nudosidad más importante. Según los casos, ésta puede ser un bar, un salón, un laboratorio universitario cotizado, una iglesia; poco importa para el caso, esta nudosidad estructura la información recibida, corrige, limpia, inventa una pequeña bajeza suplementaria, remitiendo luego la información al nódulo siguiente. A la postre, el individuo afectado por la información importa poco, y, por tanto, menos aún el que la transmite; y tanto uno como otro son simples peones intercambiables con un “efecto de estructura” específico. De ahí el que la persona no sea responsable (no responda) de la información o del chisme: éste se difunde según el aire del tiempo, haciendo y deshaciendo renombres de suma fragilidad. *Sic transit...*

Lo que ponen de relieve los ejemplos aducidos, que no pretenden ser más que meros indicios, es el aspecto no voluntario y no activo de la estructura en redes. Se podría decir que dicha estructura está condicionada, o al menos preconditionada. Con lo cual, sus protagonistas se pueden calificar de la misma manera: más que producir están producidos por la información. Si olvidamos por un instante el espí-

⁴⁸ El problema del chisme o del rumor merece una nueva atención; además de los trabajos de E. Morin y de Shibutani (cf. *Sociétés*, París, Masson, núm. 0, 1984), remito al libro de J.-B. Renard y V. Champion, *Légendes urbaines*, París, Payot, 1992.

⁴⁹ S. Milgram, *The experience of living in cities*; cf. el análisis que hace de esta obra U. Hannerz, *op. cit.*, pp. 245-247; cf., asimismo, p. 228.

ritu enjuiciador, y no le atribuimos en seguida una connotación peyorativa, esto remite a la metáfora dionisiaca de la confusión: las cosas, la gente, las representaciones se responden mediante un mecanismo de proximidad. Así, mediante contaminaciones sucesivas se crea eso que se denomina realidad social. Como consecuencia de encabalgamientos y entrecruzamientos múltiples, se constituye una red de redes; los distintos elementos se mantienen recíprocamente, formando así una estructura compleja y, sin embargo, la oportunidad, el azar y el presente ocupan un lugar nada desdeñable, lo cual presta a nuestro tiempo ese aspecto incierto y estocástico que todos sabemos. Esto no impide, aunque no seamos del todo capaces de discernirla, la existencia de una sólida organicidad, que sirve de base a las nuevas formas de solidaridad y de socialidad.

Es indudable que éstas no deben nada a ninguna ideología del desarrollo fundada en un individuo dueño de sí y en un progreso en marcha continua; cosas que se inscriben en una perspectiva lineal o en una física constituida por la yuxtaposición de átomos aislados. Al igual que en otros ámbitos, es menester de vez en cuando operar una verdadera revolución copernicana. En efecto, sería una buena idea escribir un nuevo *De revolutionibus orbium...*, que ya no se aplique al espacio celeste, sino que muestre las evoluciones y revoluciones específicas de un mundo social dislocado. Así, la red de redes ya no remitiría a un espacio en donde los distintos elementos se adicionan, se yuxtaponen, donde las actividades sociales se ordenan según una lógica de la separación, sino más bien a un espacio en el que todo esto se conjuga, se multiplica y se desmultiplica, formando figuras caleidoscópicas de contornos cambiantes y diversificados.

Tal vez se pueda comparar esto con lo que A. Berque llama “el espacio areal”. Espacio que tiene relación con las áreas, y que se opone a un espacio lineal únicamente definido por una sucesión de puntos: “El espacio lineal sería más bien extrínseco, y el espacio areal más intrínseco.”⁵⁰ Me gustaría extrapolar las notaciones sobre este tema, que el autor aplica al Japón. En efecto, se puede imaginar que la acentuación del contexto, correlativo a esta “areología”, nos ayuda a definir mejor la eficacia de lo local o de la proxémica. Así como ya lo he formulado anteriormente, la ex-tensión da lugar a la “in-tensión”, a par-

⁵⁰ A. Berque, *Vivre l'espace au Japon*, París, PUF, 1982, p. 119.

tir de la cual, en vez de interpretar la lógica de las redes a partir de un mecanismo un tanto causalista, a partir de una adición de secuencias, se podrá apreciarla de manera holística, como la correspondencia de áreas diferenciadas. En el marco de una sociedad compleja, cada uno vive una serie de experiencias que sólo cobran sentido en el contexto global. Al participar en una multiplicidad de tribus, que se sitúan en relación recíproca, cada persona podrá vivir su pluralidad intrínseca. Sus diferentes “máscaras” se ordenarán entonces de manera más o menos conflictiva y se ajustarán a las otras “máscaras” que la rodean. Ésta es, en cierto modo, la manera como se podría explicar la morfología de la red. Se trata de una construcción que, como pinturas en abismo, pone de relieve todos sus elementos, aun cuando éstos sean los más minúsculos o los más anodinos.

Permítaseme recordar aquí mi hipótesis central: hay (habrá) cada vez más un vaivén constante entre la tribu y la masa. O también: en el interior de una matriz definida se cristaliza una multitud de polos de atracción. Tanto en la primera como en la segunda de estas imágenes, la argamasa de agregación –que podremos denominar experiencia, lo vivido, lo sensible, imagen–, este cimiento entonces, está compuesto por la proximidad y lo afectual (o lo emocional); a esto nos remiten el área, lo minúsculo y lo cotidiano. Así, la red de redes se presenta como una arquitectónica que no vale más que por los elementos que la componen. Volviendo a emplear la tipología del sociólogo E. Troeltsch, la socialidad inducida por la red sería de tipo místico.⁵¹ Este término califica perfectamente el dominante de la “religación” contemporánea. En él encontramos a la vez lo borroso, la movilidad, la experiencia, la vivencia emocional. Cosas que, como he tratado de mostrar a lo largo de este análisis, sobrepasan la sustancia irreductible individual y confortan el sentimiento colectivo. Parecería así que, por medio de uno de esos cortos circuitos habituales en las historias humanas, la socialidad posmoderna recobrará algunos valores por lo menos arcaicos. Si nos referimos a la monumentalidad burguesa, a sus expresiones institucionales y a su inquietud proyectiva, se trata aquí de valores “inactuales”. Y, sin embargo, son reales a

⁵¹ E. Troeltsch, “Christianisme et société”, *Archives de sociologie des religions*, núm. 11, 1961, pp. 15-34; cf. igualmente, respecto a la nebulosa y al grupo sectario, D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme*, París, Cerf, 1986, pp. 145, 343, 353 y *passim*.

más no poder y se difunden de manera paulatina en el conjunto de la sociedad en su totalidad.

El paradigma de la red puede así entenderse, como la reactualización del mito antiguo de la comunidad, en el sentido en el que algo que tal vez no haya existido nunca actúa con eficacia en el imaginario del momento. De ahí la existencia de estas pequeñas tribus, efímeras en su actualización, pero que no por ello dejan de crear un estado de espíritu que, por su parte, parece llamado a durar. ¿Hay que ver en esto el retorno trágico y cíclico de lo mismo? Es posible. En todo caso, esto nos obliga a repensar la misteriosa relación que une el “lugar” con el “nosotros”. Pues, por mucho que esto irrite a los detentadores del saber institucional, la irregular e imperfecta vida del día a día no deja de secretar un verdadero “co-nocimiento ordinario”: eso que el sutil Maquiavelo llamara “el pensamiento de la plaza pública”.

Graissessac-París
1984-1987

ANEXO

EL PENSAMIENTO DE LA PLAZA PÚBLICA *

LAS DOS CULTURAS

La existencia de un “pensamiento salvaje” es actualmente una cosa admitida; fortalecida por su experiencia adquirida en contacto con las sociedades primitivas, la antropología está ahora a punto de volver la mirada hacia lo cotidiano de las sociedades contemporáneas, incluso hacia eso que se ha dado en llamar la “cultura de empresa” y otros ámbitos que parecerían demasiado cercanos como para ser objeto de esfuerzos analíticos. Lo mismo cabe decir de la cultura erudita, que empieza también a admitir la existencia de *otra cultura*: la de los sentimientos comunes. Nada que objetar sobre esta emergencia. Son numerosas las investigaciones que dan fe de ésta,¹ pero no por ello se deja de dar entre estas dos culturas un alejamiento que a veces resulta infranqueable. No se trata, por supuesto, de plantear la superación de dicha diferencia, ni tampoco de negar sus consecuencias reales, ya sea en el orden del conocimiento, así como en el de la práctica cotidiana, sino más bien, de involucrarnos con el fin de controlar mejor sus efectos. Se trata de vivir la tensión paradójica inducida por la existencia de estas dos culturas; tensión que podríamos resumir así: cómo integrar en una perspectiva de pensamiento –perspectiva general si las hay– lo que es del orden de lo evanescente, de lo puntual y de lo efímero. Tal es la cuestión de un “conocimiento ordinario” que, sin perder nada de su preocupación reflexiva, pretende permanecer lo más cerca posible de su *fundamento natural*, es decir, de la socialidad de base.

