

Sociológica, año 18, número 53, septiembre-diciembre de 2003, pp. 101-119
Fecha de recepción 09/04/03, fecha de aceptación 18/06/03

Una aproximación a la sociología de lo imaginario de Michel Maffesoli

Ángel Enrique Carretero Pasín*

RESUMEN

Michel Maffesoli es uno de los sociólogos actuales que más se ha interesado en el estudio de la eficacia social de lo imaginario en el ámbito de la cotidianidad. En este trabajo, se intenta profundizar en la dimensión teórica del imaginario social en este autor. El terreno en el que nos movemos es, pues, el de la teoría sociológica, incidiendo en cuatro aspectos determinantes en su consideración del imaginario social: el significado de la utopía, la problemática en torno a la modernidad, la integración simbólica en el *neotribalismo* y la legitimidad del orden social.

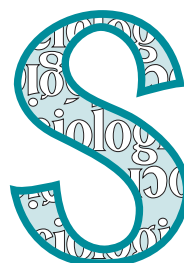
PALABRAS CLAVE: imaginario, utopía, modernidad, tribus, *socialidad*.

ABSTRACT

The contemporary sociologist Michel Maffesoli has been most interested in the study of the imaginary's social efficiency concerning commonness. This work attempts to penetrate into a theoretical dimension of the social imaginary of this author. Sociological theory becomes the field of work and four aspects are determinant in his consideration of the social imaginary: the meaning of utopia, problems concerning modernity, symbolic integration in neo-tribalism and the legitimacy of social order.

KEY WORDS: imaginary, utopia, modernity, tribes, *sociality*.

* Profesor titular de filosofía y sociología en el IES Chano Piñeiro. Fernando III el Santo núm. 33, 2oA, -Santiago de Compostela-A Coruña, 15701. Correo electrónico: quiquecarretero@terra.es



INTRODUCCIÓN

CONVIENE comenzar señalando que se puede intentar rastrear una formulación de lo imaginario en Maffesoli entre la acusada dispersión de esta noción en distintos contextos de su pensamiento, pero rehuendo de antemano la búsqueda de una sistematización conceptual. Esta falta de sistematización está relacionada con una asunción a priori por parte de Maffesoli de un deliberado estilo ensayístico, opuesto, así, al discurso sociológico tradicional, orientado este último hacia la búsqueda de una perfecta coherencia interna y hacia el logro de sólidas certezas objetivas. Frente al modelo positivista dominante en la actualidad en el campo de las ciencias sociales, este autor opta por una actitud hermenéutica, interpretativa, comprensiva, encaminada a desvelar la carga de significación que subyace siempre en la experiencia social.

Por otra parte, es de especial interés cómo él fija su objeto de atención prioritaria en la vida cotidiana (de hecho funda con Georges Balandier el *Centro de estudios sobre lo actual y lo cotidiano* en París), temática inspirada en los análisis *situacionistas* de los años sesenta en Francia o en los del propio Henri Lefebvre. En una entrevista con Luis Gómez, llevada a cabo en 1994, comenta que su interés en torno a una sociología comprensiva de lo cotidiano tiene su origen en un apego y proximidad biográfica con la cultura popular. Esta circunstancia motivará un original desciframiento de lo *microsocial*, de lo ordinario, de lo banal, desde el que se pretende reflexionar acerca de lo social, poniendo el acento sobre lo minúsculo, siempre como una alternativa intelectual distanciada de la abstracción teoricista e inteltec-

tualista obsesionada por el rigor conceptual, pero desligada de aquello sociológicamente más cercano y vivencial. Y en este terreno de lo cotidiano va a ser en el que Maffesoli focalice su especial interés al tratar de desentrañar la trascendencia sociológica de lo imaginario.

Existe también en Maffesoli una crítica radical al proyecto de modernidad occidental y, en sintonía con ello, un acercamiento a la interpretación de las nuevas formas de cultura, tales como la música, la moda o el deporte, emergentes en las sociedades posmodernas, en cuanto indicativas de una modernidad que languidece. En este sentido, la revitalización social de aspectos vinculados a lo corporal, lo pasional, lo emocional, es analizada como manifestación testimonial de descrédito y rebeldía ante la hegemonía de una racionalidad productivista moderna que ya no encuentra una unánime adhesión en los individuos. Dado que la época moderna privilegió una versión unidimensional de la cultura, en la que reinaba la razón tecnoproductiva y exilió del espectro de la experiencia social a todas aquellas dimensiones del hombre reacias a su plegamiento a este modelo específico de razón, la naciente cultura actual estaría revelando el florecimiento de todos aquellos aspectos de la existencia social soterrados por el totalitarismo impuesto por la razón moderna. Bajo esta perspectiva, Maffesoli evalúa también la efervescencia de incipientes formas de *socialidad* que exploran los ámbitos imaginarios y simbólicos, generando así un especial sentimiento de congregación ya apuntado por Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* al estudiar el fenómeno religioso como instancia sobre la que descansa la integración simbólica de una sociedad. Por eso, en la obra de Maffesoli, la conjunción de las influencias de Durkheim y Dürand es patente. Del primero, recoge la importancia fundamental de los procesos de comunión colectiva, del segundo el reconocimiento de la constelación de registros imaginarios de la experiencia social que el racionalismo había marginado.

