



Convergencia. Revista de Ciencias Sociales

ISSN: 1405-1435

revistaconvergencia@yahoo.com.mx

Universidad Autónoma del Estado de México  
México

Maffesoli, Michel

La potencia de los lugares emblemáticos

Convergencia. Revista de Ciencias Sociales, vol. 14, núm. 44, mayo-agosto, 2007, pp. 41-57

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10504403>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# CONVERGENCIA

Revista de Ciencias Sociales

## La potencia de los lugares emblemáticos<sup>1</sup>

Michel Maffesoli

Universidad Paris V René Descartes / [michel.maffesoli@ceaq-sorbonne.org](mailto:michel.maffesoli@ceaq-sorbonne.org)

**Abstract:** This work reflects on the relation between space and sociality; this way, the sense of the social in our contemporary cities comes from the sense that the space confers in so far as it experiences. The cities are presented as rich scenarios of sensations, situations and experiences, which create the space for sociality. The city is seen as a sensitive space, therefore, essentially rational. The experience of space, with all the charge of sense (where emotions, affections and symbols circulate), in the quotidian allows the understanding of phenomenon such as the sociality in its various forms, the power of the social, as well as the generation of sacred, orgiastic zones, as well as observing the profiles of sociality our post-modern urban world.

**Key words:** aesthetics, city, sociality, quotidian

**Resumen:** El trabajo reflexiona sobre la relación entre espacio y socialidad, de esta manera el sentido de lo social en nuestras ciudades contemporáneas devienen del sentido que el espacio otorga en tanto que vivencia. La ciudad se presenta como un rico escenario de sensaciones, situaciones y experiencias, las cuales son el escenario para la socialidad. La ciudad es vista como un espacio sensible, por lo tanto, esencialmente relacional. La vivencia del espacio, con toda su carga de sentido (donde circulan las emociones, los afectos y los símbolos), en lo cotidiano permite comprender fenómenos como la socialidad en sus múltiples formas, la potencia de lo social, así como la generación de zonas sagradas, orgiásticas, así como observar los perfiles de la socialidad en nuestro mundo urbano posmoderno.

**Palabras clave:** estética, ciudad, socialidad, cotidiano

ISSN 1405-1435, UAEM, México, núm. 44, mayo-agosto 2007, pp. 41-57

---

<sup>1</sup> Traducción de Daniel Gutiérrez Martínez.

La conjunción de lo natural y de lo social es ciertamente uno de los signos distintivos de la posmodernidad. Es posible ilustrar su interacción común al hacer referencia a las nociones como el espacio, el territorio, la urbanidad, el localismo, que tienen un papel cada vez más importante en el debate contemporáneo. Desde los artículos periodísticos hasta las investigaciones académicas, pasando por las preocupaciones y las decisiones políticas o administrativas, es sorprendente observar que lo que yo llamaría la *temática del espacio* (por la facilidad de la expresión), ocupa un lugar de predilección. Esta temática es a veces la expresión de una motivación más oportunista que real. Poco importa, para el asunto, pues muestra que ya no es posible abstenerse de ella, ya que forma parte de la especialización del tiempo.

Por mi lado, he mostrado la fecundidad de la sinergia que existe entre “espacio y socialidad” (Maffesoli, 1999). No regresaré al respecto desde el punto de vista estructural. Por el contrario, puede ser relevante mostrar que a través de esta sinergia se expresa, de manera contemporánea, el hecho de sentir y de resentir en común. En suma, se trata de la estética (*aistesis*) como paradigma. Regresemos aún a una banalidad bastante enunciada por el filósofo F. Jacques: “El mundo al cual yo estoy siempre es un mundo que yo constituyo con el otro de la manera más efectiva: esto es un mundo común” (Jacques, 1982: 124).<sup>2</sup> En esta frase encontramos la vieja idea tomista del *habitus* heredada del *exis* aristotélico. Yo soy de un mundo que constituyo. En este sentido hay que entender la construcción social de la realidad, que, contrariamente a lo que uno piensa a menudo, es algo esencialmente simbólico. El mundo donde estoy es, por lo tanto, un conjunto de referencias que yo comparto con los demás. Estas referencias podrán ser de diversos tipos: constituidas de olores —lo que L. Roubin denomina “el campo odorífero preferencial”— de ruidos, de texturas vegetales y físicas, de colores también, la lista no es por supuesto limitativa. Se trata de todos estos elementos que construyen la matriz en la cual van a nacer, crecer, reconfortarse estas interrelaciones hechas de atracciones y de repulsiones, todas esas pequeñas nadas que hacen del todo lo que yo llamo socialidad. Todas esas pequeñas cosas que se pueden resumir con el término de “interaccionismo simbólico”.

---

<sup>2</sup> Respecto al “campo odorífero preferencial”, cf. A. Roubin, (1989) *Le champ odorant préférentiel*, París, Méridiens Klincksieck.

El espacio con la calidad banal que se le conoce, es una suerte de “medio” entre natura *versus* cultura, entidades que la tradición occidental ha separado tajantemente. Al reflexionar alrededor de la noción japonesa de *fudo*, A. Berque (1986) habla de *medianza*. Yo agregaría a todo esto la noción de *relianza*, jugando así con el sentido que se le puede dar en las lenguas romances a este término: lo que me vuelve a ligar con los demás. Pero de la misma manera pensando en su significación en inglés, lo que nos remite a la confianza que puedo sentir por los demás, o confianza que se siente con los otros frente a algo que nos es exterior. Así, el medio, siendo éste mixto, sería la condición de posibilidad de la existencia humana, a partir de la existencia social y de la existencia natural. Lo que nos lleva a decir que el “yo no toma conciencia de sí mismo” más que en términos de relación. Existe en esta perspectiva una forma de acomodarse en los dos sentidos, por un lado, yo me acostumbro a ver lo que me rodea y los otros que comparten este entorno, y por otra parte, yo soy visto por la alteridad física y social. Esta doble reinversión del medio reconfirma el orden estético. El *primum relationis* que es causa y efecto de un orden semejante, por lo tanto aquel de la revelación interpersonal; pero de la misma manera el de la relación con el medio ambiente físico, con ese *dato* que constituye el lugar donde yo vivo.

