

Michel Maffesoli en FLACSO-México.

Entrevista

Por Pablo Cuevas Valdés

El martes 29 de octubre de 2013, el reconocido sociólogo francés, Michel Maffesoli, visitó FLACSO, México, para presentar dos de sus más recientes libros publicados en español, *El ritmo de la vida* y *El crisol de las apariencias*.

Michel Maffesoli (Francia, 1944) es Doctor en Ciencias Humanas y Sociología por la Universidad de Grenoble. Es catedrático en la Universidad de París V, director de la cátedra “Emile Durkheim”. También ha sido director de dos centros de referencia dentro de la Sociología francesa, el Centro de Estudios sobre lo Actual y lo Cotidiano, en París, y el Centro de Investigaciones sobre lo Imaginario, en Grenoble.

Aprovechamos esa ocasión para conversar con él y entablar un intercambio sobre algunas de las principales líneas teóricas que han quedado plasmadas en su obra y, que como queda de manifiesto en este diálogo, han discurrido desde la recuperación de los clásicos de la disciplina sociológica, en particular, la obra de Marx y Durkheim, hasta la postulación de una sociología posmoderna que dedica su atención a las dimensiones de lo cotidiano y lo imaginario. También, nos ofrece una reflexión que invita a pensar en algunos de los posibles caminos de producción intelectual en América Latina.¹

¹ Esta entrevista se desarrolló en francés con el apoyo de Daniel Gutiérrez Martínez y fue traducida al español por Carolina Muñoz Canto

P.C: Una de las ideas comúnmente asociadas a su obra tiene que ver con la noción de neo tribalismo, que implica una postura a favor de una sociología de la vida cotidiana. Lo Social —entendido, a grandes rasgos, con base en una “solidaridad Orgánica” durkhemiana— aparece como momento pasado frente a una nueva época donde prima la socialidad como “sensibilidad”, como “estilo de relación” entre individuos. Nos dice que “si es innegable que existe una sociedad “política” y una sociedad “económica”, existe una realidad que no tendría necesidad de calificativo: la coexistencia social como tal, que yo propongo llamar socialidad.” La duda al respecto trata sobre la relación y la separación entre esa sociedad política, —que es también esa sociedad económica— y la sociabilidad. En su propuesta ¿cabría hablar de ámbitos auto-comprensibles y exteriores entre sí? ¿influyen uno en otro? ¿Colindan, se tocan, se mezclan...etc.?

M: Muy bien. Es importante saber, ya lo dije en una nota de mi libro «La violencia totalitaria» que he operado un cambio en las categorías de Durkheim. Durkheim habla de solidaridad mecánica y solidaridad orgánica. Pero, él llama solidaridad mecánica a la solidaridad de las tribus primitivas. Y llama solidaridad orgánica a la que corresponde a la modernidad. Esa es la posición de Durkheim.

Por mi parte, en «La violencia totalitaria» opero una inversión diciendo: No, la solidaridad mecánica es la que caracteriza a las sociedades primitivas. La solidaridad orgánica es la que caracteriza a nuestras sociedades de ahora. Me corrijo: la solidaridad orgánica caracterizaba a las sociedades primitivas. La solidaridad mecánica caracteriza a las sociedades modernas. Esta es la idea. Y lo que intento exponer, en seguida, es que la postmodernidad significa el regreso de la solidaridad orgánica. El regreso de las solidaridades primitivas.

P.C: ¿Durkhemianas?

M: No. Vuelvo a explicarlo, porque aquí hay una idea importante. Para Durkheim, vuelvo a decirlo, la solidaridad mecánica es aquella de las sociedades primitivas. La solidaridad orgánica es para él la que corresponde a la sociedad moderna. Yo intercambio los términos. Digo que la solidaridad orgánica era la que existía en la sociedad primitiva. La solidaridad mecánica aquella que caracteriza a la sociedad moderna. Y que la postmodernidad es el regreso a la solidaridad orgánica. Es decir aquella de las sociedades primitivas etc. Bueno... y para mí, caracteriza a la *socialidad* este efecto de regreso de la

solidaridad orgánica. Así, mientras que para la solidaridad mecánica debemos pensar en lo social, es decir, lo puramente racional; para mí la *socialidad* significa el regreso de las formas de solidaridad a las que me referí hace un momento: nuevas formas de generosidad, de hacerse cargo del otro de forma horizontal, del vínculo social, etcétera. Mientras que de base, el vínculo social moderno era un vínculo puramente racional: el famoso contrato social.

Así, está emergiendo en la *socialidad* lo que sería el pacto societal. Los pactos societales equivaldrían de algún modo a los pactos tribales. Estos no tienen las grandes formas, una vez más... de lo social, lo relacional, lo contractual, etc.

Entonces, de golpe esta *socialidad* cuestiona las grandes categorías económicas, las grandes categorías políticas, y se puede ver claramente que la política y la economía no funcionan más. Esto es así. Desde mi interpretación, eso sucede porque estamos pasando a otra fase.

P.C: Usted habla de América latina como un laboratorio de la postmodernidad. Nos encontramos en un continente donde la conceptualización de la modernidad y del desarrollo ha acontecido dentro del contexto de una historia de tensión y diálogo entre la imposición externa y los proyectos e intereses internos —estos usualmente en conflicto.— Así como entre la incorporación de marcos teóricos externos y, el menos frecuente —aunque no menos importante— desarrollo de marcos teóricos propios ¿De qué manera cree que pueda aportar la sociología posmoderna, en particular sus propuestas, para comprender a la América Latina de hoy?

