

Lógica de la dominación y potencia social en Michel Maffesoli

Nelson Arteaga Botello

Universidad Autónoma del Estado de México, México / arbnelson@yahoo.com

Abstract: The present work explores the relationship between the concepts of the logic of domination and social power, between what has been instituted and the institutions, which carry out actions according to the thoughts of Michel Maffesoli; a relationship that becomes fundamental in the work of this sociologist, because it allows the establishment of an analysis framework of the political life of modern societies. From here on, the maffesolian diagnosis of Western contemporary democracies is exposed, as well as his proposal of social organization based on a presumed "anti-moralistic ethics". Finally, based on this reflection by Michel Maffesoli, the limits and aspirations of sociology are explored.

Key words: logic of domination, social power, democratic implosion, anti-moralistic ethic.

Resumen: El presente trabajo explora la relación entre los conceptos de lógica de la dominación y potencia social, entre lo instituido y lo instituyente, en el pensamiento de Michel Maffesoli. Una relación que resulta fundamental en la obra de este sociólogo porque le permite establecer un marco de análisis de la vida política de las sociedades modernas. A partir de aquí se expone el diagnóstico maffesoliano de las democracias occidentales contemporáneas, así como su propuesta de organización social que se basa en un pretendido "antimoralismo ético". Finalmente, desde esta reflexión se exploran los límites y alcances de la sociología que propone Michel Maffesoli.

Palabras clave: lógica de la dominación, potencia social, implosión de la democracia, antimoralismo ético.

Introducción

La propuesta sociológica de Michel Maffesoli, como cualquier otra, no ha estado exenta de fuertes críticas, aunque el tono con él ha alcanzado un nivel distinto. Se le ha acusado, como el propio Maffesoli (1985) apunta, de ser un simple compilador de citas, vendedor de pseudo-novedades, un repetidor de cosas ya dichas; otros, por su parte, consideran que sus trabajos carecen de una persuasión argumentativa, exigencia metodológica y severidad empírica, por no decir que no es y no hace sociología (Lahire, 2005). Sin embargo, a todo ello responde Maffesoli al señalar que lo que intenta es dar un poco de respiro a una moribunda sociología, introduciendo nuevos conceptos y temas, así como dirigiendo tesis doctorales que, en apariencia, se salen del canon de la disciplina sociológica —al vincular, por ejemplo, sociología y astrología.¹

No obstante, y pese a estas críticas, la importancia de Maffesoli no se puede negar, no sólo por la atracción que producen algunos de sus conceptos —como lo orgiástico, tribu, nomadismo, entre otros—, sino porque las corrientes que se orientan al análisis de la vida cotidiana han visto en él una fuente importante de reflexión, al proponer conceptos nuevos y frescos que llaman al debate —lo que le ha permitido tener un cierto reconocimiento entre la comunidad sociológica (Wieviorka, 2006). Por otro lado, la industria editorial en México ha puesto una mayor atención en la traducción de sus obras, las cuales han tenido una buena acogida entre los interesados en los temas que propone el sociólogo francés.² En el caso de México, y a diferencia del tratamiento que recibe en su país de origen, la obra maffesoliana ha sido acogida de manera más o

¹ En 1989 dirigió la tesis doctoral de S. Joubert titulada “Politeísmo de valores y sociología: el caso de la astrología” y, en 2001, la controvertida tesis de Elizabeth Teissier titulada “Situación epistemológica de la astrología a través de la ambivalencia fascinación/rechazo en las sociedades posmodernas”. Al respecto, Michel Wieviorka (2006), director del Centro de Análisis de Intervenciones Sociológicas (fundado por Alain Touraine) y presidente de la Asociación Internacional de Sociología, ha señalado que si bien es cierto Maffesoli es un sociólogo que genera controversia, ha ido demasiado lejos en la dirección de la tesis de Teissier, mostrando cierta desconsideración a la sociología y a los sociólogos.

² Algunos de sus trabajos más recientes han sido publicados por el Fondo de Cultura Económica y Siglo XXI. Con todo, también ciertas instituciones académicas como El Colegio de México, El Colegio Mexiquense, entre otras, han incluido en las

menos entusiasta por la mayoría de los sectores académicos, independientemente de su orientación sobre el carácter del quehacer sociológico, aunque, es cierto, hay quienes comparten muchas de las críticas que se le han hecho a Maffesoli en el ambiente académico francés.³

La obra de Maffesoli resulta compleja en su lectura porque su pensamiento está construido a partir de los conceptos de la sociología (Durkheim, Weber, Simmel, Lefebvre), la antropología (Durand, Freund, Balandier) y la filosofía (Nietzsche, Heidegger, Deleuze, Foucault),⁴ a partir de una perspectiva que oscila entre la crítica a los mecanismos de dominación y el rescate de las expresiones sociales que se encuentran a contrapelo de dichos mecanismos —en una cierta mirada que podría denominarse como vitalista. Como apunta Tacussel (2003), la obra de Maffesoli se encuentra soportada en dos ejes. El primero de éstos está constituido por sus estudios de antropología política que desarrolla, sobre todo, en *Lógica de la dominación y la violencia totalitaria*. El segundo se compone de sus trabajos de sociología comprensiva —fenomenológica en particular— sobre la vida cotidiana, en donde destacan, entre otros

publicaciones que coordinan sus investigadores trabajos de Maffesoli. El libro coordinado por Lindón (2000) sobre la vida cotidiana es un ejemplo de ello, entre otros, para el caso de México.

³ De hecho, en el año 2005, Maffesoli fue nombrado miembro del Consejo de Administración del Consejo Nacional de Investigación Científica en Francia, lo que desató la protesta de un número importante de sociólogos, quienes señalaron que su nombramiento mostraba la ignorancia y el desprecio que tienen quienes dirigen esa instancia hacia las ciencias sociales (Wieviorka, 2006). Esto también puede ser entendido en el contexto de un cierto escepticismo, por no decir rechazo, que ha marcado a cierto pensamiento que se podría considerar, de manera superficial, como posmoderno y en el cual se localiza Maffesoli. Tal es el caso, por ejemplo, del tratamiento que recibió Derrida durante mucho tiempo en el ámbito intelectual de su país, al contrario del entusiasmo académico que despertó en los Estados Unidos. El recorrido intelectual de Baudrillard resulta también otro ejemplo en el mismo sentido. Para un análisis detallado de estos recorridos intelectuales, entre otros, se puede revisar el texto de Cusset (2003).