Por último, es también pertinente destacar que para Maffesoli el papel de lo imaginario en la vida social está estrechamente vinculado a las instancias de legitimación de la dominación social, ya que ésta sólo es posible apelando a las dimensiones simbólicas y mitológicas que contribuyen a garantizar el orden social. Pero al mismo tiempo, y ésta es la doble faceta contradictoria de lo imaginario, puede alimentar la transformación social y abrir, así, la posibilidad de la utopía.

IMAGINARIO Y UTOPIA

En una primera aproximación a la elucidación de la noción de imaginario en Maffesoli habría que señalar la notoria influencia de su maestro Gilbert Dürand. En *Las estructuras antropológicas de lo imaginario* Dürand había mostrado, enfrentándose a los paradigmas objetivistas dominantes en las ciencias humanas y sociales del momento, la trascendencia de cierto tipo de representaciones sociales, entre las que se incluirían los cuentos, las leyendas y la literatura en la estructuración de la realidad social. A juicio de Dürand, existiría una condición propiamente trascendental de lo imaginario, una función *eufémica*, nacida de la necesidad por parte del hombre de conjurar su indigencia existencial, de hacer frente a la condición trágica de su destino. Para ello, el hombre, a través del recurso a un despliegue de una dinámica creativa que se cristaliza en un universo mítico-simbólico, elabora un mundo imaginario que le permite compensar la insatisfacción provocada por las coacciones impuestas por una realidad desprovista de ensueño y que, al mismo tiempo, le permite dotar de un sentido a su existencia. Una vez cristalizado, este universo mítico-simbólico forma parte constitutiva y esencial del modo en que asumimos nuestro mundo circundante, conformando una amalgama simbiótica con la dimensión material de la existencia social. Así, Maffesoli, amparándose en Dürand, entiende el orden de lo imaginario como una fantasía socialmente solidificada que organiza nuestra percepción de la realidad y se encarna en diferentes ámbitos de la cotidianidad. Lo imaginario, circunscrito al campo de lo propiamente *inmaterial*, al terreno de una representación colectiva gestada en el anhelo por trascender lo real, finalmente configura la significación de la realidad en la que los individuos se desenvuelven.

En *Lógica de la dominación* (Maffesoli, 1977), obra en la que comienza a ser objeto de análisis lo imaginario, Maffesoli señala el alcance de la ensoñación colectiva en cuanto movilizadora de la realidad social instituida. A partir de una revisión del papel asignado a lo imaginario en el pensamiento de Freud, Maffesoli reivindica la creatividad de lo imaginario como la de un ensueño que ha sido doblegado por una coercitiva racionalidad productiva. De ahí que, apoyándose en Marcuse, la esencia de lo imaginario radique en una reacción contra la renuncia que impone una civilización represiva. Por eso, la vitalidad de lo imaginario se sustenta sobre el despliegue de una fantasía que fractura la monotonía cotidiana y estimula la vida social.

Las consecuencias que derivan de lo imaginario colectivo-individual podrán ser la volatilización gratuita y festiva de las fuerzas del cuerpo, el juego con la muerte, el intercambio transitorio; cosas todas que escapan a la esfera de la economía, cosas todas que, aunque aquí se las haya indicado de una manera sucinta, se anuncian como importantes en el devenir histórico como superadoras del valor y del productivismo occidental (Maffesoli, 1977: 94-95).

Según Maffesoli, la utopía, contemplada desde la perspectiva de la forma y no del contenido, se revela como una manifestación propia de lo imaginario. A través de ella, el hombre se recrea en el pasado o edifica un añorado futuro, renegando, así, de su realidad cotidiana. La utopía debiera ser concebida a la luz de una movilización de expectativas de la realidad generadas por el poder de la ensoñación, como un ansia por trascender lo real a través de la instauración de posibilidades de realidad no actualizadas o, en palabras de Maffesoli, como "...el reconocimiento de un desequilibrio estructural que deriva del dinamismo de la aspiración, y procede de la tensión continuada entre lo posible y lo imposible" (Maffesoli, 1977: 40). De alguna forma, la noción de sueño diurno de Ernst Bloch apuntaría en esta dirección.

Así esbozada, la utopía concreta puede ser un medio eficaz para organizar el mundo futuro, permite también dar cuenta, de una manera menos mecanicista que en el marxismo vulgar, de las relaciones que existen entre lo imaginario y lo real. En este sentido, el análisis que hace Bloch de los sueños diurnos (*tagstraume*) pone de manifiesto el carácter dominable y proyectivo que éstos poseen (Maffesoli, 1977: 49).

De hecho, para Maffesoli, tras todo proyecto revolucionario late siempre el germen de la utopía como medio de trascendencia de lo real y apertura a lo posible. La apertura del campo de lo posible contra la fatalidad del presente o las imposiciones del pasado procede de esta extraña pasión "por decir nuestra vida, así, directa totalmente", es la ebriedad primaveral y romántica que impulsa la lucha contra la trivialidad de lo establecido y que, al aliarse con la lucidez (y al desarmar así el aspecto escéptico de ésta), constituye el más firme motor de la revolución (Maffesoli, 1977: 52).