Por otra parte, se ven surgir por todos lados múltiples problemas relacionados con este fundamento natural; eso que, a imagen de un célebre precedente, podríamos llamar la “cuestión de la naturaleza”.

* En homenaje a Franco Ferrarotti.

¹ Cf., a este respecto, F. Dumont, *Cette culture que l'on appelle savante, Questions de culture*, Quebec, IQRC, 1981, p. 19.

Sin embargo, contrariamente de lo que fue, desde las grutas de la Umbría hasta las comunidades del Ardeche, la temática “franciscana”, ya no se plantea dicha cuestión en términos tajantes y exclusivos. En todo esto, ya no puede existir por un lado, la cultura y, por el otro, la naturaleza con todas las consecuencias que implica esta estricta dicotomía. Hay que constatar que la consecuencia esencial es la constante relativización del polo natural. Desde sus distintas modulaciones –popular, folclore, sentido común, etcétera– éste estuvo casi siempre marginalizado. En el mejor de los casos, fue considerado como una fase que había que superar; como una infancia de la humanidad, siempre renaciente, que convenía erradicar por completo. Tarea de la cual tenía que hacerse cargo el pensamiento erudito. Por eso, antes de mostrar, o al menos antes de señalar, la sinergia que se esboza en nuestros días entre el polo natural y el cultural, conviene analizar, aunque sea sólo brevemente, el desprecio constante, o la negligencia, respecto del pensar popular: ya sea el de la mitología ya el de lo cotidiano.² Se trata de un procedimiento llamado *a contrario* que puede ser de gran utilidad para nuestro propósito.

Para retomar un concepto de Gilbert Durand, no fue ayer que se cuestionó el “trayecto antropológico” (eso que A. Berque llamaría la “trayectividad”) entre los polos a los que acabamos de referimos. Así, en la tradición cabalística, junto “al árbol del conocimiento” se habla de un “árbol de la vida”. Es la escisión entre esos dos árboles la que, según Scholem, permite al mal hacer irrupción en el mundo.³ De manera metafórica, podemos decir que es ciertamente aquí donde se encuentra una de las fuentes de la separación entre la vida y la filosofía, así como el antagonismo profundo y la dificultad que ésta tiene para integrar la rica experiencia de aquélla. Desde muy pronto se ve, pues, apuntar una importante distinción entre una cultura “filosófico-racionalista” y otra “populo-mitológica”, distinción que, cual hilo conductor, se descubre con regularidad en el largo recorrido de la humanidad.⁴ No se trata aquí de trazar su historia, lo que por cierto

² Con aplicación a un ámbito específico. Cf. el análisis en este sentido que hace C. G. Dubois, *L'imaginaire de la Renaissance*, París, PUF, 1986, p. 959.

³ Cf. G. Scholem, *La mystique juive*, París, Cerf, 1985, p. 86.

⁴ Sobre esta distinción, cf. G. Scholem, *Sabbatai tsevi*, La Grasse, Verdier, 1983, pp. 25 y 39.

merecería hacerse, sino de destacar que, según la expresión conocida, existen distintos “intereses de conocimiento” (Habermas) que no dejan de enfrentarse. Se puede, además, insistir en el hecho de que la sensibilidad popular siempre ha suscitado el descontento de los clérigos.

Se trata de la antigua paradoja que existe entre los que quieren explicar (allanar), regir la vida, y esta vida misma, que siempre escapa a la explicación. La primera sensibilidad procede por distinción y por análisis subsiguiente, mientras que la segunda prefiere la conjunción y la captación global de los distintos elementos del dato mundano. Tanto los historiadores como los sociólogos han contestado a menudo la adecuación (ideal típico) establecida por Max Weber entre el espíritu del capitalismo y el protestantismo. De hecho, éste, en dicho libro, suele estilizar las características esenciales de lo que podríamos denominar el burguesismo, sobre todo en cuanto a su *episteme*: controlar la naturaleza (social y natural) mediante la aplicación racional y sistemática de la actitud disyuntiva. Ésta puede resumirse por cierto, en lo que el decano Mehl dice del enfoque protestante, que, a diferencia de lo que parece “a veces caracterizar al pensamiento católico”, procede mediante “ruptura y mediante (el) rechazo de las conjunciones”.⁵ En este sentido, el burguesismo, y su ideología protestante, o también los valores anglosajones que son sus vectores, llevan hasta su más extrema consecuencia la lógica de la distinción y de la separación. Todas estas cosas que caracterizaban claramente la modernidad, para bien y para mal, en el sentido de que, al privilegiar la demostración de un orden “del debido-ser” racional, ha olvidado simplemente la “mostración” de un orden real, que, por su parte, es mucho más complejo, cosa que el pensamiento moderno se ha revelado a menudo incapaz de aprehender. Es testimonio de ello la advertencia de un historiador del populismo ruso lanzada a los intelectuales, los cuales no debían “lead the people in the name of abstract, boorish, imported ideas, but adapt themselves to the people *as it was*...”^{6*}

⁵ R. Mehl, *La théologie protestante*, París, PUF, 1967, p. 121.

⁶ R. Pipes, citado por Venturi, *Les intellectuels, le peuple et la révolution*, París, Gallimard, 1972, p. 49.

* Guiar al pueblo en el nombre del abstracto, de lo estudioso, de las ideas importadas, sino adaptarse ellos mismos al pueblo *como es* [T.].

Pero este paso de una lógica del deber ser a una lógica encarnada no es nada fácil cuando se conoce el desprecio de lo banal, de lo ordinario y de la vida cotidiana en el que se halla fundada la cultura erudita, la cual, independientemente de las tendencias políticas, sigue animando en profundidad numerosos análisis acerca de la realidad social.

PARA DICHA DE LOS PUEBLOS

No retomaremos aquí un viejo problema que, desde hace ya más de un decenio hasta ahora, ha sido objeto de innumerables análisis. En un tiempo en que aún no estaba de moda, yo hice mi contribución al debate. Recordemos, empero, que es siempre *desde el exterior* que conviene aportar al pueblo su propia conciencia. El leninismo formuló claramente esta perspectiva, y como se sabe, fueron raros los intelectuales que se sustrajeron a ésta.⁷ Y todos los que, aún en nuestros días, desconfían de la sociología espontánea, la de todos, se inspiran en la misma filosofía: el desprecio de todo lo que no se rige por el orden del concepto, por no decir incluso también el desprecio de todo lo vivido.

Recordemos, a este respecto, la afirmación hegeliana de que “el pueblo ignora lo que quiere; sólo el Príncipe lo sabe”. De manera paulatina, este privilegio del príncipe ha pasado a quienes pensaban la lógica de lo político, los intelectuales, portadores de lo universal y fundadores de la responsabilidad colectiva. Desde los príncipes del espíritu de los siglos pasados, que dictaban las leyes o la marcha real del concepto, hasta esos pálidos reflejos suyos que son los histriones contemporáneos, combatientes de campos mediáticos, el mecanismo es el mismo: se trata en todos los lugares y en todas las situaciones de “responder de”, o de “responder para”. A este respecto, es ilustrativo

⁷ Remito, sobre este punto, a mis obras: M. Maffesoli, *La logique de la domination*, París, PUF, 1976, y *La violence totalitaire*, París, PUF, 1979. Cf. asimismo B. Souvarine, *Staline*, ed. Gérard Lebovici, 1985, p. 64. Cabe recordar que sólo algunos grupos de inspiración anarquista, como, por ejemplo, los consejistas o los situacionistas, fueron refractarios al leninismo conceptual.

observar que ya sea en el tratado erudito, ya sea en la multiplicidad de artículos o de entrevistas periodísticas, la preocupación moral sigue siendo el fundamento de numerosos análisis intelectuales. ¡En cuanto a quienes rechazan esta tendencia natural, son clasificados en el apartado infamante de los estetas!

Sería instructivo hacer, en este sentido, un compendio de las expresiones de la actitud despreciativa respecto de la idiotez y de los idiotismos del pueblo; en una palabra, respecto de su apego a los particularismos. Desde Gorki, quien observó que Lenin sentía un desprecio de “señor hacia la vida de las masas populares”, hasta ese tipo del vulgo que, según Sartre, observa que este último “descubre siempre el mal” cuando podría ver también el lado bueno de las cosas, es interminable la lista de quienes, a partir de sus aprioris críticos, se muestran incapaces de comprender los valores que crean la calidad de una vida, preocupada ante todo por el orden de la “proxémica”. Es una actitud que se puede resumir bastante bien en esta famosa ocurrencia de Paul Valéry: “La política es el arte de impedir a los sentidos mezclarse con lo que les atañe.”⁸ En efecto, la incompreensión a que acabamos de referimos obedece a esa lógica de lo *moral-político* de ocuparse de lo lejano, del proyecto, de lo perfecto; es decir, de lo que debería ser. En cambio, lo propio de lo que, a falta de mejores términos, podemos llamar el pueblo o la masa, es preocuparse de lo que le es cercano, de ese cotidiano monstruoso, estructuralmente heterogéneo, en una palabra, estar en el centro de una existencia que es muy difícil de intimar. De ahí su rechazo, casi consciente, de ser lo que sea.