⁴ Las referencias que se mencionan aquí como fuente del pensamiento de Maffesoli son apenas indicativas, un listado completo sería mucho más largo; sin embargo, no está en la intención de este texto hacer un análisis pormenorizado de las fuentes intelectuales del autor que es objeto de este trabajo. Para explorar un poco más en las influencias que han marcado a Maffesoli remitimos al trabajo de Gómez (1994).

libros *Elogio de la razón sensible* y *El conocimiento ordinario*. Cada eje refleja un momento particular del trabajo sociológico de Maffesoli y no pueden verse como separados, ambos se cruzan en distintos momentos. De hecho, hasta sus estudios sobre la vida cotidiana tienen un origen en los trabajos sobre antropología política que realiza en la década de los setenta, en particular aquellos que se refieren al análisis de lo que Maffesoli (1977) denomina como la lógica de la dominación. En este sentido, no se puede entender su propuesta de análisis de lo cotidiano, sin que se comprenda su análisis de los mecanismos de control social que se establecen en las sociedades contemporáneas, en la medida en que sobre este análisis estructura los conceptos que habrán de definir los mecanismos por los cuales la sociedad resiste a dicha lógica: la potencia, la violencia social, la socialidad, lo societal, lo orgiástico —orge: emoción común (Maffesoli, 2006a)—, la fiesta, lo imaginario, la circulación simbólica, lo tribal, en última instancia el llamado conocimiento ordinario que dibuja las relaciones de socialidad como estructuras esencialmente afectuales nómadas, es decir, descentradas de todo poder estatal. Para Maffesoli (1992b), la relación entre la lógica de la dominación y la potencia se constituye en la oposición básica que contrapone el poder a la potencia o lo instituido a lo instituyente. Una dupla que resulta, para este autor, en una de las causas fundamentales del desarrollo de la modernidad.

El presente documento tiene como objetivo observar cómo se encuentran articulados en el pensamiento de Maffesoli estos dos aspectos: por una parte, la lógica de la dominación y, por otra, las distintas formas en que se desenvuelve la potencia social —la cual resiste a esa lógica a partir de la conformación de determinadas circulaciones simbólicas. En seguida se plantean algunas reflexiones de Maffesoli sobre la reconfiguración actual de la política, en particular, en las sociedades democráticas, y que derivan de su análisis sobre la dominación y la potencia —poniendo atención a su perspectiva de las revueltas urbanas francesas de 2005. Se explora en particular cómo Maffesoli dibuja un escenario donde la política se encuentra en un proceso de saturación —por ende de implosión— que se hace acompañar de una crisis generalizada de la lógica de dominación de las sociedades contemporáneas. Desde aquí se analiza cómo este escenario permite a Maffesoli hacer una propuesta de organización social en función de las premisas que guían su pensamiento. Es en este sentido que al final del texto se hace una reflexión en torno a las potencialidades y debilidades de la perspectiva maffesoliana para la sociología, considerando su visión de

análisis de la sociedad —bajo la dupla poder-potencia— y su propuesta de rearticulación de la cohesión social en las sociedades contemporáneas.

La lógica de la dominación

Para Maffesoli (1977), la lógica de la dominación se inscribe en la construcción actual de mecanismos sociales que tienden al control: procedimientos de protección, de administración del otro, de previsión de lo otro, con el fin de cuidar el progreso económico, de garantizar la planificación del futuro, la eficacia y la productividad, manteniendo de esa manera la identidad del sistema en sus diferentes subsistemas —cultural, económico y político. Por ello es posible observar la expansión, en distintos ámbitos de la vida social, de mecanismos que tienden a la equivalencia generalizada de lo diverso, con el objetivo de establecer una homogenización de las relaciones sociales y de los individuos que forman parte de ellas. Al igual que se ha hecho con el dominio de la naturaleza, explotándola casi hasta la autodestrucción de la propia especie humana, la lógica de la dominación social parte del principio de que todo debe, en última instancia, ser útil; universalizando el criterio del cálculo, racionalizando hasta el absurdo las relaciones sociales y poniendo un anatema en las actividades humanas que se consideren como inútiles. Bajo estos criterios, las pretensiones de uniformar la diferencia se vuelven un absoluto universal. La lógica de la dominación tiende a oponerse a la diferencia y a la pluralidad social porque no responde a su estructura de extracción de valor y utilidad, de ahí que constantemente intente someterla y manipularla. Ni la propia política, considerada como un espacio a la contestación, resulta ajena a esta dinámica: la disidencia sólo tiene cabida si entra en la lógica de la manipulación y su racionalización. Quizá por esto hay que recordar que contestatario deriva etimológicamente de *con-testare*, “...testimoniar con, quedarse en el mismo campo, reconocer que se es del mismo origen que aquello que habrá de desestabilizarse por un tiempo” (Maffesoli, 1992a: 31).

De hecho, cabe mencionarlo, la lógica de la dominación traza la forma de lo político como un mecanismo cosificado que conduce a la manipulación, mostrando cómo el campo de dominación es una estructura social lógica que aparece tanto en la actividad comunicacional y con la actividad instrumental. De tal suerte que el Estado con el nombre que se quiera —autoritario, democrático o fascista— pareciera que depende del achicamiento de la sociedad, sus relaciones societales, su

potencia, para regular y asegurar la actividad instrumental (Maffesoli, 1977).