Algunos años más tarde, nuestro autor reincidirá en la tesis de que lo imaginario es aquello que dota de vigor a la utopía al movilizar la *potencia* social y cuestionar, de este modo, el orden establecido. Potencia entendida aquí como un irrefrenable deseo y afirmación

colectiva de vida inherente a la propia naturaleza del cuerpo social.¹ Esto se produce porque, en realidad, el ensueño, lo imaginario, el mito, encauzan las aspiraciones sociales a través de la dimensión simbólica. El registro de lo simbólico, en donde se circunscribe lo imaginario, condensa los anhelos y esperanzas humanas, constituye, como en Dürand, el verdadero recurso para *eufemizar* la realidad:

Los mitos, otra manera de decir los sueños, en los cuales se ha expresado, en su sentido más fuerte, el “simbolismo” de un conjunto social; o para decirlo de una manera trivial, su cosa mental. Este simbolismo existe antes y después de la política, la irriga en profundidad, él es, de algún modo, el estrato subterráneo (Maffesoli, 1992b: 101).

En efecto, no nos debiera pasar desapercibido, piensa Maffesoli, que la intrínseca fecundidad de los mitos para dinamizar la acción colectiva descansa siempre en su apelación a un ámbito más vivencial que propiamente racional, a la esfera de la vida que no a la del pensamiento:

Apoyándose en la terminología de Durkheim, la interpenetración de las conciencias, de otra manera conocida como ideología, produce “una existencia psíquica de un nuevo tipo”, que piensa y actúa de manera autónoma. Esta metáfora referida a la sociedad no carece de audacia. De algún modo, recalca bien la solidez y originalidad del vínculo simbólico. La asociación que resulta de ello es también un factor activo que produce efectos especiales. Esto es lo que es importante en las representaciones (Maffesoli, 1993b: 66).

El dinamismo de un movimiento social, como anteriormente apuntábamos, remite siempre a su vinculación con los aspectos imaginarios y mitológicos. Así, en *La violencia totalitaria*, Maffesoli (1982) nos sugería adentrarnos en el análisis de la utilidad política del mito revolucionario, mostrándonos un nexo básico entre mito y revolución. La seducción de los movimientos revolucionarios descansaría, a su juicio, en un mito que los animaría y que los impregnaría de un carácter propia-

¹ A este respecto, es interesante señalar cómo Maffesoli en *L'ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie* (traducido como *La orgía. Una aproximación sociológica*) interpreta las variadas manifestaciones orgiásticas que se repiten en todas las sociedades como expresiones de *socialidad* que apuntan a una necesidad de ratificación de lo colectivo. Afirmación vital que, moviéndose en el plano de lo pasional, del afecto, contrarresta toda impositiva lógica del deber ser que coacciona lo social. Véase Maffesoli (1996a).

mente mesiánico. Sin el acompañamiento de este componente mítico, los movimientos sociales que pretendiesen derrocar un orden social instituido estarían abocados al fracaso de sus expectativas: “Hay que señalar un último interés del paradigma mítico. El de subrayar una puntuación que puede encontrarse en los fenómenos revolucionarios y en las manifestaciones mesiánicas” (Maffesoli, 1982: 90). Por tanto, la fuerza de los mitos, de las religiones, de las utopías..., radicaría más en su forma que en su contenido, en su capacidad para interpenetrar la conciencia colectiva y garantizar, como luego analizaremos con mayor precisión, una *socialidad*.

CRÍTICA DE LA MODERNIDAD E IMAGINARIO

Influenciado por el pensamiento de Adorno y Horkheimer plasmado en *Dialéctica de la Ilustración* (1994) Maffesoli entiende que la modernidad ha impuesto un totalitarismo de la razón que reduce la realidad a criterios de utilidad y cálculo, sustituyendo, mediante un proceso de aparente desmitologización, al mito por el número. Así, la racionalidad moderna sería el asidero sobre el que descansaría la consolidación del ideal productivo y el mito del progreso.² A través de ella, la heterogeneidad y singularidad de la realidad se someten a un perverso principio de equivalencia generalizada que concibe lo real como aquello reducible a un preestablecido esquema racional y que, en consecuencia, reprime la diferencia. En suma, Maffesoli trata de mostrar cómo la racionalidad científica es un elemento constitutivo de la dominación social.

Por otra parte, esta racionalidad abstracta, cuantitativa y formal, propia de la modernidad, resultaría estéril al tratar de descifrar aquellos aspectos de la vida social irreducibles a este excluyente modelo de

² Para comprender el proceso cultural a través del cual la Ilustración, pretendiendo liberarse del mito, deviene en una nueva forma de mitología, el análisis más penetrante sigue siendo el de Theodor Adorno y Max Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, en especial el capítulo titulado “Concepto de Ilustración” (1994: 59-95). En este punto, Maffesoli suscribe plenamente el lúcido análisis de la razón occidental llevado a cabo por la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Por otra parte, el rechazo del optimismo generado por el mito del progreso, la renuncia a la aceptación de una concepción prometéica de la historia que respalda una visión positiva del trabajo y su derivado, la técnica industrial, es lo que distancia fundamentalmente a Maffesoli de la teoría marxista. En la misma línea, véase la crítica a la *metafísica del trabajo* que subyace en los presupuestos teóricos del marxismo de Jean Baudrillard (1996: 67-69), así como la propuesta habermasiana de un *interés práctico-emancipatorio* alternativo a lo que este autor denomina como *interés instrumental*. Véase Habermas (1982: 57).

racionalidad. Aquí habría que incluir, a juicio del sociólogo que nos ocupa, tanto los aspectos más banales de la vida cotidiana (como es el caso de las anodinas conversaciones en los cafés) como aquellos en donde se exalta el componente *alógico* de la existencia social (acontecimientos festivos, lúdicos o deportivos). De ahí el llamamiento que hace a una *razón sensible*, a una *razón erótica*,³ a un “raciovitalismo” que redescubra la analogía y la metáfora como vías de conocimiento capaces de desentrañar toda la riqueza de lo social.