M: Si. Aporta en la medida en que los intelectuales de América latina no permanezcan empleando los viejos sistemas intelectuales teóricos, tal como fueron creados en Europa en los siglos XVIII y XIX. El problema, es que a menudo los intelectuales latinoamericanos; — aquí no hablo específicamente de México, lo veo en Brasil y en otras latitudes—, permanecen pensando desde los grandes sistemas marxistas, los grandes sistemas positivistas, funcionalistas, etcétera. No hacen más que forzar sobre la realidad latinoamericana un sistema de pensamiento que fue elaborado en Europa. Entonces, pienso que hay una vida propia de las sociedades latinoamericanas y por lo tanto hay que encontrar los instrumentos teóricos nuevos que resulten adecuados, que en el sentido científico del término sean pertinentes a esta

realidad latinoamericana. De paso digo, se requiere traducir bien el término forzar: como se han forzado sistemas elaborados en Europa sobre una realidad que no es la realidad europea.

P.C: En sus primeras obras, más próximas a una antropología política —en particular en “Lógica de la dominación” (1976)— usted identifica la lógica de la dominación con la universalización del cálculo racional y de la utilidad como eje de esta lógica, lo que constreñiría las actividades humanas no consideradas útiles. De acuerdo a su análisis, ello se canalizaría con pretensiones de uniformar la diferencia y la pluralidad social, dado que no responderían a una estructura de extracción de valor y utilidad. Este análisis resulta muy claro en los años donde imperaba un “fordismo-taylorismo” empeñado en la producción en masa, pero luego de la crisis de los años setenta, en los años de aquello que tanto usted como otros sociólogos han denominado como posmodernidad, la lógica de extracción de valor y utilidad parece haber sufrido cambios, donde se observa quizás lo opuesto, una mercantilización de la pluralidad y la diferencia, su proliferación dentro de los márgenes de su comercialización y la inclusión de lo diferente como parte de la oferta mercantil (ejemplo, las estéticas del Punk, las camisetas del Che Guevara, etc.) Pareciéramos estar en una época donde no solamente se privatiza más lo social sino también se privatiza y mercantiliza la socialidad ¿Cree que este cambio en la forma de extracción de valor y utilidad desde un énfasis en la producción a un énfasis en la transacción tiene su correlato en la lógica de la dominación? ¿Podríamos hablar de una lógica de la dominación que ya no es sólo homogeneizadora, sino que además aprovecha, difunde y potencia la diferencia? Y en una línea similar, al margen de los momentos de crisis donde la lógica de dominación y la lógica pasional se articulan en refundaciones cíclicas del sentido del Estado ¿Podríamos confundir lo que creíamos resistencia, reivindicaciones, demandas de autonomía, respuestas a esta lógica, con su realización misma, ? Y si es así ¿no se torna más efectiva, más sutil, más compleja y engañadora la lógica de la dominación? ¿Podría haber una parte de lo que usted denomina La lógica pasional, orgiástica, de la nebulosa afectual y de las tendencias dionisiacas, que a la vez sea resultado de una forma de la lógica de la dominación? ¿Puede haber un tribalismo —por fuera del de los burócratas— que como tal esté inmerso en la lógica de la dominación?

M: Si, pero cuidado, mi libro “La lógica de la dominación” es... ¿Cómo decirlo? Es el final de mi periodo marxista (risas). Es mi primer libro. Pero se mantiene todavía en esta lógica de la dominación. A

partir de mi segundo libro, “La conquista del presente” es que muestro que contra la dominación política, contra la dominación económica, hay una vida cotidiana que es mucho más que eso. Es ahí que elaboro el concepto de astucia, de duplicidad. Es decir, de una forma de resistencia que no es frontal, una forma de resistencia que es mucho más astuta, —*astucia*. De repente, ya no nos encontramos en una concepción puramente política. La vida cotidiana está hecha —digo yo— de astucias. Y es esta astucia que de cierta manera ¿cómo decirlo? Permite explicar a la larga, lo que yo llamo *La perduración del cuerpo social*. Perduración, significa que dura. Pese a las imposiciones, pese a las dominaciones.

Es a partir de la vida cotidiana que se da esta especie de resistencia que es una forma de disidencia. Pero, no se trata de una resistencia frontal, ¿Eh?...Es más bien astuta.

P.C: ¿Y es de esta manera que se lleva a cabo la resistencia frente a los conocimientos racionales de la ciencia? ¿Es eso de lo que usted habla?

M: Claro, yo creo que el pensamiento debe ajustarse a la realidad. Entonces, si existen formas de resistencia astutas en la vida cotidiana, es necesario que el pensamiento de cuenta de ello. Luego, es más que eso. Después de todo, hoy no me he referido a ello; pero no estamos más en el orden de la representación teórica, sino en el orden de la presentación; la fenomenología. La sociología fenomenológica presenta, mientras que nosotros seguimos representando. A eso me refiero, el núcleo no está más ahí. Y es justamente en este punto que se da el verdadero desplazamiento que está en juego.