La burocracia y burocratización es un fenómeno que posibilita esta situación, y su crecimiento no mengua porque toda burocracia tiende hacia el totalitarismo centralizador (Maffesoli, 1982).⁵ La expansión de la burocracia, su mundialización, es una prueba recurrente a la que vuelve los ojos Maffesoli (1982) para apuntalar su idea de que la planificación y la programación, a la que son muy dados los burócratas, son parte de una tendencia a la dominación generalizada sobre la sociedad y en la cual la maquinaria estatal es su más importante instrumento. A través del Estado, por ejemplo, se busca la organización de la diferencia por un proceso de igualitarismo que tiende a homogeneizar lo diverso. El objetivo es reducir al mínimo las improntas de lo diverso, lo distinto, aquello que es diferente a la lógica de la producción, la utilidad y el valor. En este sentido se impone la violencia totalitaria del Estado, donde la política es la ciencia y el arte de la producción social con el fin de garantizar la planificación del futuro, la eficacia y la producción de lo social con la intención de mantener la identidad del sistema.

El Estado consolida su violencia totalitaria expropiando a la sociedad de su capacidad de pensarse sin él. A través de las ideologías del contrato social, señala Maffesoli (1982), se construye el mito de que el Estado es el resultado de un contrato entre voluntades. De ahí que mediante las burocracias y el mundo de la política se fomente la idea de la individualidad: dibujando un esquema donde la “voluntad popular” sólo puede venir de los individuos. Esto, que pareciera ser una contradicción, pues individuo y Estado aparecerían como contrarios, Maffesoli (1982) lo considera —siguiendo los trabajos de Doumont— como parte de la perspectiva totalitaria inscrita en la lógica estatal: la idea de la individualidad no es ajena incluso al fascismo. Más aún, el mito de la necesidad de Estado se refuerza con el planteamiento de que es la única entidad capaz de poder constituir los lazos y las relaciones sociales.

Dicho planteamiento no resulta únicamente cierto para el espacio político, retomando los trabajos sobre Elias (1987) y Foucault (1984),

⁵ En este texto, Maffesoli, siguiendo su examen de la lógica de la dominación, tiene como objetivo tipologizar las nuevas lógicas de la dominación —en particular la burocracia— con el fin de desdramatizarlas.

respecto al papel del Estado en la domesticación de los comportamientos, la difusión de una cultura individualista ha generado la consolidación de una cierta moral “económica”, que tiende a imponer a los sujetos un comportamiento centrado en el desplazamiento del placer y el goce siempre a un futuro que no acaba por llegar. Se pondera, entonces, favorablemente la constricción del disfrute, se invita a posponer para mañana cualquier tipo de goce y se impone como ideal que el cuerpo se constriña a realizar una economía de los placeres a cambio de expandir su capacidad productiva y utilitaria (Maffesoli, 1985). En este sentido, al individuo se le indica que tiene una función en la sociedad, no solamente en el ámbito del trabajo, sino una función social productiva a la que debe dedicarse en cuerpo y alma en la familia, en el descanso, la diversión y la política. Esta funcionalidad del individuo en la sociedad descansa en la idea de que las relaciones sociales son el producto de una asociación racional entre individuos que tienen una identidad precisa, propia y funcional (Maffesoli, 1990).

De esta manera, la lógica de la dominación expande sus poderosos tentáculos en los ámbitos productivo, político, institucional, moral, ideológico y hasta sexual, donde la organización económico-política tiende a poner el acento en la producción de individuos como entes funcionales para un aparato estatal y una burocracia insaciable (Maffesoli, 1990). Toda relación queda mediada, entonces, como un vínculo contractual, social, donde la idea de lo social como un mercado se consolida a últimas fechas. Esto es una expresión de la violencia totalitaria: violencia hecha a las personas, violencia que se hace a la naturaleza, violencia que puede ser dulce pero que no es menos real. “Es la violencia de los buenos sentimientos, que proporciona protección a cambio de sumisión [...] Es el momento en que algunos sujetos (hombres políticos, tecnócratas, ejecutivos de todo tipo) gestionan y administran la vida social [...]” (Maffesoli, 1997: 21). Bajo estas consideraciones la violencia totalitaria pretende preparar el porvenir, programar la economía y la sociedad en una visión de largo plazo (Maffesoli, 2001). En esta loca carrera por el control, apunta Maffesoli (2003), la lógica de dominación en su violencia totalitaria invierte la terminología de Durkheim: la tecnoestructura estatal promueve una “solidaridad mecánica”, que se autoproclama garante del buen funcionamiento de la vida social, frente a una “solidaridad orgánica” más próxima a la potencia social que se genera en la vida cotidiana y que es rechazada por ser aparentemente “irracional”.

Sin embargo, la lógica de la dominación parte de un principio equívoco: que lo puede controlar todo. Los procedimientos de protección, de administración del otro, de previsión del otro no están exentos de resistencias, de la reivindicación del hombre, de la demanda de autonomía e individualidad frente a las fuerzas aplastantes de la técnica sobre la vida (Maffesoli, 1977). Las presiones de la lógica de la dominación sólo intensifican la vida nerviosa como le llama Simmel; es decir, la capacidad para enfrentar los mecanismos que quieren destruir las relaciones que horizontalmente construyen los hombres entre sí, fuera de las jerarquías institucionales. Ese lugar en el que, señala el propio Maffesoli, se establecen los espacios de socialidad, de interacción social, de intercambio simbólico, donde el imaginario se constituye a partir de la producción de “[...] signos que, como los mitos en las sociedades primitivas, se intercambian y ese intercambio es el elemento constitutivo de la cohesión social” (1977: 66). Cuando estas relaciones societales se enfrentan a la política, como espacio de producción de poder, proponen la eficacia social de lo imaginario: “[...] ésta se apoya particularmente en la negativa de la mutilación o de la separación del individuo y, por tanto, del todo social” (Maffesoli, 1977: 78). Este imaginario es la potencia social, elemento de resistencia que establecen las relaciones societales o socialidad, un concepto que adquirirá en el trabajo de Maffesoli una importancia radical en la comprensión no sólo de la lógica de la dominación, sino de la construcción de lo social.