Si la modernidad estableciera una lógica definida por una *monovalencia de lo racional*, en la que el mito y lo imaginario quedaran proscritos de la experiencia social, la cultura posmoderna, piensa Maffesoli, testimonia el valor y la eficacia social de éstos, realza aquello que precisamente fuera excluido por la programática moderna, insinúa, en suma, un *paradigma estético* de cultura.⁴ De esta forma, cobran un especial relieve en la vida cotidiana fenómenos como la música, la moda, el tatuaje... en los que se encarnaría un aspecto de la condición humana exiliado en la modernidad. Maffesoli utiliza la noción de *formismo*, inspirada en el pensamiento social de Georg Simmel, como elemento clarificador de esta efervescente sensibilidad posmoderna. Así, una perspectiva sociológica *formista* sería aquella que permitiese mostrar la relevancia de distintas formas de coparticipación comunitaria movidas por una actitud sentimental. En efecto, el autorreconocimiento es el móvil básico que preside la lógica de lo social, es lo que permite comprender la cultura posmoderna a partir de una religiosidad profana en la que se realza lo que tiene que ver con un sacramento común, del cual la *forma* es su fundamento. Así pues, un mismo denominador condensa distintas manifestaciones culturales posmodernas como los festejos patrióticos, las aglomeraciones depor-

³ Véase Maffesoli (1997: 149-256), en donde se nos muestran las peculiaridades de este tipo de razón *interna* y fenomenológica alternativa a la razón abstracta y formal obsesionada por el rigorismo conceptual. Desde esta nueva modalidad de razón, por el contrario, se acepta la polisemia como un rasgo genuinamente característico de la vida social. Este es, también, el verdadero significado epistemológico del *formismo*: destacar la irreductibilidad de la experiencia social a una simplificadora constricción conceptual. En torno a esta cuestión, véase Maffesoli (1981 y 1985), así como Maffesoli (1993a: 79-117).

⁴ Lo que sería revelador de la necesidad de una *sociología relativista* alternativa a aquella sociología en la cual domina una hegemonía positivista y por tanto un modo monovalente de explicación de la realidad social. Una sociología, también, desprovista de cualquier lógica del deber ser y por ello sin ánimo de modificar la realidad. Pero, además, una sociología que, acompañada de una cierta sensibilidad, descansa más sobre un punto de vista, sobre una perspectiva, que sobre la búsqueda de un saber universal. Véase Maffesoli (1981: 205-213 y 1985: 5-13).

tivas o las fiestas musicales, a saber, un autorreconocimiento colectivo a través del cual cristaliza un vínculo comunitario. La *forma* carecería de toda dimensión de proyecto, de finalidad histórica, en la línea de la filosofía del progreso ilustrada; por el contrario, fijaría su atención en la experiencia presente, sería un receptáculo o continente de acogida más que un diseñado programa a realizar. Es un vínculo propiamente inmaterial, invisible, que da sentido a las fragmentarias y heterogéneas manifestaciones de la cultura posmoderna. Además, ligado a lo anterior, destaca la *participación mística* como la verdadera dinamizadora de la experiencia colectiva, cuestionando, de este modo, el individualismo que fuera impuesto por la modernidad. De ahí, el inequívoco componente *desindividualizante* que rige la idiosincrasia de los fenómenos culturales posmodernos. De este modo, a través de ellos se nos mostraría un novedoso *reencantamiento del mundo* en el que aflora el mito, lo simbólico, lo imaginario, pretendidamente disuelto con anterioridad por el espíritu racionalista. Lo posmoderno, cultura identificada por una lógica de la *forma*, rescata así, para Maffesoli, lo premoderno, es decir, lo que el programa moderno intentara soterrar.

LO IMAGINARIO COMO CONFIGURADOR DE LA SOCIALITÉ

En el pensamiento del autor que analizamos está indudablemente presente una inquietud sociológica por comprender la naturaleza de unas novedosas y plurales expresiones comunitarias que afloran en el conjunto de la vida social. Así, las tribus urbanas, las microcomunidades generadas en torno a afinidades en internet y, en general, los microgrupos surgidos de la coparticipación en emblemas simbólicos identitarios constituyen unas buenas ilustraciones de lo anterior. En este sentido, la tesis de Durkheim, según la cual la religión configura la integridad simbólica de la sociedad, le sirve como utillaje teórico esclarecedor de estas manifestaciones. El símbolo, afirmará Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*, posee la facultad de congregar, de recrear, un sentimiento de comunidad que consolida una identidad social. El específico interés sociológico de estos fenómenos sociales, a juicio de Maffesoli, radicaría en que son un testimonio de la saturación de la modernidad, con lo que ello implica: el descrédito de la categoría de sujeto concebido como una entidad autosuficiente y la necesidad de superación de una racionalización de la existencia.

