

Sobre el tribalismo

Michel Maffesoli

El fin del individualismo

PARA APRECIAR LOS CAMBIOS que han ocurrido en los últimos años y para comprender aquellos que lo anuncian, cabe recordar la observación de Nietzsche en la que declara: “ese antiguo e ilustre ‘yo’ no es [...] por decirlo suavemente, sino una hipótesis, un alegato; ciertamente no una certeza inmediata”. Se necesitaba ser muy audaz para proclamar tal cosa en pleno auge del individualismo triunfante, pues fue la fortaleza del “yo” el punto de partida desde el cual la modernidad emprendió la conquista de la naturaleza y la regulación del mundo social. Pero aquella fue una visión profética de enorme agudeza. Las fisuras que más allá de los alegatos el filósofo observaba se volvieron gradualmente evidencias masivas, cuando menos para aquellos que se obligan a pensar sin prejuicios y, en todo caso, fueron evidencias vividas por la gran mayoría. Pues, en lo que concierne a la identidad ideológica, política, sexual o profesional, lo que enfrentamos hoy día son más bien “incertidumbres inmediatas”.

Son incertidumbres de diversos tipos, expresadas en la multiplicación de los prefijos “meta” o “trans” (presentes en la moda, la teoría o la observación periodística), las que fundan la “cultura del sentimiento”. Ésta puede resultar inmoral en comparación con las normas establecidas, pero no por ello es menos prospectiva. De hecho, su evolución resulta ilustrativa: primero se le combate, después se le tolera, más tarde se le acepta y de manera gradual, finalmente, se capilariza hacia el conjunto del cuerpo social. Tal proceso es bien conocido. En lo que aquí nos ocupa, diría que este último nos permite comprender el deslizamiento desde la *lógica de la identidad* hasta la *lógica de la identificación*. La primera es esencialmente individualista, mientras que la segunda es mucho más colectiva. La cultura del sentimiento es pues, consecuencia

de la atracción; nos adherimos a ella según nuestras ocurrencias o deseos. Lo que en ella prevalece es una especie de *azar colectivo*. Pero el valor, la admiración, el *hobby* o el gusto que son compartidos se convierten en cimiento, en vectores de ética. Para ser más preciso, por ética me refiero a una moral “sin obligación ni castigo”: sin otra obligación que la de adherirse, ser miembro del cuerpo colectivo; sin otro castigo que el de ser excluido cuando cesa el interés (inter/esse) que me vincula al grupo. Es ésta la ética de la estética: el hecho de experimentar algo de manera conjunta constituye un factor de socialización.

Sin duda, un proceso semejante significa el fin o, más exactamente, la saturación de los valores dominantes y generales, que son aceptados y compartidos contractualmente por la mayoría. De hecho, la identificación hace que una persona se adhiera a un pequeño grupo o a una serie de grupos, lo que implica una multiplicidad de valores opuestos unos a otros. Es esto lo que pudo crear un falso concepto sobre el narcisismo. Erróneo, si éste se concibe como una retracción al mundo individual, tal como se acostumbra analizarlo. Por el contrario, es completamente legítimo hablar de un narcisismo colectivo si se le comprende como el hecho de producir y vivir una mitología específica. Este narcisismo colectivo, que no tiene nada de individual, pone el acento sobre lo estético, pues lo que él promueve es tal estilo particular, tal modo de vida, tal ideología, tal uniforme para vestir o tal valor sexual, es decir, aquello que tiene el carácter de pasión compartida.

Aunque sea sólo un instante se debe insistir en este punto, el cual permite, en particular, comprender claramente la relación que establecí entre la ética y la estética. El valor tribal que funda el narcisismo colectivo es causa y efecto de eso que la filosofía alemana, con esa capacidad de concisión de la que posee el secreto, ha llamado *Lebenswelt*, un mundo de vida. Así, nos hemos complacido en reconocerlo, lo propio de esos *Lebenswelten* es que son inconscientes. Es decir, que en los orígenes de toda representación o de toda acción existe una sensibilidad colectiva y un común acuerdo no lógico, que sirven como fundamento de la existencia social. En este sentido, el *Lebenswelt*, el mundo de vida, es eso que une de manera no consciente. Es una ética, en el sentido fuerte del término, es decir, aquello que permite que, a partir de algo exterior a mí, pueda tener lugar el reconocimiento de mí mismo.