La potencia social

La potencia forma parte de ese terreno que se llama lo imaginario (Maffesoli, 1982). Lo que se puede llamar potencia social es un conjunto heterogéneo de elementos como la fuerza, lo colectivo, lo diferente. En este sentido una figuración de la potencia social es la violencia social que resulta ser una “[...] simbolización de la potencia, vivida colectiva y ritualmente, [que] asegura la cohesión y el consenso; [esta violencia hay que distinguirla de] la violencia sanguinaria [la cual] se manifiesta cuando hay imposibilidad de simbolización o ésta es imperfecta y significa el retorno de lo reprimido” (Maffesoli, 1982: 27). Esta última, cuando se manifiesta, es siempre una crítica en acto de la pretensión universalizadora y totalizadora de la lógica de la dominación. Sin embargo, la primera refleja la potencia que es posible observar en la vida cotidiana, en la medida en que en ella hay siempre una circulación de lo simbólico que produce la socialidad, es decir, una reciprocidad colectiva.

La socialidad, por ello, siempre va a contrapelo del Estado, en la medida en que no responde a sus requerimientos de racionalidad y productividad: “[...] esto fundamenta rigurosamente lo social, lo regenera ritualmente y, con ello, pone de manifiesto que lo social no funciona sobre un dualismo maniqueo, sino sobre un pluralismo estructural” (Maffesoli, 1982: 20).

Lo societal es, para Maffesoli, la expresión tangible de la solidaridad de base y, sobre este concepto, junto con los de socialidad, establecerá que su estructura básica es lo orgiástico, una lógica pasional que anima siempre y de nueva cuenta al cuerpo social que, a la manera de una centralidad subterránea, se defracta en una multiplicidad de efectos que impregnan la vida cotidiana (Maffesoli, 1985). Para Maffesoli, lo orgiástico es una manera de abordar el problema de la socialidad y de la alteridad que la lógica de la dominación tiende a destruir. Es justo en la perspectiva simbólica que se puede apreciar lo orgiástico. Éste como factor de socialidad tiende a poner al individuo con el todo: no existe una función para el individuo, sino que éste asiste y se reúne con otros individuos por el simple hecho de estar juntos (proxemia social). Los grupos pueden variar, las intenciones también, eso no es ningún problema porque el carácter orgiástico de la relación recae precisamente en la comunidad del individuo con lo social del que forma parte. La lógica pasional está en todos lados: la moda, la cultura, la no participación política, el sexo vagabundo, pero igualmente en la relativización de la moral del trabajo y la lucha contra la economía del placer, poniendo por delante el uso del cuerpo, la errancia poliforme, la desideologización de las creencias, la preeminencia de los comportamientos éticos sobre aquellos que se basan en una moral determinada —algo que Maffesoli denomina el “inmoralismo ético” (1985: 24). Actitudes todas que, impulsadas por la lógica pasional, producen estados de agregación social que apelan al contagio afectivo y a la simpatía.

De esta manera, en la sociedad contemporánea se va formando una especie de nebulosa afectual, de tendencias orgiásticas o dionisiacas (Maffesoli, 1990), en donde el individuo circula en un vaivén que lo coloca ahora en la masa, ahora en la tribu: “[...] se trata menos de agregarse a una banda, a una familia o a una comunidad, que de revolotear de un grupo al otro” (Maffesoli, 1990: 140); lo cual permite reencantar constantemente las relaciones societales en un proceso religioso, en sentido de *re-ligare*, y donde cada grupo es para sí mismo su propio absoluto. De ahí que estas tribus desarrollen cada uno sus propios rituales, porque a través de ellos se cristalizan los elementos afectuales y emocionales que el racionalismo

occidental había particularmente ocultado (Maffesoli, 1991). Pero cada tribu, cada grupo, teje líneas que lo conectan con otros grupos, ya sea porque sus miembros viajan de unos a otros o porque establecen vínculos afectuales. Para Maffesoli (1990), esta construcción de redes, de líneas de telarañas que forman la nebulosa afectual, son la expresión contemporánea más acabada de la creatividad de las masas.

La errancia es, por lo tanto, una característica de la sociedad de las tribus, sus miembros o las propias tribus viajan por el entramado societal. En este sentido, el nomadismo es un eje central del análisis social de Maffesoli (1997), en la medida que permite observar la construcción de los pasajes de un lugar a otro que realizan los individuos, sin más interés que el de estar juntos (proxemia social), de experimentar, de compartir el instante con tribus religiosas, musicales, gastronómicas, sexuales, culturales, deportivas (Maffesoli, 2003); el estar en un lugar y después en otro, de transgredir fronteras sin la intensión de conquistar nuevos territorios, sino simplemente por el placer de estar con alguien que puede llegar a compartir un misma lógica pasional. Frente a una lógica de la dominación que lo obligaba a quedar fijo en determinado número de roles sociales predefinidos —profesionista, padre de familia, ciudadano, obrero⁶—, el individuo de hoy se instala en una nebulosa afectual que le permite introducirse en el circuito de circulación de lo imaginario, el placer poliforme, el deseo, la fiesta y el sueño, creando así su pequeña revuelta silenciosa que no parará mientras esté flotando y circulando sin cesar entre tribus y territorios (Maffesoli, 1997).

Las pequeñas revueltas y el espacio de la política

¿Estas revueltas en el espacio afectual cómo impactan en la política? No se puede negar que la lógica de la dominación, en su forma de gestión política, se articule en momentos determinados con la lógica pasional o la socialidad, más aún, con la potencia. Dicho espacio de articulación renueva de alguna manera los mitos cíclicos y operatorios que garantizan la refundación del sentido del Estado y su aparato político-burocrático (Maffesoli, 1982). En momentos de este tipo, que se encuentran caracterizados como “situaciones de crisis”, surgen políticos que saben

⁶ “La indiferenciación sexual, el sincretismo ideológico y la movilidad profesional —apunta Maffesoli— delimitan el nuevo espíritu del tiempo” (2003: 83).

influir en los sentimientos de una sociedad, reconocen sus deseos e, incluso, pueden influir también en el imaginario colectivo, lo que hace central la gestión de las pasiones como el arte supremo de cualquier buena política (Maffesoli, 1992a). Esta armonía entre lo colectivo y el poder, sin embargo, es siempre precaria, la lógica de la dominación tiende tarde o temprano a solidificar la potencia social. No obstante, cuando los políticos destacan por ser grandes conquistadores de almas lo hacen precisamente en la medida en que su figura permite que la sociedad pueda constituir un estado de *re-ligare*. Detrás y apoyándose en él se encuentra la burocracia que permite el funcionamiento de la dinámica de la productividad, que en gran medida hace posible el asegurar la protección y cuidado de las relaciones sociales en detrimento de las societales.