Maffesoli, realzando la importancia de la emoción vivida en común y del sentimiento compartido, propone el *paradigma tribal* como diagnóstico nuclear de las sociedades posmodernas. Por medio de éste, se designarían unos modos de relación social de tipo *empático* que testimoniarían la crisis de un proyecto social en tensión de futuro y la vitalidad de un sentimiento de comunidad ligado a lo presente. La crisis del *metarrelato* histórico moderno que tensaba la historia hacia el futuro provocaría la efervescencia de aquello reprimido bajo éste, propiciaría la emergencia de un componente *pulsional* que se canalizaría y plasmaría en unas nuevas micromitologías, de las cuales cristalizaría un sentimiento de comunidad compartido, un *ethos* común que adopta una expresión propiamente pasional y emocional, a lo que Maffesoli denomina como *paradigma estético* de cultura. El *neotribalismo*, entonces, aludiría a un nuevo paradigma para interpretar las nacientes formas culturales de las sociedades actuales, que pone el acento en una lógica del reagrupamiento, cuyo móvil es el sentimiento y el afecto, que sedimenta un *ethos* comunitario disociado de todo proyecto de futuro y, por el contrario, apegado a una vivencia de lo presente.

Al mismo tiempo, según Maffesoli, la modernidad había significado la consolidación de la noción de identidad del sujeto. No obstante, en la actualidad, esta categoría entraría en crisis con el surgimiento de formas de *socialidad* que persiguen la disolución de la identidad en un sentimiento vivencial de comunidad, de *estar juntos*, que caracterizaría inequívocamente a las sociedades posmodernas. No se trataría, por tanto, de concebir la posmodernidad como un repliegue hacia el individualismo,⁵ sino, en cambio, como la exaltación de un narcisismo colectivo enraizado en una *socialidad* desindividualizante que se ampara en un sentimiento de pasión compartido. Es lo que Maffesoli expresa sintéticamente como “el deslizamiento desde la lógica de la identidad hasta la lógica de la identificación” (Maffesoli, 1996b: 17). De ahí la importancia concedida a la (*socialité*) socialidad en la cultura actual. Por *socialidad* entiende una lógica determinada por una fusión comunitaria que está regida por una relación *táctil*, es decir de cercanía, emocional, pasional, de la cual cristaliza una identidad grupal.

⁵ Ésta sería la conocida tesis defendida en los años ochenta por Gilles Lipovetsky (1986: 49-78), para quien lo posmoderno se distinguiría por un retraimiento narcisista e individualista resultante del desmoronamiento de los grandes relatos emancipadores que han nutrido la dinámica de los movimientos sociales desde el siglo XIX. En una línea similar, puede verse Lasch (1999: 21-75).

En este punto, es donde el imaginario social entra en juego, puesto que las novedosas manifestaciones de *socialidad* obedecen, en última instancia, a expresiones de *religación* que adquieren consistencia en un imaginario común. Desde una perspectiva similar, debiera ser comprendida, según Maffesoli, la efervescencia de la imagen en la sociedad actual. La imagen realza su preeminencia en una cultura *proxémica*, en la que se otorga prioridad a lo comunitario sobre lo individual y a las pequeñas historias vividas cotidianamente frente a la gran historia que persigue alcanzar un lejano futuro. A través de ella, básicamente, se alcanzaría un reconocimiento y una identificación comunitaria, se gestaría, en definitiva, un estrecho vínculo comunitario.

En *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, Maffesoli (1992a) afirma que la omnipresencia de la imagen en la vida social nos remitiría a un imaginario, a una suerte de inmaterialidad, en donde la imagen adquiere una particular significación. Este *mundo imaginario* es la autorrepresentación que sirve de soporte para la solidificación de un sentimiento de comunidad compartido. De ahí que la imagen, pues, tenga un componente de liturgia profana, que se configure como un *sacramento generalizado* que favorece la interacción social y propicia la vivencia comunitaria. "...la imagen es ante todo ecológica, se inscribe en un contexto, se vincula a un grupo dado" (Maffesoli, 1992a: 113). A su juicio, podría hablarse incluso de una *corporalidad espiritual* albergada en el seno de la propia imagen, puesto que ésta dispone de la facultad de movilizar y fusionar las diferentes sensibilidades individuales. Por medio de ella, la materialidad expresa un sentido de congregación simbólica y, simultáneamente, el espíritu de la sociedad adquiere una forma material y concreta. Maffesoli lo expone sintéticamente como: "...saber *epifanizar* la materia y *corporalizar* el espíritu. Física mística de la *socialidad*" (Maffesoli, 1992a: 114).