Para dar cabal cuenta de esto he propuesto la metáfora de la centralidad subterránea, con objeto de destacar los numerosos fenómenos sociales que, sin estar finalizados, tenían una especificidad propia. Así, según la hipótesis del neotribalismo, que formulo actualmente, se puede decir que, en el seno de una masa multiforme, existe una multiplicidad de microgrupos que escapan a las distintas predicciones o exhortaciones de identidad habitualmente formuladas por los analistas sociales. Ello no impide que la existencia de estas tribus sea flagran-

⁸ M. Gorki, *Pensées intempestives*, Lausana, L'Âge de l'homme, 1975, citado por B. Souvarine, *op. cit.*, p. 181. *Lettres de Sartre, Temps*, III, 1983, p. 1630. P. Valéry, *Œuvres complètes*, La Pléiade, t. 11, p. 615.

te. La existencia de sus culturas no es en sí misma menos real. Pero, naturalmente, ni éstas ni aquéllas se inscriben en ningún orden político-moral; y un análisis que se haga esencialmente a partir de dichas categorías estará condenado al silencio, o lo que por desgracia es más frecuente, a la palabrería. Ya he dicho antes que no se puede intimar, y, menos aún reducir, o traer la socialidad a tal o cual determinación, aun cuando ésta fuera de última instancia. Vivimos en un momento de lo más interesante, donde el florecimiento de lo vivido apela a un conocimiento plural, donde el análisis disyuntivo, las técnicas de la separación y el apriorismo conceptual deben dejar paso a una fenomenología compleja que sepa integrar la participación, la descripción, las narraciones vitales y las distintas manifestaciones de los imaginarios colectivos.

Dicho proceder, que toma en cuenta la vida, podrá estar en condiciones de expresar el hervidero contemporáneo. Como ya hemos tenido ocasión de decir, nos hallamos lejos de cualquier tipo de abdicación del espíritu, ¡todo lo contrario! En efecto, es posible que, si hacemos esto, sepamos encontrar un orden específico operante en nuestros días. Así, a la vitalidad societal correspondería un vitalismo lógico. En otros términos, sucedería una lógica de las pasiones (o de la confusión) a la lógica político-moral a que estamos acostumbrados. Es de todos conocida la fórmula de san Atanasio “*ou kairoi alla kurioi*” (PG 25, 252 C), que se podría traducir: “no lo que se presente, sino los dioses”. E. Martineau propone una inversión de ésta: “*ou kurioi alla kairoi*”, que podríamos traducir de la siguiente manera: “no autoridades impuestas desde arriba, sino lo que está ahí”, las oportunidades, los momentos vividos en común.⁹ Se trata de una inversión que puede sernos de gran utilidad a la hora de comprender nuestro tiempo. Las monovalencias religiosas o profanas han perdido vigencia, es posible que las tribus que nos ocupan se muestren más atentas al tiempo que transcurre y a su valor propio, a las oportunidades que se presentan, más que a las instancias dominantes, sean del tipo que sean. Asimismo, no es menos posible que estas oportunidades definan su *orden* que para ser más estocástico o más latente, no por ello deja de ser menos real. Es esto lo que está en juego planteado por la centra-

⁹ Cf. el prefacio de E. Martineau a su traducción de *Être et temps* de Heidegger, Authentica, H. C., p. 14.

lidad subterránea: saber comprender una arquitectónica diferenciada que descansa en un orden o en una potencia interior, y que, sin estar *finalizada*, posea una fuerza intrínseca que conviene tomar en cuenta.

Resulta que el vitalismo inducido por el planteamiento que acabo de indicar no es ninguna creación *ex nihilo*. Se trata de una perspectiva que suele resurgir con regularidad, y que ha inspirado sus obras consecuentes. Para dar tan sólo unos cuantos nombres significativos de los tiempos modernos, podemos remitir al “querer vivir” de Schopenhauer, al impulso vital de Bergson, a la *Lebenssoziologie* de Simmel o al querer oscuro de Lévi-Strauss. En cada uno de estos casos se pone el acento en el *sistema de las conjunciones*, o también, empleando un término que está de moda, en la sinergia de los distintos elementos, culturales, sociales, históricos, económicos, del todo social. Conjunción que parece hallarse en adecuación con las grandes características sociológicas del momento. Podemos discriminar, separar, reducir un mundo dominado por el objeto o por lo objetivo, pero no se puede hacer lo mismo cuando nos enfrentamos a eso que yo llamaría el “regreso de la vida”. Encontramos aquí un tema recurrente en M. Weber, claramente formalizado en la noción de *Verstehen*. A este respecto, se ha podido resaltar el papel coyuntural que juega esta noción entre el conocimiento y la vida cotidiana. “*Despite the mystique with which the concept of Verstehen has been invested, there seems no reason to suppose that historical or sociological understanding is essentially different from everyday understanding.*”^{10*} En realidad, existe una buena dosis de mística en la noción de la comprensión, en cuanto que se funda en un conocimiento directo, intuitivo y global a la vez. Es una noción que congrega y mantiene juntos los distintos elementos que había separado el momento analítico.

Pero tomemos el término místico en su sentido más amplio: aquel que trata de comprender cómo las cosas se mantienen juntas, aun-

¹⁰ W. Outhwaite, *Understanding social life*, Londres, George Allen y Unwin, 1975, p. 13. Sobre la noción de conjunción, cf. G. Durand, “La notion de limite”, *Eranos* 1980, Frankfurtam Main, Verlag, 1981, pp. 43 y 46.

* A pesar de la mística con la cual el concepto de *Verstehen* ha sido vituperado, no parece haber razón para suponer que el entendimiento histórico o sociológico es esencialmente diferente del entendimiento cotidiano [T.].

que sea de manera contradictoria, y en qué reside la armonía conflictiva propia de toda sociedad. En una palabra, qué es ese *glutinum mundi* que hace que una cosa exista. Mística es el asombro mostrado por ese tipo del *pópulo* que, ante el espíritu crítico de Sartre, ve, siente, dice, el “bien existente en todas las cosas”. Al “no” disociativo se opone el “sí” afirmativo. Recordemos que el proceder disyuntivo es la pendiente del principio de individuación. El individuo crítico que separa, es el mismo que se separa. Si bien toda su obra participa de esta tradición, Adorno, cuando da rienda suelta a su mente, y a su lucidez, hace este tipo de observaciones: “ninguna persona tiene derecho, por orgullo elitista, a oponerse a la masa, de la que ella misma no es sino un momento”, o también “ya es de por sí una insolencia decir yo”.¹¹ En efecto, la actitud mística de la comprensión tiene en cuenta el discurso de la masa, de la que no es, a decir verdad, más que una expresión específica. Así como se ha podido decir de bella manera: “Nuestras ideas están en todas las cabezas.” Contrariamente a la exterioridad, de la que se ha hablado antes, la comprensión toma nota de la globalidad y se sitúa en el interior de ésta.

Se trata aquí de un ambiente específico que privilegia la interactividad, ya se trate de la interactividad de la comunicación o de aquella natural y espacial. Cuando propuse, en un libro anterior, la correspondencia y la analogía como maneras de proceder en nuestras disciplinas, tenía en mente resaltar la pertinencia de esta perspectiva global en un mundo donde, por no haber nada importante, todo tiene importancia; donde, desde el más grande al más pequeño, todos los elementos se corresponden entre sí. Se trataba también de destacar que, al igual que una pintura en camafeo, la vida social descansa en un deslizamiento insensible, pero recíproco, de experiencias, situaciones y fenómenos; fenómenos, situaciones y experiencias que remiten analógicamente unos a otras. A falta de explicarla, buscar su por qué, es posible describir dicha indefinición. Con este fin, A. Berque emplea, a su manera, la noción de “medianza”, que connota el ambiente y registra también la resonancia multiforme de la que acabamos de hablar. Es un vaivén entre lo objetivo y lo subjetivo, y entre la búsqueda de convivialidades y el procedimiento metafórico. Para

¹¹ T. Adorno, *Minima moralia*, París, Payot, 1980, p. 47, y *Notes sur la littérature*, París, Flammarion, 1985, p. 426.

ser más precisos, se podría hablar de contaminación de cada uno de estos registros por medio del otro. Todas estas cosas que, si no los invalidan, al menos sí relativizan, por una parte, la mirada exterior y, por la otra, tal o cual monovalencia conceptual o racional.¹²

EL ORDEN INTERIOR

La superación de la monovalencia racional como explicación del mundo social no es un proceso abstracto, sino que está estrechamente ligada a la heterogenización de este mundo; o también a eso que yo he denominado el vitalismo social. Según E. Renan, el dios antiguo “no es ni bueno ni malo, es una fuerza”.¹³ Esta potencia no tiene nada moralizador, sino que se expresa por medio de una multiplicidad de caracteres, que conviene comprender en el sentido más amplio del término y que ocupan todos ellos un sitio en la vasta sinfonía mundana.