Pero la burocracia, ese gran mecanismo de la violencia totalitaria no es, pese a lo que regularmente se cree, un todo homogéneo, y sus relaciones con los políticos —quienes administran la conquista de las almas— no están exentas de tensión y desgarramientos. Al interior de las burocracias conformadas por tecnócratas y políticos se organizan también tribus que comparten un proyecto de sociedad, de ambición y de programa de organización de lo social. Son estas tribus las que monopolizan la cosa pública, absorbiendo la lógica de dominación estatal en unas cuantas manos. Entre ellos las reglas de intercambio de poder están establecidas para que éste pueda circular sin problemas de una a otra tribu política. Cuando la circulación del poder se esclerotiza, señala Maffesoli, “[...] son los más lúcidos —los menos decadentes— de entre los miembros de una élite decrepita, los que habrán de insinuarse en un movimiento revolucionario, poniéndose tarde o temprano a la cabeza para restaurar después el principio mismo del elitismo: la permanencia en el poder” (1992a: 31).

El llamado juego democrático permite que estas revoluciones sean cada vez menos frecuentes. Las tribus que conforman las élites de poder garantizan con ella la transmisión constante del poder:

Quiérase o no, es la actitud tribal la que tiende a predominar. Después puede elaborarse una racionalización o una legitimación, pero queda en primer lugar el hecho de guardar para sí, para los próximos de la parentela o un grupo ampliado, el monopolio del poder y de su ejercicio (Maffesoli, 1992a: 32).

Esto implica la puesta en marcha de un principio de privatización del poder y de sus lógicas de dominación en grupos, tribus y familias políticas, por lo que decir que la política es un asunto de familias es algo que quizás

el conocimiento ordinario sabe ya en las pequeñas localidades y en los minúsculos territorios de la vida cotidiana. Es precisamente que Maffesoli trata de subrayar este proceso para mostrar cómo, en términos genealógicos, las burocracias tecnopolíticas tienen un origen sectario que determina igualmente sus prácticas de funcionamiento: cooptación, gusto por el secreto, clientelismo, coacción moral, llamado al orden, así como una fuerte reproducción endogámica (Maffesoli, 1992b). Sin embargo, la sociedad participa en el juego democrático, al votar y elegir a sus representante, pero participan en él por lo que verdaderamente es: un juego (Maffesoli, 1990). Importa, por lo tanto, más el show y la imagen de los políticos y sus burocracias que sus propuestas y discursos. Para las relaciones sociales las elecciones democráticas, incluso, son un ritual que sirve, en el mejor de los casos, para subrayar la vitalidad de las tribus político-tecnocráticas en su idea de que representan a la sociedad en general. En este sentido, resulta contundente la afirmación de Maffesoli en el sentido de que “[...] para la mayoría, la democracia significa —por anti-frase— el poder de unos cuantos” (1992a: 35).

En contraste con esta afirmación, el modelo democrático de la política trata de constituirse como un mundo, donde lo que prevalece es la organización racional de los diversos individuos que componen la sociedad. En este sentido, la democracia se convierte en un conjunto de representaciones individuales y colectivas que son perfectamente claras y transparentes, donde se dan cabida las representaciones grupales que se forman a su interior: grupos de presión, partidos políticos de diversa orientación ideológica, asociaciones, sindicatos, entre otras organizaciones “representativas” de ciudadanos. Así, la democracia puede considerarse como el modelo donde se satura lo político, en la medida en que se piensa que todo lo humano es político y que nada hay en la sociedad que no tenga que ver con el poder. La democracia, por lo tanto, tiende a saturar la lógica de la identidad: todos están y deben estar representados y, por ende, paradójicamente, nadie lo está. Las relaciones sociales no juegan en este sentido. Las nebulosas afectuales están por lo regular a contra pelo de las relaciones de poder, se establecen sobre una lógica pasional que tiende a acelerar la esclerotización de lo político y a consolidar su implosión, en gran parte porque no se reconocen en la lógica de la dominación.

Sin duda la democracia, como forma de gestión política, puede en algún momento articularse con la potencia colectiva. De hecho, como señala el propio Maffesoli (1992a), la democracia puede ser pensada como

una forma política que consiste en equilibrar los elementos de una sociedad determinada, en particular tanto en sus aspectos racionales como pasionales. No obstante, es incapaz de poder articular el conjunto de las lógicas pasionales, tendiendo a someter a la lógica de la dominación a la mayoría de ellas, porque la democracia no escapa de ser una propuesta basada en una cierta idea de asepsia social, de programación de las relaciones entre sus miembros y la pretensión de excluir cualquier riesgo (Maffesoli, 2005). Por ello, cuando las lógicas pasionales, como especie de residuos marginales, se transforman en una centralidad subterránea, hacen implosionar a la democracia y rompen el equilibrio de la representación. Por todos lados surgen, entonces, manifestaciones de potencia social en diferentes formas: revueltas urbanas, movilizaciones sociales que expresan una cierta dramaturgia de la violencia o, en casos extremos, violencia sanguinaria, pérdida de interés por la política, violencia juvenil, así como fanatismos de todo tipo: racial, religioso, étnico. La implosión es, por ende, un efecto del exceso de orden y de querer llevar al límite la lógica de la representación. Por lo regular, frente a un escenario como éste —donde es posible observar el exceso de la potencia social—, los políticos y burócratas se sienten inclinados a endurecer la aplicación de ley por la fuerza, a exigir el respeto de las representaciones políticas, lo cual no revela más que el signo fatídico de que las instituciones ya no dan para más: lo instituido se vuelve débil ante la fuerza de lo instituyente.