Podemos ver el enorme interés sociológico que presenta esta perspectiva: es posible que existan muchas actitudes sociales a las que se considera frívolas o inmorales, pero que, más allá de los juicios normativos, podrían ser reconocidas como técnicas que tienen una función “etho-poética” (Plutarco). Ya sea que se trate de las cámaras de aislamiento sensorial, muy a la moda en las megalópolis contemporáneas, o

de los diversos tipos de *body-building*, sin olvidar el *jogging* y, sin duda, todas las técnicas de inspiración oriental, nos encontramos en presencia de un cuerpo que es utilizado para “epifanizarlo”, para hacerlo destacar. Observemos, sin embargo, que incluso en éstos, los más privados aspectos, semejante cuerpo es “construido” únicamente para que sea visto, se le teatraliza hasta su punto más alto. En la publicidad, en la moda o en la danza, el cuerpo es expuesto únicamente para que sirva como espectáculo. Puede decirse que se trata de una socialización específica, pero no por ello deja de presentar todas las características de la socialización, a saber, la de integrar en un conjunto y trascender al individuo. Para tal efecto, el acento se pone sobre la sensación colectiva y no así sobre un proyecto racional común. Pero el resultado es el mismo: hacer que ese cuerpo general participe en un cuerpo social. En un sentido amplio, la estética puede tener una función de agregación y contener aquello que denomino *la socialidad* (*socialité*).

Me parece que el concepto de narcisismo colectivo puede invitarnos a reconocer que, aunque centrado en los más cercanos, es decir, en el cuerpo [social], el movimiento “tribal” no deja de dar forma a una ética, que aunque pudiera resultarnos inquietante, es igualmente sólida. En todo caso, este reconocimiento —para aquellos que están sobre todo preocupados por la lucidez— puede, por un lado, hacernos más prudentes en su apreciación. Por otra parte, puede despertar esta audacia del pensamiento que, alejada de las certezas que nos hacen sentir seguros, es capaz de aprehender el aspecto prospectivo de aquello que está naciendo o renaciendo. En cuanto a lo que nos ocupa, ¿no será que, después del *homo politicus* y del *homo economicus*, nos encontramos frente al surgimiento del *homo aestheticus*?

Las tribus entran en escena

A manera de ficción, ¿por qué no hacemos “como si” la categoría que nos sirvió durante dos siglos para analizar a la sociedad estuviera completamente saturada? Se dice que la realidad supera a la ficción. Intentemos, por lo tanto, ponernos a la altura de la primera. Tal vez sea preciso de mostrar, como lo han hecho algunos novelistas, que el individuo ha dejado de tener la sustancialidad que generosamente le habían atribuido los filósofos, desde el Siglo de las Luces. El teatro de Beckett nos indica el camino, destruyendo la ilusión de un individuo dueño de sí mismo y de su historia. De manera paroxística y un tanto premonitoria, Beckett revela la contingencia, el carácter efímero de todo individualismo, y también destaca la artificialidad del proceso de individuación y el hecho de

que éste conduce a una prisión. El individualismo es un *bunker* anticuado y, como tal, debe abandonársele; tal es la invitación que nos hace Beckett, en una postura que no carece de originalidad fortificante en el consenso de un “*prêt-à-penser*” moderno. Por otra parte, es ésta una visión que no deja de ser perfectamente congruente con la antigua sabiduría que hace de cada individuo un simple *punctum* de una cadena ininterrumpida, o bien, que al atribuirle una multiplicidad de facetas, hace de cada uno un microcosmos: cristalización y expresión del macrocosmos general. Reconocemos aquí la idea de la *persona*, de la máscara que puede ser intercambiada y que, sobre todo, se adapta a una diversidad de escenas o situaciones, cuyo único valor es que varias personas participan en ellas como actores.