Es esta pluralización la que obliga al pensamiento social a romper el cerco de una ciencia unidimensional. Tal es la lección esencial de Max Weber: el politeísmo de los valores apela a un pluralismo causal. En el esquema conceptual que se impuso en el siglo XIX, según acabo de indicar, un valor era una cosa que se reconocía como buena, y el objetivo del intelectual consistía en obrar de manera que este universal tomara fuerza de ley. Ésta es la perspectiva político-moral. Y las diversas ideologías que se repartían el mercado (conflictualmente) funcionaban con el mismo mecanismo. Pero ya no puede ser lo mismo ahora que se está produciendo una irrupción de valores totalmente antagónicos, lo que relativiza por lo menos la pretensión universalista, a la vez que matiza el alcance general de determinada moral o política. Es esta irrupción la que funda el relativismo conceptual.

¹² Sobre la correspondencia y la analogía, remito a mi libro M. Maffesoli, *La connaissance ordinaire*, Klincksieck, 1985. Sobre la “medianza”, cf. A. Berque, *Vivre l'espace au Japon*, París, PUF, 1982, p. 41, y *Le sauvage et l'artifice*, París, Gallimard, 1986, pp. 162, 165.

¹³ E. Renan, *Marc Aurèle, ou la fin du monde antique*, París, Livre de Poche, 1984, p. 314.

Tal relativismo no es forzosamente un mal. En todo caso, éste existe, por lo que es mejor tomar cartas en el asunto. Con el fin de comprender mejor sus efectos, conviene recordar que, según la expresión de P. Brown, la historia de la humanidad está atravesada por una “constante tensión entre los modos ‘teísta’ y ‘politeísta’ del pensar”.¹⁴ Por mi parte, yo diría por un constante movimiento pendular. Según la ley de la saturación, que tan bien ha ilustrado P. Sorokin, respecto a los conjuntos culturales, existen paradigmas que van a privilegiar eso que unifica en términos de organizaciones políticas, de sistemas conceptuales y de representaciones morales; en cambio, hay otros que, en los mismos ámbitos, van a favorecer la explosión, la efervescencia y la profusión. Del Dios espíritu puro, poderoso y solitario se pasa a los ídolos corporales, desordenados y plurales. Pero, contrariamente al linealismo simplista, que sólo contempla una evolución de lo “poli” a lo “mono”, resulta fácil observar que las historias humanas dan múltiples ejemplos de un vaivén entre estos dos modos de expresión social.

Son numerosos los trabajos de erudición que han resaltado este fenómeno. G. Durand, buen conocedor de las mitologías, ha mostrado con acierto que el propio cristianismo es incomprensible, a pesar de su intransigencia monoteísta, sin su sustrato sincretista.¹⁵ Y, aún en nuestros días, el desarrollo sectario, los movimientos carismáticos, las manifestaciones caritativas, las comunidades de base y las múltiples formas de superstición pueden interpretarse como la manifestación de un viejo fondo pagano, populista, que ha perdurado mal que bien en la religión popular y que hace añicos el caparazón unificador elaborado a lo largo de los siglos por la Iglesia institución. De hecho, sería interesante mostrar cómo el aspecto unificado de la doctrina y de la organización es menos sólido de lo que parece, y cómo es siempre susceptible de estallar y, sobre todo, perfectamente puntual. Los distintos cismas o herejías son a este respecto una buena ilustración de dicho fenómeno. Y hasta las doctrinas que se revelarán más adelante como los apoyos más sólidos de las posturas monovalentes, por afrontar lo desconocido y descansar en el deseo de libertad, son en sus momentos fundadores los soportes más sólidos del pluralismo. Así, si se

¹⁴ Cf. P. Brown, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, París, Seuil, 1985, p. 18.

¹⁵ Podemos remitir a G. Durand, *La Foi du cordonnier*, París, Denoël, 1984.

guimos al decano Strohl, gran conocedor del joven Lutero, se puede ver cómo éste opone a una Iglesia institución y macroscópica una “Iglesia invisible [...] que actúa por medio del intermediario de sus testigos”.¹⁶ Se puede afirmar que él veía aquí la esencia de la *ecclesia* constituida por pequeñas entidades locales y místicamente unida en la comunión de los santos. Para él, frente a una Iglesia institución administradora de una dogmática establecida, existe una fuerza instituyente que es esencial. Potencia contra poder.

Es interesante notar cómo esta visión plural de la Iglesia tiene como corolario una elaboración intelectual que corta con la rigidez escolástica. Lutero había aprendido “a combinar fragmentos del sistema de Aristóteles con el de san Agustín sin que le inquietaran los principios de estos sistemas [...] podía con toda facilidad adoptar ideas derivadas de principios extraños, pero asimilables a sus propios principios...” En estos dos aspectos, el ejemplo de Lutero es esclarecedor, pues se puede decir que el éxito del luteranismo descansa en la captación intuitiva del fundamento pluralista que caracteriza lo popular.

El decano Strohl no deja, por cierto, de destacar que Lutero “hijo del pueblo [...] tiene en sí mismo sus mismas cualidades y defectos...”¹⁷ Dejémosle la responsabilidad de sus afirmaciones, lo que es cierto, es que en su tiempo, los estratos populares no se equivocaron al seguirlo con entusiasmo, y al sacar la lógica de su enseñanza, se rebelaron contra los poderes establecidos, hasta que Lutero, una vez alcanzado su propio objetivo: convertirse en visir en el lugar del visir, apelara a la nobleza cristiana para reprimir el desorden de la chusma. Pero esto es otra historia, ¡aquella de la “circulación de las élites”!

Lo que importa resaltar en primer lugar es que existe un fundamento social refractario a la unidad, a toda unidimensionalidad representativa u organizacional. Este fundamento parece manifestarse funcionalmente en los momentos donde se observa a la vez un proceso de masificación y un estallido de los valores en el interior de esta masa. Lo que acabo de indicar respecto a la Reforma se puede aplicar al Renacimiento, en el que, junto a una tendencia general a la “fusión de las diferentes capas de la sociedad”, así como lo ha obser-

¹⁶ H. Strohl, *Luther*, París, PUF, 1962, p. 294; cf. también p. 308.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 200 y 233.

vado Jacob Burckhardt, el gran historiador de este período, asistimos a una explosión vitalista en todos los campos, doctrinas, artes, sociabilidad, estructuraciones políticas, etcétera. Efervescencia que constituye un nuevo mapa social y que casi siempre apela a nuevas formas de interpretación. Durkheim también lo notó respecto a la Revolución francesa (al destacar su aspecto religioso) y, de manera más general, respecto a toda forma de religión que, según sus palabras, “no se reduce a un culto único, sino que consiste en un sistema de cultos dotados de cierta autonomía”.¹⁸

Por medio de todos estos ejemplos y citas podemos ver cómo hay momentos en los que las sociedades se hacen más complejas apelando a procedimientos también complejos. Al clasicismo depurado puede sucederle un barroco exuberante. Y, así como lo clásico es lineal, visual, cerrado, analítico y susceptible de análisis claros, se sabe que el barroco se halla en devenir, es frondoso, abierto, sintético y remite a una oscuridad relativa o, al menos, a un enfoque que descansa en el claroscuro. Estas pistas de investigación, propuestas para la historia del arte por Wölfflin,¹⁹ pueden aplicarse perfectamente a estas consideraciones epistemológicas. En nuestro caso se pondrá el acento en el segundo conjunto de nociones. La socialidad barroca que está emergiendo exige que sepamos descifrar la lógica de su despliegue interno, ya que, lo repito, existe un orden bien específico de la socialidad subterránea. Un orden interior que, de manera puntual, aflora en momentos de fractura, de cambios profundos o de efervescencia; dando por supuesto, que tales momentos pueden ser perfectamente silenciosos o, por lo menos discretos, hasta el punto de escapar a la finura de análisis de quienes viven de esta profesión. Recordemos el adagio “hay que saber escuchar a la hierba crecer”.