La implosión de la política siempre se ve acompañada de una movilización de energía colectiva y, por lo mismo, recrea un *ethos*, que en su desarrollo mata y sacrifica a la política. Las expresiones de esta nueva ética toman la forma de terrorismo, fanatismo, toma de rehenes, la abstención electoral, la versatilidad de las masas, el voto de castigo, pero también de ironía, los chistes sobre políticos, entre otras cosas; todo ello conforma un desplazamiento del individuo de la racionalidad moderna y su apuesta por la convivencia o participación improductiva. En fin, un universo de rituales, placeres y goces vienen a sustituir la idea de progreso centrado en el individuo como ciudadano. Frente al fin de la política, los rostros miran cómo el mundo se reencanta bajo la danza tribal de un Dionisos orgiástico que en su peregrinar nómada construye múltiples instantes eternos, siempre trágicos por efímeros, pero propios, fuera de una lógica de dominación que siempre apuesta por un futuro incierto que para ser construido obliga a posponerlo todo.

Maffesoli encuentra la prueba más reciente de la implosión de lo político y de la actual lógica de la dominación en las revueltas de noviembre de 2005 en Francia.⁷ Ni la esfera de lo político ni la dominación saben, según este autor, cómo articular y dar forma a los nuevos contornos de la potencia social. En efecto, pareciera que el hecho de quemar autos forma parte de esas reuniones comunitarias, concentraciones efímeras y encadenadas, que ciertos grupos de pertenencia basados en la “emoción compartida”, “[...] oscilan entre fiestas culturales y orgías bárbaras, entre generosidad y ayuda mutua o violencia y ‘bronca’” (Maffesoli, 2006b: 15). Las revueltas del otoño de 2005 ciertamente no fueron expresiones que buscaran la reivindicación de alguna demanda, son para este autor fundamentalmente instantaneístas, en su carácter ritual poniendo en circulación el intercambio simbólico:

Es innegable que había una estética de los disturbios: llamas por la noche, los movimientos rápidos de ataque y huida, los repliegues, todo recordaba a algunas coreografías de la danza contemporánea. Y del mismo modo que en esos escenarios la mirada no consigue concentrarse en un bailarín estrella o en un movimiento de grupo homogéneo y regular sino que por el contrario se ve atraído por diversos puntos de vista concomitantes, era imposible, en el movimiento de los disturbios, reducir a ningún protagonista a su identidad individual (Maffesoli, 2006b: 18).

Ciertamente la marginación y la exclusión social en la cual viven algunos sectores de la población francesa, vinculados a la migración, tiene que ver con esta explosión dionisiaca de los rituales de violencia social, pero resultaría muy parcial entender las revueltas de noviembre como el efecto de una mera desorganización o descomposición de lo social. Las formas culturales que se han venido conformando en la nebulosa afectual no solamente son efecto sino causa de las nuevas expresiones de socialidad: son una señal del cambio de valores que se está produciendo

⁷ En noviembre de 2005 dos jóvenes escapan de un control de identidad en un barrio de las afueras de París, en su huida se esconden en un transformador y mueren electrocutados. Eso desata la ira de los habitantes de la zona, en particular jóvenes, quienes se dedican por tres semanas a quemar automóviles, destruir infraestructura urbana, saquear, todo ello en el marco de enfrentamientos constantes con la policía. Estos actos llevan al gobierno francés a instalar el estado de emergencia. Las revueltas se extienden por distintos barrios a las afueras de las principales ciudades de Francia. La situación llega a tal punto que los jóvenes de estos barrios en distintas ciudades francesas comienzan a competir por ver quién quema más automóviles en una noche.

fuera de la lógica de la política —especie de Eros furioso (Maffesoli, 2004). En este sentido Maffesoli considera que las explosiones urbanas francesas son no una reacción frente a la exclusión, sino contra un orden rígido y mortífero que a fuerza de reprimir provocó la explosión de la violencia social y, peor aún, puede en un futuro desatar la violencia sanguinaria, aquella que funciona como cadena de comunicación para el retorno de lo inhibido, esa violencia que, como ya señalaba Maffesoli (1982) en la *Violencia totalitaria*, se manifiesta cuando hay imposibilidad de simbolización o ésta es imperfecta.

Por eso la implosión de lo político implica un estado de la sociedad en donde se pueden observar manifestaciones que traen consigo lo peor y lo mejor de una transformación social. Frente al poder que resulta abstracto, mecánico y racional, aparece la potencia como algo encarnado, orgánico y empático. Pretender desconocer la potencia puede representar un riesgo mayor que reconocerla y tratar de plantear una nueva articulación de lo público, un nuevo contrato —quizás efímero entre potencia y lógica de la dominación—, organizando la cosa pública a partir del ajuste, en una distinta nebulosa afectual, de las tribus pasionales que conforman el espacio de lo societal (Maffesoli, 2006b). La transfiguración de lo político se consolida cuando el ambiente emocional toma el lugar del razonamiento o cuando el sentimiento sustituye a la convicción de los ideales políticos (Maffesoli, 1992b).

Sin embargo, es necesario reconocer la fuerza del pluralismo y evitar querer mantener a toda costa la antigua concepción de unidad social. El centro de unión social puede ser, desde la lógica afectual, la conjunción de las tribus —opuestas algunas, contrapuestas otras. Un planteamiento que parece sugerir la conformación de una unidad social basada en la federación de tribus nómadas que cambian a cada secuencia de fronteras, líneas de apoyo, figuraciones simbólicas, que permiten sustituir la organización democrática con base en las representaciones transparentes de lo social por la fusión de las emociones comunes (Maffesoli, 1992b). En la medida en que el modelo estatal que impone una lógica de dominación se ahoga en el mar de lo que intentó ocultar, la potencia, la violencia social, la socialidad, lo societal, lo orgiástico, la fiesta, lo imaginario, la circulación simbólica, lo tribal y el conocimiento ordinario que abreva de todo esto, parecen levantar la mano para reclamar una forma distinta de organizar lo social, de lo cual sólo puede decirse, siguiendo a Maffesoli (2007), que es necesario conformar una ética que

abarque el “antimoralismo ético” que diversas tribus ponen en juego, haciendo posible lo diverso de la potencia.