De esta manera, la multiplicidad del yo y el ambiente comunitario que ella induce sirven como telón de fondo para esta hipótesis. Yo propuse llamar a esto el “paradigma estético”, en el sentido etimológico del término que puede dársele a la palabra estética, es decir, experimentar o sentir algo en forma común. Efectivamente, mientras que la lógica individualista descansa sobre una identidad independiente y cerrada sobre ella misma, la *persona* sólo tiene valor *en relación con los otros*. A propósito de algunos autores modernos (Faulkner, Proust, Joyce), podría haberse hablado de un “poder de impersonalidad”, que sólo permite existir por y en “el espíritu de los otros”. Esta visión nos obliga a abandonar la dicotomía clásica entre sujeto y objeto, que sirve de base a todo el pensamiento de la modernidad. El acento se coloca ahora sobre aquello que une, más que sobre lo que separa. Tampoco se trata de una historia que construyo contractualmente, en asociación con otros individuos racionales, sino de un mito en el que participo. Existen héroes, santos, figuras emblemáticas que son, en cierto sentido, “formas” vacías o matrices que permiten que cada uno se reconozca y se comuniquen con otros. Dionisio, Don Juan, el santo cristiano o el héroe griego, Madonna o Maradona, podríamos enumerar al infinito figuras míticas o tipos sociales que hacen posible una teatralidad común, que sirven como receptáculos de la expresión del “nosotros”, que favorecen el surgimiento de un fuerte sentimiento colectivo.

La sociedad moderna se ha reconocido en identidades muy precisas. Mientras que el burgués o el proletario podían ser “sujetos históricos” que tenían una tarea por realizar; mientras que ese o aquel genio teórico, artístico o político podía difundir un mensaje cuyo contenido indicaba la dirección a seguir, el tipo mítico tiene como sola función la de incorporar; no es sino un “contenedor” y lo único que hace es expresar, durante un momento determinado, el genio colectivo. Aquí radica la diferencia que podemos establecer entre la modernidad individualista,

abstractiva y racional, y la posmodernidad “empática”. La primera descansa sobre el principio de individuación, de separación; la segunda, por el contrario, está dominada por la indiferenciación, por la “pérdida” en un sujeto colectivo.

Un sinnúmero de ejemplos de nuestra vida cotidiana ilustran el ambiente emocional que secreta el desarrollo tribal, mismos que, por otra parte, han dejado de llamarnos la atención y se han asimilado al paisaje urbano. Los diversos estilos *punk*, *kiki*, o de otras “tribus” del mismo tipo, que expresan claramente la uniformidad y conformidad de los grupos, no son sino momentos del espectáculo permanente que ofrecen las megalópolis contemporáneas. En relación con la tendencia hacia la orientalización de la existencia, que se observa en las ciudades occidentales, podemos hacer un paralelismo con el análisis que hace Augustin Berque de los vínculos de “simpatía” entre el yo y el otro, presentes en Japón. Esa debilidad de la diferenciación o, incluso, esa indiferenciación entre el yo y el otro, entre sujeto y objeto, es algo que nos mueve a la reflexión. La idea de la extensibilidad del yo (“un ego relativo y expandible”) puede constituir uno de los recursos metodológicos más pertinentes para comprender el mundo contemporáneo. Si bien la distinción pudo resumir a la modernidad, ella resulta totalmente inadecuada para describir las diversas formas de agregación social que surgen hoy en día. Éstas tienen contornos indefinidos: el sexo, la apariencia, las modas, e incluso la ideología, superan la simple lógica de la identidad. En resumen, y dando a esos términos su acepción más fuerte, podemos decir que asistimos a la sustitución de un *social* racionalizado por una *sociabilidad* con dominante empática.

Ésta va a expresarse en una diversidad de ambientes, sentimientos y emociones. Así, por ejemplo, es interesante observar que aquello a lo que hace alusión el concepto de ambiente sirve, cada día más, a describir las relaciones que imperan en el interior de los microgrupos sociales y, por otra parte, para especificar la forma en que esos grupos se sitúan dentro de su entorno espacial (ecología, hábitat y vecindario). De igual forma, el empleo constante de la palabra inglesa *feeling*, referido a las relaciones interpersonales, merece atención; cada día este término se utiliza con más frecuencia como criterio para medir la cualidad de los intercambios, para decidir si se les continúa o para medir su grado de profundidad.