LA LEGITIMACIÓN DEL ORDEN SOCIAL

En el primer capítulo de *La transfiguration du politique* Maffesoli (1992b) aborda la relación existente entre lo imaginario y los mecanismos de legitimación de la dominación social. Lo que comienza planteándose Maffesoli en este capítulo es una antigua interrogante filosófico-política que había sido objeto de atención por distintos

pensadores a lo largo de la historia: ¿Cómo se mantiene un orden social? y, asociado a ello, ¿cómo se ejercita la dominación de unos individuos sobre otros en el seno de la sociedad? La clarificación de estas interrogantes, como ya fue bien apuntado por distintos autores preocupados por este problema, no puede remitir a una mera coerción directa y coactiva del poder sobre los dominados. Como ya señalara Max Weber, el sometimiento de los individuos al poder se ampara necesariamente en una legitimación que recurre a unos particulares aspectos inmateriales o representativos de lo social, en un *monde imaginale* diría Maffesoli, que realmente posibilita el sometimiento de los dominados. El poder, piensa Maffesoli, necesita revestirse de una aureola simbólica desde la cual germine aquello que Etienne de La Boétie llamaba una *servidumbre voluntaria*, es decir, una aceptación interiorizada del orden social por parte de los dominados, que surja de su propia voluntad sin que sea menester recurrir al uso de una violencia externa sobre ellos.

A este respecto, Maffesoli parte de una concepción de lo político como violencia fundadora, esto es, que lo social lleva inscrito un inevitable conflicto entre el énfasis del poder en gestionar verticalmente la vida social y el ansia colectiva en afirmar la vida o, dicho de otro modo, existe una constante tensión entre *poder* y *potencia*. A su juicio, el ejercicio del poder invoca siempre a lo imaginario, al ámbito del deseo, del sentimiento, consiguiendo controlar la pasión común y compartida que caracteriza forzosamente a toda forma de sociedad. De hecho, el grado de eficacia en la conservación del poder radicaría precisamente en su capacidad para administrar el imaginario colectivo de una sociedad.

En consecuencia, poder y mitología se encuentran estrechamente entrelazados. Maffesoli denomina *origen ecológico del poder* a esta apelación del poder al orden de lo mitológico. El orden social se funda, de este modo, en una cosmogonía de la que cristaliza una tradición y que consolida la vida de una sociedad:

Es importante insistir sobre este asunto, porque es una dimensión que es, en general bastante poco tomada en cuenta por los hombres de la política y los políticos, pero de la cual se va a medir cada vez más su impacto. Añadiría que es una dimensión que, como un hilo candente, recorre las diferentes fases de la humanidad, y de la cual es fácil trazar la genealogía. Así, en el seno de una misma colectividad, lo que se llama el punto de vista específico, se puede decir que es la aceptación gene-

ral de un cierto statu quo que funda las diversas estratificaciones sociales. Que estas estratificaciones sean los “estados” medievales, la selección o cuatripartición que los historiadores o antropólogos han señalado muchas veces, las clases o las castas, hay en su origen una idea fundadora. Puede ser el mito, historia racional, hecho legendario, poco importa el motivo, ella sirve de cemento social. Es una que sirve de substrato a la dominación legítima del Estado (Maffesoli, 1992b: 29).

Así, se puede hablar de un fundamento religioso de todo poder político o, lo que es lo mismo, se puede aseverar que todo ejercicio de la política se sostiene en última instancia sobre la religión. Esta religiosidad de la que se nutre el poder es lo que permite explicar la *servidumbre voluntaria* de los individuos, en la que se les hace creer a éstos que la dominación, en lugar de tal, es un servicio prestado a la entidad gobernante, la cual, como contrapartida, procuraría la protección al cuerpo social:

La sumisión no es más que el correlato de la protección. La característica esencial del jefe es asegurar un recurso, de ser garantía de un equilibrio. Esto es de hecho aquello que engendra la sumisión fatalista, o aun esta pasividad de la masa que, según los regímenes, se persigue o se teme. En la base de esta pasividad, está el hecho de ceder a otros el cuidado en asegurar la tranquilidad del conjunto (Maffesoli, 1992b: 39).

En suma, el ejercicio de lo político reclama siempre una mitología fundadora y legitimadora que remite a lo religioso. Es lo que pretende señalar Maffesoli al decirnos que, en última instancia, “... todos los políticos destacados son grandes conquistadores de almas” (Maffesoli, 1992b: 37). Porque, en definitiva, piensa él, el carácter de religiosidad de lo político radica en su eficacia para generar un sentimiento de comunidad compartido a través de la incitación a lo imaginario:

Para decirlo en otros términos, más clásicos: no hay política sin religión. Religión siendo tomada en su sentido estricto: lo que enlaza a gente portando un conjunto de presupuestos comunes. Se puede expresar esto de distintas maneras, así el “divino social” por Durkheim, o aun “la política como forma profana de la religión” por Marx, lo que es cierto es que toda vida en sociedad reposa sobre una necesidad fatal, aquella de salirse de sí, de someterse, de rendirse a los otros. Dando por supuesto que un desposeimiento tiene necesidad de una legitimidad que encuentra en el gran Otro (Maffesoli, 1992b: 37).

Desde esta perspectiva, se podría llegar a explicar la disolución de la individualidad en un *nosotros colectivo*, alimentada tanto por los regímenes fascistas como por los emergentes movimientos populistas de las sociedades actuales. En ambos casos, la invulnerable integridad de lo social es aquello que siempre se transforma en objeto de culto, proyectándose éste sobre la adoración, el reconocimiento y la identificación en torno a la figura de un jefe al que se le atribuyen cualidades carismáticas. De ahí que, invirtiendo los términos de la emblemática afirmación de Péguy según la cual todo comienza en mística y acaba en política, Maffesoli reitera que, partiendo de lo político culminamos, en última instancia, en lo místico.