Sobre este punto hay que poner particular atención en tanto que los flujos de potencia social deben de alguna manera ser incorporados y no negados, hacer buen uso de ellos, para que no engullan al cuerpo social; en otras palabras, reconocer la “tajada del diablo”, reconocer que lo anómico está en el aire (Maffesoli, 2005). Así, Maffesoli parece proponer frente a la lógica de la dominación una nueva suerte de ética pública que permita enfrentar el colapso de la política occidental. Su perspectiva sociológica no se detiene en dirigir simplemente su mirada a la lógica de la dominación, va más allá, sugiere en grandes trazos cómo podría articularse una nueva forma de convivencia social localizada por fuera de la violencia totalitaria que insisten en imprimir los políticos y sus burócratas.

Una sociología por hacer: a manera de conclusión

La lógica de la dominación y la potencia social son un eje analítico de la obra maffesoliana. Desde sus primeros textos hasta el último de ellos (Maffesoli, 2007), se puede observar un análisis de este autor basado en el examen de una tensión que desgarrar a la sociedad entre las lógicas de racionalización propias a la modernidad y la constante vida cotidiana que, si bien no resiste de manera consciente, busca a veces otros caminos que los que ofrece la gestión política de lo público. Y esto lo logra a partir de una estrategia sociológica más bien formal, es decir, construida con base en tipos o formas que permiten comprender el desgarramiento de lo social y lo societal. De ahí que no busca aclarar específicamente los intersticios de la vida cotidiana con datos pormenorizados de los acontecimientos que en ella ocurren, porque su interés se encuentra localizado más bien en dibujar los grandes trazos de la instantaneidad, como una especie de análisis de “larga duración” pero de los momentos donde la potencia enfrenta a la lógica de la dominación.

De algún modo, su trabajo es una especie de sociología que retrata los eventos del momento mostrando los contrastes de luz y sombra, lo cual refleja un estilo. El propio Maffesoli ha sugerido, incluso, que las narrativas histórica o sociológica dependen en gran medida del estilo que se imprime en su construcción, y no tanto la supuesta pretensión positivista de reflejar fielmente una historia o un momento. Si se recurre a la metáfora de la fotografía, un evento, una situación o un estado de cosas

pueden ser retratados por cualquier cámara, pero dependerá de quién toma la foto el subrayar un aspecto particular, transmitiendo un sentimiento o una sensación. El sociólogo contemporáneo del que habla Maffesoli debe, entonces, fijarse más en desarrollar un estilo específico de contar las cosas que en la realidad trata de comprender, para transmitir con ello un *sentido*. La metáfora y el *formismo* a los que apela se convierten entonces en el centro de su sociología.⁸ Esto, por supuesto, tiene sus riesgos. Las críticas de las cuales ha sido objeto este autor dan cuenta clara de ello (Carretero, 2003). Esto es importante señalarlo en la medida en que, como apunta Wieviorka (2006), Maffesoli alimenta los embates que se hacen a la sociología, en el sentido de que no tiene la fortaleza suficiente para sostener una visión articulada de lo social, poniendo un anatema sobre ella y, aún más, desconsiderando en su conjunto a las ciencias sociales.

¿Cómo superar los problemas que generan las verdades metafóricas y el formismo a los que apela Maffesoli? Pueden aquí señalarse algunas soluciones, sin pretender claro, dar cuenta de todas las posibilidades. Por ejemplo, intentar ordenar el pensamiento de Maffesoli en una especie de todo articulado, podría ser un primer paso para observar qué de su obra puede ser pensada dentro del paradigma de lo que, para algunos autores, es la sociología. Pero eso, sin duda, sería traicionar su pensamiento. Por otro lado, se podría explorar el pensamiento maffesoliano como una mera crítica a la modernidad y a la lógica de la dominación, muy en el tono de la teoría crítica, en particular de la Escuela de Frankfurt. Sin embargo, Maffesoli ha sido claro en los límites de esta corriente de pensamiento, en particular su menosprecio por la cultura popular y lo que consideraban como sus manifestaciones irracionales. No obstante, la perspectiva crítica puede ser un primer paso, dejando atrás obviamente su desprecio por las centralidades subterráneas. De hecho, el análisis de la política —en su configuración como lógica de dominación— y de sus resistencias —la potencia social—, abrevan de la perspectiva de la teoría crítica, pero pueden abrir un camino más: el del análisis fenomenológico.

En efecto, es necesario poner como ancla de un proyecto empírico las luces de la sociología fenomenológica que, en el segundo pilar de su obra, el propio Maffesoli ha explorado, porque precisamente los distintos

⁸ Al respecto puede revisarse el trabajo de Chihu y López (2002).

desarrollos de esta perspectiva permiten abrir un espacio de observación donde se puede sostener una sólida persuasión argumentativa, mantener un cierto nivel de exigencia metodológica y garantizar una determinada severidad empírica. Esto implicaría pensar la sociología no como una disciplina que sólo se orienta a *representar* el mundo —como ha sido el objetivo de las perspectivas hegemónicas en la disciplina—, sino completarla con verdades metafóricas que intentan *presentar* el mundo como sugiere el proyecto de la fenomenología (Maffesoli, 2007). En este sentido, Maffesoli indica que, más que explorar en aquello de lo que Foucault daba cuenta, es decir, en los discursos y dispositivos que dieron origen a las sociedades occidentales, es necesario indagar ahora en la emergencia de nuevas y distintas prácticas societales que conforman el ambiente de la crisis de dichas sociedades occidentales, en particular, su gestión del poder político. Una línea de investigación en este sentido exploraría esos instantes eternos que, en el caso particular de México, están a la orden del día una vez que la democracia implosiona de forma veloz en la misma medida en que se consolidó en la década de los noventa. Revueltas de carácter étnico (donde el zapatismo es quizá su expresión más patente pero no la única); defensa de las tierras como el caso de San Salvador Atenco; revueltas mineras como las de Pasta de Conchos que violentamente responden a las autoridades administrativas y políticas, porque la demanda de rescatar los cuerpos de sus compañeros de trabajo resulta, a esos ojos, económicamente inviable, es decir, una acción improductiva; desdén por la participación política en organizaciones de todo tipo como sindicatos y partidos políticos; expansión del crimen organizado que funciona como un nuevo mecanismo de solidaridad social y no únicamente a partir de un principio de lucro; la expansión del culto a la Santa Muerte como una forma de nueva representación de la muerte por parte de determinados espacios societales (Lomnitz, 2005); el incremento de los linchamientos en los barrios populares, donde los aparatos de seguridad y justicia no pueden o no quieren llegar; así como en general las resistencias al proyecto de “desarrollo” y su perspectiva “progresista” que en los últimos años se ha tratado de imponer en México como en el resto de América Latina (Maffesoli y Gutiérrez, 2005). La lista puede extenderse.