E. Jünger nota, con agudeza, que en los escritos de los egipcios no encontramos ninguna alusión al Éxodo.²⁰ Éste no debió jugar un papel muy importante en la política interior de dicho país, y sabemos, sin embargo, lo que esta pequeña evasión de esclavos tuvo como con-

¹⁸ É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF (1968), pp. 36 ss., Le Livre de Poche, 1991.

¹⁹ Cf. H. Wölfflin, *Renaissance et baroque*, Brionne, G. Monfort, 1985 y, misma editorial, *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art*.

²⁰ Cf. E. Jünger, *Graffiti*. París, C. Bourgeois, 1977, p. 35.

secuencia en el desenvolvimiento posterior de la historia, o, lo que viene a ser lo mismo, la construcción mitológica que ha servido de fundamento a nuestra historia. Así, hay momentos en los que lo que puede parecer poco importante, lo que pasa inadvertido o lo que se va a considerar marginal es, por una parte, el lugar de una implicación real para sus protagonistas y, por la otra, resulta tener consecuencias de peso para el devenir social. El orden que trato de hablar pretende dar cuenta de este fenómeno.

Ya he analizado esto por medio de nociones como la del “vientre flácido” (desentenderse), el “ensimismamiento”, la astucia; he llegado incluso a proponer la categoría de *duplicidad* (*La conquête du présent*, PUF, 1979) para dar cuenta de los procesos de abstención. Sin embargo, conviene señalar que esta temática, además de su interés prospectivo como tal, abre una indudable pista epistemológica. Así, lo que indica J. Poirier a propósito de las historias de vida, que “quieren hacer hablar a los pueblos del silencio, captados por sus representantes más humildes”,²¹ entra de lleno en esta perspectiva. Este autor afirma que existe un silencio que habla, y que no conviene violentarlo, sino más bien interpretarlo para poder destacar toda su riqueza. En efecto, este silencio es muy a menudo una forma de disidencia, de resistencia e incluso de distancia interior. Si seguimos las pautas positivistas, que no quieren ver más que la positividad de las cosas, se trata aquí de un “menos”, de una inexistencia. Pero, contrariamente a esta actitud, hay que decir que dicho enfoque posee una cualidad propia: la “nada” sirve de fundamento a una vida importante. Descubrimos aquí la fórmula weberiana: comprender lo real a partir de las facultades de lo irreal. De hecho, las categorías de opacidad, astucia, duplicidad, los mecanismos de silencio y claroscuro, son, ante todo, la expresión de un vitalismo que asegura a la larga la conservación o la autocreación de la socialidad. De ahí la importancia epistemológica a que acabo de referirme.

Detrás de las prácticas de silencio se esconde, como he tenido ocasión de exponerlo en otra parte, el problema de la sobrevivencia. Por sobrevivencia entiendo esa facultad de adaptación que permite acomodarse a los condicionamientos sin sucumbir a ellos. Es ahí donde reside esencialmente el problema de la fuerza o, incluso, de la poten-

²¹ J. Poirier, *Les récits de la vie*, París, PUF, 1984, p. 23.

cia, que no hay que confundir con el poder. Me permito recordar también que, en su dimensión sociológica, se puede decir que la sobrevivencia del pueblo judío remite tal vez a las estrategias que acabo de indicar. Las agudezas, los juegos de palabras, los silencios y las astucias que le son subsecuentes, van a la par, en los judíos con un gran respeto y un gran amor por la vida. Son numerosos los observadores que han señalado este fenómeno.²²

Y, en el mismo orden de ideas, se puede proseguir el fino análisis de una polemóloga de la vida cotidiana cuando destaca que sólo las relaciones amorosas, que escapan a la prescripción del decir y a la terapia del “decirse”, tienen posibilidades de perdurar.²³ Tomo aquí las ilustraciones en un espectro deliberadamente amplio; éstas no tienen nada que ver entre sí, si bien expresan cómo toda la socialidad se halla fundada en la comunión y la reserva, la atracción y la repulsión, y cómo, a fuerza de valorar en exceso el primero de estos términos, se acaba olvidando la profunda riqueza de los segundos. En nuestra preocupación, heredada del siglo XIX, por someter todo a la razón y pedir razones a todo, olvidamos, empleando una bonita expresión de Silesius, que “la rosa está sin porque”. Desde un punto de vista epistemológico, como consecuencia de haber insistido demasiado en lo “dicho” de las relaciones sociales, hemos olvidado que éstas descansaban también en lo “no dicho”. Semejante vacuidad es un conservatorio que está aún por explorar. Resulta que esta perspectiva, perfectamente plasmada en la antigua sabiduría del *secretum meum mihi*, puede introducirnos en el fundamento mismo de una socialidad concreta que no debe ser considerada como el simple reflejo de nuestras ideas, sino que posee su consistencia propia. Se trata de una cuestión de sentido común, difícilmente admitida por el saber erudito, que se siente de este modo relativizado, pero que no deja de surgir regularmente a la vez en la vida común y corriente y en el debate de ideas.

²² Cf. W. J. Johnston, *L'esprit Viennois. Une histoire intellectuelle et sociale*, París, PUF, 1985, pp. 26-28.

²³ I. Pennacchioni, *De la guerre conjugale*, París, Mazarine, 1986, p. 79.

VIVENCIA, PROXÉMICA Y SABER ORGÁNICO

Contrariamente a lo que suele admitirse, el final de los grandes relatos de referencia no se debe a que ya no haya grandes maestros del pensamiento. La calidad de la investigación intelectual no es forzosamente peor que la de otras épocas. De hecho, si existe desafección respecto de las ideologías dominantes y lejanas es porque estamos asistiendo al nacimiento de una multiplicidad de ideologías vividas día a día y que descansan en valores cercanos. Vivencia y proxémica. Este sentido de la concreción de la existencia puede entonces considerarse como una expresión de buena salud, como la expresión de una vitalidad propia. Vitalismo que secreta en cierto modo un pensamiento orgánico, naturalmente con las cualidades propias de este tipo de pensamiento, a saber, insistencia en la penetración intuitiva: visión desde el interior, en la comprensión: registro global, holística de los diversos elementos de lo dado y en la experiencia común: lo que se siente junto con los demás como algo constitutivo de un saber vivido. Algunos autores, la verdad pocos, han insistido en un pensamiento orgánico semejante. Podemos remitirnos a W. Dilthey, naturalmente, pero también a todo el pensamiento de inspiración nietzscheana, que privilegia lo dionisiaco y sus aspectos táctil, emocional, colectivo y conjuntivo. Podemos citar también a G. E. Moore y su *Apologie du sens commun*, insistiendo en las verdades que se ocultan en este último; Moore observa con agudeza que “la mayoría de los filósofos [...] van contra ese mismo sentido común en el cual ellos participan, no obstante, en sus vidas cotidianas”.²⁴ Podríamos aun citar a algunos autores que, en este mismo lineamiento, centran sus investigaciones en una temática cercana, como es el caso de la fenomenología sociológica, que, con A. Schutz, P. Berger y T. Luckmann, mostró el gran interés temático y epistemológico de esta perspectiva. En efecto, lo que se puede llamar el vitalismo y el “sentido-comuno-

²⁴ G. E. Moore, *Apologie du sens commun*, pp. 135-160, F. Armengaud, G. E. Moore et la genèse de la philosophie analytique, Paris, Klincksieck, 1986, cf. p. 13. Es en la confluencia de esta perspectiva y la de la fenomenología sociológica donde se sitúan los trabajos del Centre d'Études sur l'Actuel et le Quotidien (Paris V), así como mis obras sobre el tema: M. Maffesoli, *La conquête du présent, pour une sociologie de la vie quotidienne*, Paris, PUF (1979), DDB, 1998, y *La connaissance ordinaire, précis de sociologie compréhensive*, op. cit., y también T. Blin, op. cit.

logía” están vinculados, y su conjunción permite acentuar la calidad intrínseca del *hic* y *nunc*, en el valor del presentismo, cuya riqueza nunca se explorará lo suficiente.

Ello no impide que se trate de algo que es difícilmente admitido en el enfoque intelectual, tan es cierto que su propensión natural (¿gravidad estructural?) lo empuja hacia lo lejano, lo normativo, la elaboración de la ley general. Todas estas cosas que uno puede subsumir en la expresión “lógica del deber ser”, y esto sin distinción de tendencias. De manera un tanto tajante, se puede decir que todos estos procedimientos explicativos son *centrífugos*, siempre en busca de un más allá del objeto estudiado. Es en el punto opuesto a esto donde se sitúa la aproximación comprensiva, que es deliberadamente *centrípeta*, es decir, que toma en serio su objeto, por minúsculo que éste sea. Cada cosa será analizada en sí misma y por sí misma, y no se buscará superar sus contradicciones dentro de una síntesis ilusoria. En el marco de la perspectiva inaugurada por S. Lupasco y G. Durand, se puede hablar de una “lógica contradictorial”.²⁵ Al deber ser, la historia, lo lejano y la explicación centrífuga: a lo contradictorial, el mito, lo cercano y la comprensión centrípeta.