En suma, si bien Maffesoli señala que lo imaginario es fuente de transformación social al estar poseído de la facultad de dinamizar los movimientos sociales utópicos, también resalta la funcionalidad de éste en el mantenimiento del orden social a través de su dimensión legitimadora. He ahí la doble faceta ambivalente de lo imaginario: transgresión y conservación del orden social.

CONCLUSIONES Y COMENTARIO CRÍTICO

La relevancia sociológica que confiere Michel Maffesoli al orden de lo imaginario se inscribe en una fecunda tradición en el campo de las ciencias sociales arraigada en Francia desde los años setenta del pasado siglo. Dicha tradición está especialmente preocupada por aplicar la concepción filosófico-antropológica de lo imaginario fundamentada por Gilbert Dürand en *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, pero que puede retrotraerse incluso al estudio de la naturaleza de la imaginación poética de Gaston Bachelard y a la formulación de los rasgos de la imaginación creadora del islamista Henry Corbin, a la comprensión sociológica de diferentes contextos de la vida social. Michel Maffesoli, Georges Balandier, Pierre Sansot, Raymond Ledrut o Alain Pessin entre otros, adscritos en mayor o menor medida a lo que conoce como Escuela de Grenoble, se han reapropiado de la noción de imaginario como utillaje teórico destinado a la elaboración de un nuevo paradigma sociológico en el que se concede una singular trascendencia a la interpretación de los componentes míticos y simbólicos arraigados en la vida colectiva. En el caso concreto de Maffesoli,

esta preponderancia atribuida a lo imaginario se conjuga, además, con una notoria influencia de la sociología francesa de raigambre durkheimiana, gestada en *Las formas elementales de la vida religiosa* y seguida por autores como Roger Caillois o Roger Bastide. En este contexto, la originalidad de la aportación sociológica de Maffesoli respecto a lo imaginario puede estructurarse bajo un triple aspecto:

- a. La fundamentación epistemológica de una sociología de la vida cotidiana que focaliza su atención sobre lo banal, lo efímero, lo frívolo, en la que lo imaginario, incluido en el registro de lo simbólico, juega un papel nuclear.
- b. La utilización del orden de lo imaginario en la propuesta del *tribalismo* como novedoso marco teórico encargado de elucidar la lógica específica de una variada gama de fenómenos sociales emergentes en las sociedades contemporáneas. En esta perspectiva, lo imaginario es contemplado como un continente de acogida que proporciona una identidad social, como un espacio que conforma una congregación comunitaria en torno a emblemas simbólicos.
- c. La inscripción de la noción de imaginario en el debate teórico contemporáneo centrado en la modernidad. Lo imaginario, en este contexto, facilitaría un *reencantamiento* de una existencia social previamente *reificada* por una unidimensional racionalidad moderna, edificando potenciales posibilidades de realidad, *utopías intersticiales* en palabras de Maffesoli, que transfigurarían la *desencantada* realidad cotidiana.

No podemos, no obstante, omitir ciertas críticas que ha suscitado la sociología maffesoliana. A este respecto, las discrepancias pueden ser condensadas en cuatro puntos principales.

- a. El intencionado estilo ensayístico, extremadamente reacio a la procura de la objetividad ansiada por la epistemología positivista, que es asumido por Maffesoli como una forma de hacer justicia a la idiosincrasia del objeto de estudio de las ciencias sociales, ha motivado el reproche de determinados círculos académicos que han catalogado su pensamiento como una estética sociológica carente de objetividad científica. Ante este cuestio-

namiento, Maffesoli se reafirma en una voluntad estilística de raigambre simmeliana como genuina forma de traducción de una experiencia social propiamente irreductible a un modelo positivista.

- b. Su negativa a elaborar una sociología encaminada a la transformación de la realidad social, a la edificación de una praxis política y orientada por un supuesto móvil ético, ha propiciado que su perspectiva teórica haya sido considerada como acrítica. El conocimiento sociológico, según Maffesoli, debe estar desligado de un deber ser, no debiera proponer un enjuiciamiento de la realidad social, si bien esto no significaría posicionarse, como ya hemos visto, en el marco de un paradigma positivista. Por el contrario, lo que él sostiene, y en esto se halla su originalidad, es, por un lado, la necesidad no de una crítica social sino de una comprensión más íntima de la realidad social y, por otro lado, la obsolescencia de una actitud crítica aun aferrada a un utillaje teórico ahora inapropiado para descifrar una sociedad afectada por notables mutaciones culturales.
- c. Su posicionamiento en el debate teórico entre modernidad/ posmodernidad que afecta a la teoría sociológica desde la década de los años ochenta del pasado siglo. Maffesoli entiende lo posmoderno como signo de liberación de una concepción *monoteísta* de la historia, gestada en el cristianismo y prolongada en una unidimensional modernidad. Asumiendo fielmente el *desencantamiento* y la *reificación* de la experiencia social auspiciados por la modernidad, ya retratados por Weber, Simmel y los representantes de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, concibe la cultura posmoderna como un intento de superación de una petrificada vida social provocada por la modernidad. En un contexto teórico diferente, pensadores sociales como Habermas (acción comunicativa) o Touraine (retorno al sujeto) han contemplado la modernidad ya no como un proyecto saturado sino, por el contrario, como inacabado, descubriendo un potencial emancipador en su seno que pasara desapercibido a sus impugnadores más radicales y cuestionando el discurso posmoderno al identificarlo como legitimador del desmoronamiento de los ideales propugnados en el programa nacido de la Ilustración o como expresión de la lógica cultural del capitalismo tardío (Jameson). Desde esta perspectiva,