Lo importante de cada una de estas expresiones de violencia colectiva es que para abordarlas se requiere de aparatos de observación diferentes a los que se usan en la actualidad, que tienden a verlas como manifestaciones de mera anomia, revelaciones aparentes de un México

que cuenta con grupos que no quieren o no pueden jugar en el tablero de la lógica de dominación democrática. En este sentido, cobran importancia los análisis situacionales de todo tipo, como el interaccionismo y situacionismo simbólico (Joseph, 1998; Joas, 2005), las cadenas de interacción ritual (Collins, 2004), entre otras perspectivas que desarrollan las propuestas germinales de un Shütz o un Goffman, autores que subrayan la relevancia de lo banal, que ponen atención en esa centralidad subterránea donde se construyen las nuevas formas de convivencia societal y que día a día ponen en tela de juicio las formas institucionales que aún hoy se consideran como el basamento sobre el cual se debe, incluso por la fuerza, seguir manteniendo la cohesión social. Pero lo más importante, un análisis más detallado de las relaciones sociales que se construyen en la vida cotidiana facilitaría la exploración de eso que podría conformarse como una ética de las relaciones situacionales que propone Maffesoli (2007), una ética de la vida cotidiana y del mundo de la socialidad que permita enfrentar y frenar la lógica de la dominación así como su violencia totalitaria.

Bibliografía

- Carretero, Ángel (2003), “Una aproximación a la sociología de lo imaginario de Michel Maffesoli”, en *Sociológica*, núm. 53.
- Chihu, Aquiles y Alejandro López (2002), “Intuición y metáfora en Michel Maffesoli”, en *Sociológica*, núm. 50.
- Collins, Randall (2004), *Interaction ritual chains*, Princeton: Princeton University Press.
- Cusset, François (2003), *French theory*, París: Éditions La Découvert.
- Elias, Norbert (1987), *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (1984), *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, México: Siglo XXI.
- Gómez, Luis (1994), “Vida intelectual y conocimiento: un diálogo con Michel Maffesoli”, en *Sociológica*, núm. 26.
- Joas, Hans (2005), *Guerra y modernidad. Estudios sobre la historia de la violencia en el siglo XX*, Buenos Aires: Paidós.

- Joseph, Isaac (1998), *Erving Goffman et la microsociologie*, París: Presses Universitaires de France.
- Lahire, Bernard (2005), *L'esprit sociologique*, París: Éditions la Découvert.
- Lindón, Alicia (2000), *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, España: Anthropos.
- Lomnitz, Claudio (2006), *Idea de la muerte en México*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Maffesoli, Michel (2007), *Le réenchantement du monde. Une éthique pour notre temps*, París: La Table Ronde.
- Maffesoli, Michel (2006a), “¿Hacia una ética posmoderna de la estética?”, en Jérôme Bindé [dir.], *¿Hacia dónde se dirigen los valores?*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Maffesoli, Michel (2006b), “La sociedad de consumación”, en *Claves de la razón práctica*, núm. 169.
- Maffesoli, Michel (2005), *La tajada del diablo. Compendio de subversión posmoderna*, México: Siglo XXI.
- Maffesoli, Michel (2004), “Le spectacle de la violence”, en Armand Touati, *Violences, de la réflexion à l'intervention*, París: Cultures en mouvement.
- Maffesoli, Michel (2003), *Notes sur la postmodernité. Le lieu fait lien*, París: Le féélin Kiron-Institut du Monde Arabe.
- Maffesoli, Michel (2001), *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*, Argentina: Paidós.
- Maffesoli, Michel (1997), *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*, París: Librairie Général Française.
- Maffesoli, Michel (1992a), *La política y su doble*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, ISS.
- Maffesoli, Michel (1992b), *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*, París: Éditions Grasset & Fasquelle.
- Maffesoli, Michel (1991), “Présentation”, en Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París: Librairie Général Française.

- Maffesoli, Michel (1990), *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*, Barcelona: ICARIA.
- Maffesoli, Michel (1985), *L'Ombre de Dionisos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, París: Libraire des Méridiens.
- Maffesoli, Michel (1982), *Violencia totalitaria*, Barcelona: Herder.
- Maffesoli, Michel (1977), *Lógica de la dominación*, Barcelona: Península.
- Maffesoli, Michel y Daniel Gutiérrez (2005), “Anomia y tragedia en el mundo hispano”, en *La tajada del diablo. Compendio de subversión posmoderna*, México: Siglo XXI.
- Tacussel, Patrick (2003), “A propos de l'œuvre de Michel Maffesoli”, en Maffesoli, Michel, *Notes sur la postmodernité. Le lieu fait lien*, París: Le Feélin-Kiron-Institut du Monde Arabe.
- Wieviorka, Michel (2006), *Sociologue sous tension*, Entretien avec Michel Wieviorka (Julien Ténédos) [deuxième partie], París: Aux lieu d'être.

Nelson Arteaga Botello. Doctor en Sociología por la Universidad de Alicante. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Sus líneas de investigación son los campos de problematización y los dispositivos alrededor de la violencia, la seguridad pública y la pobreza. Ha publicado recientemente la segunda edición de *Violencia y populismo punitivo en México* (2006), editado por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; además de coordinar el libro *Poderes locales en la globalización* (2006) bajo el sello del Instituto Estatal Electoral del Estado de México y la Universidad Autónoma del Estado de México.

Envío a dictamen: 23 de mayo de 2007.

Aprobación: 01 de junio de 2007.