Es interesante notar que el impulso para repensar las categorías del conocimiento social procede, entre otros, de quienes destacan la importancia del espacio. Estoy pensando en particular en los trabajos de A. Berque, quien, por una parte, muestra cómo “el habitante vive como tal (y) no para una mirada exterior”, formulando a este respecto la hipótesis de un sistema “areal o celular” que se mantiene en lo colectivo, en el sentido amplio del término, más que en el individuo. Lo cual lo lleva, por otra parte, a hablar de indistinción entre el sujeto y el objeto, entre el Yo y el Otro.²⁶ Lo que no debe llevarnos a olvidar los procedimientos de correspondencia, metafórica o analógica. Sea como fuere, es esta conjunción la que permite destacar un *orden inmanente* vinculado al “medio físico” o al “campo concreto” donde se ejerce la vida social.²⁷ He aquí la apuesta mayor de la re-

²⁵ Cf. el posfacio de G. Durand a sus *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, París, Bordas, 1969. Sobre la utilización por la mitocrítica del procedimiento centrípeta, cf. G. Durand, *Figures mytiques et visages de l'oeuvre*, París, Berg, 1982, p. 308.

²⁶ A. Berque, *Vivre l'espace au Japon*, *op. cit.*, pp. 56 y 124.

²⁷ Cf., a este respecto, A. Berque, *Le sauvage et l'artifice*, París, Gallimard, 1986, p. 267.

flexión que intentamos esbozar: comprender que existe una lógica societal que, sin obedecer a las reglas bastante simples del racionalismo monocausalista, no es por ello menos real. Para ser más precisos, podemos decir que existe una racionalidad abierta que da coherencia a los distintos elementos de la realidad social sin reducirlos a ninguna visión sistemática, cualquiera que ésta sea. Es decir, parafraseando a V. Pareto, lo lógico y lo “no lógico” operante en estos elementos entran en sinergia para crear la arquitectónica que conocemos.

En efecto, salvo en los libros escolares, no hay nada que sea unidimensional en el seno de la vida social. Ésta es, en numerosos aspectos, monstruosa, dispersa, siempre en un lugar distinto donde se creyó haberla fijado. Es el pluralismo que la mueve con profundidad, y este estado de cosas es el que conviene aprehender. He aquí lo que pretende hacer la sociología de la vida cotidiana. Pero hace falta saber, que no hay nada más difícil que la actividad intelectual que ésta supone. Como dice W. Outhwaite respecto a la ambición comprensiva de G. Simmel: “This is [...] merely to say that everyday understanding is a highly complex activity.”^{28*} Y ello porque la vida cotidiana, más allá de las distintas racionalizaciones y legitimaciones que se conocen, está petrificada de afectos, de sentimientos mal definidos, en una palabra, de todos esos instantes oscuros imposibles de soslayar y cuyo impacto en la vida social es cada vez más evidente. Cosas que encajan muy mal con la simplicidad del ideal, la simplificación de la perfección, o incluso el fantasma simplón que reduce la existencia a lo que ésta debería ser.

Es, en efecto, bastante fácil vagar por los cerros del mundo inteligible. Éste es maleable a capricho y se presta a todo tipo de acrobacias, vuelcos y demás violencias conceptuales. Existe cierta brutalidad en el acto puro del espíritu. Y no me cansaré nunca de repetirlo, la lógica del deber ser es una facilidad, un último recurso, una forma truncada del conocimiento. Éste es mucho más respetuoso con la complejidad de la vida; y es ahí donde rechaza las definiciones apriorísticas creando las condiciones de posibilidad intelectuales que per-

²⁸ W. Outhwaite, *Understanding social life, the method called Verstehen*, Londres, G. Allen y Unwin, 1975, p. 13.

* Esto es [...] meramente para decir que el entendimiento cotidiano es una actividad altamente compleja [T.].

miten poner de manifiesto (epifanizar) los distintos elementos de dicha complejidad. Como ya he explicado, ésta es la apuesta del “formismo”: poner en pie un procedimiento riguroso de descripción que se halle en congruencia con la apariencia abigarrada de la vida social y que, al mismo tiempo, sepa mostrar su pertinencia epistemológica.

Hay que recordar, en efecto, que, ante todo, es lo que se da por hecho (véase Schutz: *taken for granted*) lo que se deja ver, lo que constituye el soporte de las construcciones intelectuales, sean de la índole que sean. Podemos tomar como ejemplo el proverbio, en el que Durkheim veía “la expresión condensada de una idea o un sentimiento colectivo”, o incluso la conversación común y corriente que contiene a veces una filosofía de la existencia y un sentido de los problemas venideros mucho mayores que numerosos debates académicos.²⁹ Aquí se trata de manifestaciones culturales *strictissimo sensu*, es decir, lo que funda sociedad, y uno puede asombrarse de que la cultura erudita sea tan impermeable a tales manifestaciones. Se puede suponer que es esta impermeabilidad la causa principal de la esterilidad característica de una gran parte de las ciencias humanas y sociales.

De hecho, lo que hace cultura es precisamente la opinión, o “el pensamiento de la plaza pública”, cosas que constituyen la argamasa emocional de la socialidad. Y, como se sabe, el pensamiento erudito sólo se elabora *a posteriori*. Adoptaré aquí una distinción de Fernand Dumont, quien habla de “cultura primera”, en la que nadamos sin preocuparnos, y de “cultura segunda”, que me agrega a un grupo particular.³⁰ Yo diría, en el marco de nuestra problemática, que la primera es en cierto modo el ambiente, el baño nutricio de toda vida en sociedad, y que da origen, o al menos permite la eclosión de distintas tradiciones que sólo pueden perdurar en tanto que éstas permanezcan ligadas a la matriz común. Existen, entonces, tantas tradiciones específicas como grupos. El de los intelectuales es uno de ellos; pero

²⁹ Cf. É. Durkheim, *De la division du travail social*, París, 1926, p. 145. Cf. también, sobre la esterilidad de los discursos académicos, K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, París, Marcel Rivière, 1956, p. 69. Cf. también esta observación enriquecedora de E. Renan: “son los tartamudeos de la gente del pueblo que se han convertido en la segunda biblia del género humano”, *Marc Aurèle, op. cit.*, p. 291.

³⁰ Cf. F. Dumont, “Cette culture que l’on appelle savante”, *Questions de culture*, IQRC, Québec, 1981, pp. 27 ss.

sólo abusando se puede afirmar que presenta un saber más legítimo que los demás. En efecto, estaríamos mejor inspirados si resaltáramos la correspondencia, la sinergia, la complementariedad que une estos distintos saberes, más que establecer prioridades y jerarquías. De esta manera seríamos más sensibles a la cercana riqueza de estos saberes. Para ello conviene, naturalmente, diversificar nuestros criterios de evaluación. En efecto, si para juzgar la validez de un enunciado o una práctica utilizamos el único criterio de coherencia formal o el de la simple lógica causalista, nos condenamos a hacer apreciaciones tautológicas. En lo que a la sociología francesa se refiere, P. Bourdieu es, ciertamente, el caso más significativo, cuando teje (o teoriza, según el punto de vista) la “creencia práctica”. No vamos a detenernos aquí sobre el desprecio inducido por esta actitud. Ésta se juzga a sí misma y, sobre todo, es una confesión de impotencia. Tampoco, según mi entender, es afortunado hablar de “sentido teórico popular”, pues en tal caso el sentido común es juzgado o pasado por el exclusivo tamiz de la perspectiva teórica.³¹ Tanto en uno como en otro caso, se trata, como lo he indicado, de una perspectiva “centrífuga” que se refiere a un más allá del objeto con una actitud enjuiciadora más o menos explícita.

La fuerza de la modernidad estribó en haber situado todas las cosas en el marco de la historia y de su desarrollo. El “centrifugismo” no es más que la traducción intelectual de dicha puesta en perspectiva. Pero lo que fue una fuerza no deja de volverse una debilidad. En efecto, la Historia ha evacuado las historias. La Historia ha relativizado la experiencia; y es ésta la que, tras haber sido reprimida, vuelve a expresarse con fuerza en nuestros días. Sus modulaciones son de todos los órdenes, pero todos tienen como punto en común el privilegiar el empirismo y la proxémica. Es precisamente esto lo que nos ha obligado a recentrar nuestros análisis y enfocar nuestras miradas hacia ese “concreto de lo más extremo” (W. Benjamin) que es la vida de todos los días. La complejidad cotidiana, la “cultura primera”, merece una atención específica. Es eso que yo he propuesto que llamemos un *conocimiento ordinario*.³²

³¹ Cf. Y. Lambert, *Dieu change en Bretagne*, París, Cerf, 1985, p. 225. De hecho, el libro de Lambert es de gran interés, y se puede pensar que esta fórmula es una analogía, infeliz a mi parecer, ya que es demasiado contradependiente de la perspectiva de Bourdieu.