sería necesario recuperar y reactualizar el proyecto eminentemente liberador que latiría en la modernidad. Maffesoli, por el contrario, como Foucault, concibe la modernidad bajo el signo de una razón totalitaria que se adueña de la vida social, pensando la liberación desmarcándose de las grandes utopías diseñadas en la programática moderna y recurriendo a *utopías intersticiales*, espacios puntuales a través de los cuales, por medio de lo imaginario, se busca subvertir la coactiva realidad instituida, aun cuando estas utopías carezcan ahora de un nítido objetivo histórico por alcanzar.

- d. Su oposición a una visión *dramática* de lo social –aquella en la que hay una resolución final a las contradicciones sociales, tanto sea bajo la forma de un paraíso redentor judeo-cristiano como bajo la forma de una dialéctica marxista– y su apuesta nietzscheana por una visión *trágica* de lo social –que asume la irresolubilidad de la contradicción como un elemento inherente a la propia realidad social–, cuestiona los pilares sobre los cuales descansaban los grandes *metarrelatos* emancipatorios de la modernidad. Sin embargo, de lo anterior no cabe hacer una lectura según la cual su pensamiento implique una condescendiente asunción de lo dado, más bien, por el contrario, lo que Maffesoli trata de testimoniar es el declive de una concepción de la emancipación sustentada sobre una versión dramática de la historia y el florecimiento de unas nuevas expresiones de rebelión ante lo instituido que ya no se circunscriben al proyecto moderno.

Para concluir, señalar que la mayor originalidad del pensamiento sociológico de Maffesoli radica en su búsqueda de superación de las categorías sociológicas gestadas en la modernidad para comprender la lógica cultural de las sociedades actuales. La seducción que provoca su propuesta teórica surge, entonces, del desvelamiento del anacronismo de una dinámica histórica proyectada hacia el futuro y encauzada a través de discursos ideológicos gestados en la Ilustración y del reto por radiografiar una naciente cultura desde un marco teórico novedoso.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor y Max Horkheimer
1994 *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid.
- Bachelard, Gaston
1998 *Poética de la ensoñación*, Fondo de Cultura Económica, Madrid [1a. ed. en francés, 1957].
- Balandier, Georges
1988 *Modernidad y poder. El desvío antropológico*, Jucar Universidad, Madrid [1a. ed. en francés, 1985].
1994a *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Paidós, Barcelona [1a. ed. en francés, 1992].
1994b *Le dédale. Pour en finir avec le XXe siècle*, Fayard, París.
- Bastide, Roger
1970 *El prójimo y el extraño. El encuentro entre civilizaciones*, Amorrortu, Buenos Aires.
1972 *El sueño, el trance y la locura*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Baudrillard, Jean
1996 *El espejo de la producción*, Gedisa, Barcelona.
- Caillois, Roger
1938 *Le mithe et l'homme*, Gallimard, París.
1970 *Sobre los poderes de la imaginación*, Edhasa, Barcelona [1a. ed. en francés, 1958].
1989 *Acercamientos a lo imaginario*, Fondo de Cultura Económica, México [1a. ed. en francés, 1974].
- Corbin, Henry
1993 *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabí*, Destino, Barcelona [1a. ed. en francés, 1958].
- Dürand, Gilbert
1981 *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Taurus, Madrid [1a. ed. en francés, 1960].
- Habermas, Jürgen
1982 *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid.
- Jameson, Fredric
1996 *Teoría de la postmodernidad*, Trotta, Madrid [1a. ed. en inglés, 1991].
- Lasch, Christopher
1999 *La cultura del narcisismo*, Andrés Bello, Barcelona.
- Ledruc, Raymond
1984 *La forme et le sens dans la société*, París, Meridiens.
1987 "Société réelle et société Imaginaire", en *Cahiers internationaux de Sociologie*, núm. 82.

Lipovetsky, Gilles

1986 *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona.

Maffesoli, Michel

1977 *Lógica de la dominación*, Península, Barcelona.

1981 "Pour une sociologie relativiste I", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXI, pp. 205-213.

1982 *La violencia totalitaria*, Herder, Barcelona.

1985 "Pour une sociologie relativiste II", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXVIII, pp. 5-13.

1990 *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*, Icaria, Barcelona.

1992a *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, Livre de poche, París.

1992b *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*, Livre de poche, París.

1993a *El conocimiento ordinario*, Fondo de Cultura Económica, México.

1993b "The Social Imaginary", en *Current Sociology*, vol. 41, núm. 2, pp. 59-67.

1996a *L'ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, Ariel, Barcelona [traducido como *La orgía. Una aproximación sociológica*].

1996b "Sobre el tribalismo", en *Université René Descartes V/ver de Sciences Sociales*, núm. 12, pp. 17-23.

1997 *Elogio de la razón sensible*, Paidós, Barcelona.

Pessin, Alain

2001 *L'imaginaire utopique aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, París.

Sansot, Pierre

1972 *Poétic de la ville*, Klincksieck, París.

1986 *Formes sensibles de la vie sociale*, Presses Universitaires de France, París.