A partir de esto, la nebulosa “afectiva” permite comprender la forma específica que adopta la *sociabilidad* en nuestros días, el ir y venir de las masas-tribus. En efecto, a diferencia de lo que prevalecía en la década de los setenta—cuyos puntos fuertes eran la contracultura californiana y las comunas estudiantiles europeas—, ahora ya no se trata de adherir-

se a una banda, una familia, una comunidad, una institución o un partido determinados, sino de ir y venir de un grupo al otro. Esto es lo que puede dar la impresión de una atomización y dar lugar a que se hable erróneamente de narcisismo. Lo que yo llamaría el tribalismo contemporáneo se caracteriza por la fluidez, por los agrupamientos momentáneos y por la dispersión. Es así como podemos describir el espectáculo de las calles en las megalópolis modernas. Los adeptos al *jogging*, a los estilos *punk*, “retro” o “joven ejecutivo”, así como los comediantes públicos, nos invitan a un viaje incesante. Es por medio de sedimentaciones sucesivas como se va conformando el ambiente esencialmente teatral y es en el seno de este ambiente en donde pueden tener lugar, momentáneamente, esas “condensaciones instantáneas” que son las tribus, las cuales, aunque frágiles, en el instante mismo son objeto de una fuerte inversión emocional. Dicho carácter secuencial es lo que permite hablar del rebasamiento del principio de individuación.

En efecto, mientras que la modernidad puede ser caracterizada por la “asignación de residencia” (se pertenece a una profesión, un sexo, una ideología, una clase, es decir, se tiene una identidad y un domicilio, todos los cuales determinan un *social racional*, mecánico y terminado), resulta sorprendente comprobar que la *socialidad* contemporánea es mucho más confusa, heterogénea y cambiante. La indeterminación sexual, el sincretismo ideológico y la movilidad profesional delimitan el nuevo espíritu de los tiempos, y es con base en esto como debemos analizar el carácter de rehilete que presentan esas tribus. La ciudad posmoderna no obedece a un ritmo nocturno-diurno, con funciones bien delimitadas, sino que, por el contrario, se encuentra en perpetua ebullición. Esto se debe, en particular, a que las *personas* (persona) circulan de un grupo al otro, con el fin de ejercer la pluralidad de sus máscaras. De ahí la agitación multiforme que remueve hasta lo más profundo a ese tipo de vida urbana. Las redes nacen, mueren y se entrecruzan; las relaciones se estancan y desaparecen; en pocas palabras, lo que tiende a predominar es un ambiente estético, el cual se focaliza aquí o allá, dependiendo de la versatilidad de las máscaras. Ciertamente, las grandes megalópolis son las que expresan mejor, para bien y para mal, esta aura y esta agitación constantes. Pero los valores que éstas portan no dejan de contaminar, por mediación de los televisores, al planeta en su conjunto. De esta manera, la megalópolis, como sucesión de espacios de reunión, se convierte en polo de referencia y, para el observador social, en laboratorio de la estructuración social que está teniendo lugar. Puede añadirse que la teatralidad urbana, por medio de sus diversas manifestaciones, o bien el imaginario social, gracias a esa variedad de momentos, son los que aseguran la continuidad social. Una sociedad sólo puede perdurar si tiene

un fuerte sentimiento de ella misma. Hay momentos en los que ese sentimiento se elabora haciendo la Historia, mirando al futuro, es decir, haciendo proyectos. En otros momentos es el espacio el que desempeña ese papel. El espacio que se vive en común; el espacio en el que circulan las emociones, los afectos y los símbolos; el espacio en el que se inscribe la memoria colectiva; el espacio, en fin, que permite la identificación. Así, al participar con otros en la totalidad del ambiente, me convierto en una cosa más entre otras, en un objeto subjetivo. Es decir que, *volens nolens*, coexisto en un conjunto en el que todo constituye un cuerpo. Pero ello no deja de inducir un tipo de solidaridad específica; no es en el desarrollo histórico en donde toma forma el ethos posmoderno, sino en la naturaleza reapropiada (ecología), en el espacio compartido (vecindarios, "aldeas urbanas"), en la participación colectiva en el mundo de los objetos (consumo y consumación). Ahí radica lo arabesco de la *sociabilidad*; es eso lo que delimita la órbita del narcisismo colectivo en vías de elaboración.

Recibido y revisado en agosto de 1996

Correspondencia: Universidad René Descartes/París V/UER De Sciences Sociales/12, rue Cujas/75230 CEDEX 05/París, Francia/fax 42 81 41 27