³² M. Maffesoli, *La connaissance ordinaire*, *op. cit.* Cf. también T. Blin, *op. cit.*

La apuesta es de suma importancia, ya que cada vez más, es esta proxémica la que determina, en el sentido simple del término, la relación con los demás. Ya sea el “mundo social vivido”, la experiencia vivida, el relacionismo, las interrelaciones recíprocas, son numerosas las expresiones que, desde Dilthey hasta Schutz pasando por K. Mannheim, toman como *a priori* de todas las categorías sociológicas la socialidad natural y su arquitectónica.³³

¿Se trata de algo natural y precientífico? ¿De una sociología espontánea? ¿De un método especulativo? Poco importa el estatuto de dicho procedimiento siempre y cuando nos permita trazar la señalización, aun cuando ésta sea sólo provisoria, de una configuración en curso de realización. Las estructuraciones estables estaban bien definidas por la lógica de la *identidad* y por el juicio moral que le es vinculado. Las constelaciones indeterminadas necesitan que sepamos destacar las *identificaciones* sucesivas y el estetismo (las emociones comunes) que las traduce debidamente. La evaluación que se fue imponiendo de manera progresiva a lo largo de la modernidad se hallaba en perfecta congruencia con su objeto: el orden político. Pero no es seguro que se pueda aplicar a ese hervidero que, desde las tribus hasta las masas, va a servir de matriz a la socialidad en devenir. Ésta, en todo caso, nos lanza un nuevo desafío intelectual, más allá y más acá de la moral política: ¿cuáles van a ser las estructuras socioantropológicas del *orden pasional*?

³³ Sin ánimo de ser exhaustivos, se puede citar a Dilthey, *Le monde de l'esprit*, París, Aubier, 1947; K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, París, Rivière, 1956; A. Schutz, *Le chercheur et le quotidien*, París, Klincksieck, 1986.

ÍNDICE DE NOMBRES

- Adorno, T., 55n, 149, 266
Agustín, san, 179, 197-198, 269
Albertoni, E. A., 108n
Allais, A., 102, 183
Appel, K., 74n
Aquino, santo Tomás de, 70
Amirou, R., 150n, 244n
Aristóteles, 70, 194, 269
Armengaud, F., 273n
Arnaud, san, 148n
Atanasio, san, 264
Atoji, Y., 167n
Augé, M., 111n
Ávila, santa Teresa de, 39
- Bachelard, G., 38, 91, 92n
Bakunin, M., 64
Ballanche, 100
Baltrusaitis, J., 225
Baslez, M.-F., 200, 247
Bastide, R., 99
Bataille, G., 42, 117, 197
Bateson, G., 73n
Baudelarie, C., 13
Baudrillard, J., 12, 108, 151, 152n, 239n
Beauchard, J., 136n, 150n, 242n
Beckett, S., 54, 82
Beigbeder, M., 248
Benjamin, W., 67, 70, 124, 133, 137, 146, 161, 216, 217, 221, 277
Berger, P., 43n, 161, 166n, 273
- Bergson, H., 26, 44, 265
Bernard, M. B., 77n
Bernard-Becharies, J.-F., 61n, 219n
Berque, A., 56, 61, 63, 73, 74n, 83n, 225, 226, 241, 255, 260, 266, 267n, 274
Blin, T., 232n, 273n, 277n
Bloch, E., 103, 231
Böhme, J., 87, 202
Bolle de Bal, M., 73n, 153, 154n, 167n
Bonnet, S., 231n
Bouglé, C., 78n, 87, 88, 110, 142n, 168, 188, 201, 209, 234, 235n
Bourdieu, P., 121, 158n, 277
Bourlet, M., 162n, 191n, 198n, 199
Brown, P., 55, 72, 123n, 126n, 127, 139, 145, 168n, 179n, 182n, 184n, 197, 207, 211, 228, 229, 239, 268
Burckhardt, J., 270
Burgess, E., 219n
- Campion, V., 77n, 254n
Canetti, E., 124, 133, 178
Capra, F., 92
Casalegno, F., 28n, 63n, 80n, 194n, 243n
Catani, M., 136n
Cazenave, M., 27-28
Certeau, M. de, 80n, 121n, 207
Chamoux, F., 218

- Char, R., 23
 Charron, J.-E., 93, 109, 216n
 Cicerón, 121
 Cœurderoy, J., 199n
 Comte, A., 35, 99, 148
 Costa Lima, V., 187n, 231n
 Coté, P., 165n, 187n
 Coughtrie, M. E., 202, 203n
- Daniélou, A., 88n
 Debord, G., 30
 Delmas, P., 80n
 Deville, M., 239n, 241n
 Dilthey, W., 126n, 141, 273, 278
 Dodds, E. R., 117n, 168n
 Dorflès, G., 94, 186
 Dubois, C. G., 260n
 Duby, G., 229n
 Dumazedier, J., 117n, 225n, 249n
 Dumézil, G., 192, 215
 Dumont, F., 80, 122n, 259n, 276
 Dumont, L., 136, 137n, 209
 Durand, G., 29, 50, 54, 55n, 60, 74n, 75, 87n, 92, 94, 145, 192, 202, 215n, 224, 248, 260, 265n, 268, 274
 Durkheim, É., 19, 25, 45, 58, 65, 68n, 72, 85, 91, 96, 97-99, 100, 103, 104n, 107, 121, 134, 142n, 143, 148, 156, 160, 169, 170, 172, 206, 237, 248, 270, 276
- Ebner-Eschenbach, 237
 Eckartshausen, 202
 Élias, N., 136
 Engels, F., 121
- Faivre, A., 203n
 Faulkner, W., 54
- Ferrarotti, F., 218n, 242n, 259n
 Feuerbach, L., 99
 Fietkan, W., 250n
 Foucault, M., 13n
 Fourier, C., 31, 146, 210, 248
 Freud, S., 160, 196
 Freund, J., 59n, 96, 107n, 108, 114, 192, 194n, 247
 Freyre, G., 116, 200, 211, 221
- Gaillot, M., 147n
 Gans, H., 223n
 Giard, L., 80n, 207n
 Gibbon, E., 164n, 228n
 Goffman, E., 43n, 48, 71, 72n
 Gorki, M., 263
 Griffet, J., 150n
 Groddeck, 91, 139
 Guedez, A., 165n
 Gumplowicz, 148n
- Habermas, J., 126n, 141, 261
 Halbwachs, M., 59, 71, 79, 138, 141, 151, 157, 170n, 233, 138
 Hall, E. T., 158n, 244n
 Hannerz, U., 43n, 48n, 69n, 72n, 76n, 78n, 219n, 223, 249, 251, 252n, 253, 254n
 Hegel, G. W., 171, 172
 Heidegger, M., 27, 267n
 Heráclito, 206, 209n
 Hertz, R., 231n
 Hervieu-Léger, D., 154, 155, 230, 256n
 Hillman, J., 108
 Hocquenghem, G., 151, 152n, 153n
 Hoffet, F., 196
 Hoggart, R., 119

- Hölderlin, F., 78, 83
 Hubert, H., 231n
 Hugon, S., 78n
- Ianni, J., 247n
- Jeffrey, D., 111n, 154n, 202n, 229n
 Johnaton, W. M., 69n
 Johnston, W. J., 272n
 Joubert, S., 225n
 Jules-Rosette, B., 102
 Jung, C. G., 37, 91
 Jünger, E., 89, 270
- Kafka, F., 178, 196
 Kaufmann, J. C., 76n
 Kim, M., 245n
- La Boétie, E., 107
 Laborit, H., 87n
 Lacarrière, J., 89-90, 216n
 Lacrosse, J. M., 78n
 Lalive D'Epinay, M., 91n, 99n, 139n, 192n
 Lambert, Y., 127n, 154, 165n, 202n, 277n
 Lamennais, 100
 Lampedusa, G. T., 110
 Langlois, S., 252n
 Le Bon, G., 66, 104, 124, 132n, 136n
 Lee, S. G., 80n, 194n
 Lefebvre, H., 118
 Leibniz, G. W., 38
 Lenin, V. I., 129, 263
 Le Quéau, P., 36n, 56n, 154n
 Le Play, F., 31, 156
 Leroux, P., 100
- Lévi-Strauss, C., 43, 192, 265
 Lévy, F., 156n
 Lichtenthaeler, C., 227n
 Locke, J., 158
 Loisy, 87, 100
 Luckmann, T., 43n, 161, 164n, 166n, 273
 Lukács, G., 24
 Lupasco, S., 219, 248, 274
 Lutero, M., 127, 269
- Machado, J., 83n
 Man, H. de, 103
 Mann, T., 54
 Mannheim, K., 68, 103, 125, 151n, 157, 237, 238n, 276n, 278
 Maquiavelo, N., 11, 41, 123, 124, 257
 Martineau, E., 264
 Martino, E. de, 187n, 188
 Marx, K., 125, 129, 130n, 156, 196
 Matta, R. da, 83n, 136, 137n, 153, 187n, 212, 213, 214
 Matteudi, J. F., 94n
 Mauron, C., 50n
 Mauss, M., 70, 136, 137n, 141, 173
 Mead, G. H., 43n
 Medam, A., 94n, 215n, 234
 Mehl, R., 261
 Ménard, G., 177n
 Meslin, M., 72n, 231n
 Milgram, S., 254n
 Miller, H., 90
 Moles, A., 152n, 219, 243
 Montaigne, 59
 Montesquieu, 114
 Montherlant, H. de, 180
 Montminy, J. P., 99n, 187n
 Moore, G., E., 273

- Morin, E., 9, 12, 61, 74, 106, 113, 175n, 185n, 205, 224, 254n
 Motta, R., 102n, 231n

 Nancy, J.-L., 63n, 65n, 147n
 Nicolescu, B., 158n
 Nietzsche, F., 19, 20, 83, 91, 113, 217
 Nisbet, R., 46, 122, 148n, 156, 157, 171n, 226n
 Noschis, K., 74n

 Ortega y Gasset, J., 35
 Otto, R., 72n
 Otto, W. F., 126n
 Outhwaite, W., 47n, 265n, 275

 Pareto, V., 108, 158n, 202n, 232, 275
 Park, J. H., 192, 247n
 Pascal, 127
 Patterson, M., 180n, 215n
 Paz, O., 13
 Pelletier, F., 74n, 242n
 Pennacchioni, I., 206n, 272n
 Perniola, M., 58
 Perrot, P., 153n
 Pessin, A., 29n, 30
 Pessoa, F., 20
 Peyrefitte, R., 180n
 Pipes, R., 261n
 Platón, 117, 122, 158
 Poe, E., 174
 Poirier, J., 191n, 271
 Polichinela, 114, 115n
 Poulat, E., 76, 87n, 100, 101, 108n, 111, 127n, 165n, 176n, 203, 210, 230n
 Protágoras, 158

 Proust, M., 138

 Raphaël, F., 235
 Raymond, H., 222
 Raynaud, E., 142n
 Réau, L., 195, 196, 199n
 Renan, E., 108n, 128, 138, 139n, 162, 175, 182n, 228, 267n, 276
 Renard, J.-B., 254n
 Renaud, G., 122n, 133, 168n, 176n, 184n, 211n
 Revault D'Allones, O., 196n
 Rilke, R. M., 39
 Rist, G., 71n, 158n
 Rivière, C., 244n
 Robespierre, M., 100, 124
 Rohmer, E., 219n
 Rosny, E. de, 77n
 Rousseau, J.-J., 100, 106

 Sade, A. F., 170
 Sansot, P., 153n
 Sartre, J.-P., 183n, 263
 Sauvegot, A., 241n
 Savonarola, J., 41, 219
 Scheler, M., 44, 150, 151n, 237
 Scherer, R., 153n
 Schipper, K., 126n, 176n 181n, 193n
 Schmidt, C., 192
 Schmitt, 247
 Scholem, G., 45, 60n, 260
 Schopenhauer, A., 265
 Schutz, A., 43n, 99, 187n, 188, 273, 276, 278
 Séguy, J., 163n, 164n, 167n, 250
 Sheldrake, R., 92, 140
 Shibusani, T., 254n
 Siganos, A., 29n

- Silesius, A., 272
 Simmel, G., 44, 71, 77, 92, 95, 97, 104, 133, 141, 152, 153n, 157, 159, 167n, 172, 174, 176n, 177n, 191, 192, 200, 205, 245, 249, 265, 275
 Simondon, G., 35
 Sirost, O., 150n
 Slama, A. G., 209n
 Sodré, M., 212n, 231n
 Sorokin, P., 200, 208, 268
 Souvarine, B., 64n, 262n, 263n
 Spann, O., 148
 Spinoza, B., 196
 Strohl, H., 75n, 269
 Sumner, W. G., 148
 Sun, C., 29n

 Tácito, 121
 Tacussel, P., 31n, 64n, 130n, 147n, 160n, 194n, 223n, 248n
 Tarde, G., 38
 Teissier, E., 60n, 87n
 Thomas, L.-V., 65, 106n, 155, 244n, 249n
 Tocqueville, A., 156
 Tönnies, F., 128, 156, 157
 Troeltsch, E., 163, 164, 256

 Unamundo, M., 15

 Valade, B., 159n, 232n
 Valente, F., 56n
 Valéry, P., 263
 Van Gulik, M. B., 77n

 Varenne, J., 187n
 Venturi, F., 64, 123n, 130n, 235n, 261n
 Verdillon, C., 95
 Veyne, P., 145
 Vierne, S., 29n

 Watier, G. P., 71n, 92n, 141, 157n
 Watzlawick, P., 73n, 149, 150n, 192
 Weber, M., 17, 41, 57, 68, 75, 83, 111, 128, 135, 154, 157, 160, 180, 204, 205, 220, 237, 238n, 250, 261, 265, 267
 Weinstein, D., 219n
 Wickham, A., 180n, 215n
 Wierth, L., 69n
 Willmott, P., 142, 180n, 184, 245, 246
 Winkin, Y., 74n
 Wirth, L., 236
 Wölfflin, H., 270
 Wolton, D., 113
 Wonki, C. 193n
 Worringer, W., 85, 153, 233

 Xiberras, M., 151n, 162n, 191n

 Yavetz, Z., 121n, 132n
 Young, M., 142, 180n, 184, 245, 246
 Yourcenar, M., 155

 Zylberberg, J., 99n, 122n, 128n, 165n, 187n

ÍNDICE

EL MERCADEO Y EL TRIBALISMO POSMODERNO

Prefacio a la presente edición *por*

Michel Maffesoli y Daniel Gutiérrez 9

ENCONTRAR LAS PALABRAS

Prefacio a la tercera edición francesa 23

UN ARCAÍSMO JUVENIL, 23; EL IDEAL COMUNITARIO, 32

A MODO DE INTRODUCCIÓN

41

ALGUNAS PRECAUCIONES USUALES, 41; QUOMODO, 46;

OBERTURA, 48

1. LA COMUNIDAD EMOCIONAL

Argumentos de una investigación 53

EL AURA ESTÉTICA, 53; LA EXPERIENCIA ÉTICA, 62; LA

COSTUMBRE, 70

2. LA POTENCIA SUBTERRÁNEA

85

ASPECTOS DEL VITALISMO, 85; LO DIVINO SOCIAL, 96;

EL “ENSIMISMAMIENTO” POPULAR 108

3. LA SOCIALIDAD CONTRA LO SOCIAL

121

MÁS ALLÁ DE LO POLÍTICO, 121; UN “FAMILIARISMO”

NATURAL, 134

4. EL TRIBALISMO

145

LA NEBULOSA AFECTUAL, 145; EL ESTAR-JUNTOS “SIN

EMPLEO”, 155, EL MODELO “RELIGIOSO”, 160; LA SO-

CIALIDAD ELECTIVA, 166; LA LEY DEL SECRETO, 173; MA-

SAS Y ESTILOS DE VIDA, 182

5. EL POLICULTURALISMO

191

DE LA TRIPPLICIDAD, 191; PRESENCIA Y ALEJAMIENTO, 195;

EL POLITEÍSMO POPULAR O LA DIVERSIDAD DEL DIOS, 201;
EL EQUILIBRIO ORGÁNICO, 208

6. DE LA PROXÉMICA 217

LA COMUNIDAD DE DESTINO, 217; *GENIUS LOCI*, 227,
TRIBUS Y REDES, 242, LA RED DE REDES, 252

ANEXO

El pensamiento de la plaza pública 259

LAS DOS CULTURAS, 259; PARA DICHA DE LOS PUEBLOS,
262; EL ORDEN INTERIOR, 267, VIVENCIA, PROXÉMICA Y
SABER ORGÁNICO, 273

ÍNDICE DE NOMBRES 279

familia tipográfica: new baskerville
impreso en cargraphics, red de impresión digital
av. presidente Juárez 2004
frac. industrial puente de vigas,
540990, edo. de México.

se terminó de imprimir en septiembre de 2004