La *medianza* tal y como es definida por A. Berque, la *relianza* que ésta induce, son buenos instrumentos para captar el cambio de *epistema* que está en operación en las sociedades contemporáneas. A saber y para ser breves, ya no se trata de la historia y del desarrollismo que secreta lo que se encuentra en el frente del escenario, es decir, ya no se trata de un mundo por venir, puramente “noumenal” lo que ocupa el imaginario colectivo, sino, por el contrario, del mundo fenomenal y sus “componentes sensible y concretos”, de donde, por ejemplo, en la tradición japonesa, se puede observar la importancia del “lugar” (*Bashō*) para la constitución de la sociedad (Berque, 1986).

Esta referencia al “lugar”, característica del inmanentismo nipón, puede ser considerada, para el caso de la posmodernidad el vector del estar-juntos social, tanto como para la modernidad lo fue la dinámica histórica. Pero el aspecto de raíz del mundo fenomenal (además del hecho de que éste es negado, o se ha desdeñado) es el hecho de que la proyección en el futuro, la búsqueda de los mañanas va a acentuar la experiencia que me liga a los demás. En otras palabras, a la *óptica* (la visión de lo lejano) característico del progresismo, se opone lo *táctil* (el roce, lo cercano) característico del localismo. Como se puede ver, semejantes hipótesis no

son completamente infundadas, pues a raíz de un cambio de *epistema* hemos sido convocados a reflexionar.

Asistimos, en cierta medida, a la contracción del tiempo y del espacio. El tiempo se vuelve espacio. Esto tiene que ver con un tema que no es nuevo, pues se vuelve a encontrar en la mística, lo que Henri Corbin ha resaltado en el esoterismo a propósito de Sohravardi, sin olvidar el concepto de *kairos* propio a los filósofos griegos. Sucede lo mismo con la reflexión científica, tanto en Einstein, para quien el tiempo no es más que una dimensión del espacio, como para una parte de la investigación contemporánea en astrofísica.

Finalmente, los etnólogos muestran que los ritos animales, y su dinámica temporal, se cristalizan en una conformación del espacio más preciso: todo el ecosistema está fundado en un proceso semejante (Durand, 1983). Del ecosistema animal al “topos” cargado de emociones (característica de la vida social o la vida espiritual) hay un hilo rojo que delimita el “genio del lugar” (*genius loci*); es decir, lo que hace que el *tiempo tome forma*. La linealidad de la historia se enraiza en tantas pequeñas historias que fungen como parámetros. De esta manera, la fórmula de Nietzsche respecto al “diario figurativo” de la ciudad donde se vive (monumentos, plazas, rituales espaciales) es ilustrativa: “Aquí se podría vivir puesto que aquí se vive”.

Una perspectiva semejante del tiempo es, a mi parecer, correlativa a dos factores esenciales. Por un lado, la acentuación del presente en la triada temporal. Presenteísmo que va a expresarse en el hedonismo, en la búsqueda del goce aquí y ahora, en la exacerbación de lo emocional y de lo sensible. Por el otro lado, se tratará de la explosión de la imagen. La imaginería invadiendo la vida cotidiana (TV, publicidad), el orden político e incluso el mundo de la producción (de la cultura de empresa a imagen y semejanza de lo que se da). Numerosos son los casos donde el contenido se relativiza con el continente (lo que contiene). Todo esto marca claramente la primacía de la forma en un *mundo imaginalis*. El espacio es, por lo tanto, una nebulosa “noética”: entiendo con ello los flujos afectivos, las manifestaciones estéticas, los movimientos estéticos, en suma, todo este orbe de lo sensible, de lo sensual, de lo coloreado, de lo destellante, de lo dionisiaco que es también la marca de la cultura. Al subrayar el aspecto no-racional del espacio, al recordar su dimensión “fluida”, circulación de la palabra y/o circulación del sexo, al aceptar que la cultura se naturaliza se insiste en la perspectiva ecológica que culturaliza

la naturaleza. A este respecto, el objetivo es recordar que esta “cosa” física que es el espacio no puede existir más que a partir del discurso multiforme que la menciona o la ve. De este modo guarda pertinencia la observación del teólogo de la cultura, Paul Tillich, quien dice: “Nosotros no pertenecemos al mundo más que a través de una comunidad de hombres. Y nosotros no podemos ir a descubrir nuestra alma más que utilizando el espejo de los hombres que nos miran” (Michel, 1982: 125). Sin ser prisionero de las grandes categorías teológicas, no se necesita ser un gran clérigo para observar que existe una reversibilidad entre la relación con la natura y aquella que me liga a los demás. *A fortiori* en el marco de esta naturaleza socializada que es la ciudad: es la mirada, y se puede agregar “lo dicho” por los demás lo que me constituye y delimita el territorio donde nosotros nos reconocemos, donde nosotros nacemos, siempre y de nueva cuenta, juntos. Hay en esta reversibilidad la conjunción de un estático y de una dinámica formando lo que Gilbert Durand denominó el “trayecto antropológico”.

Incluso aunque esto pudiera parecer paradójico, es conveniente insistir en esta dimensión comunicacional, intersubjetiva del espacio contemporáneo, para decirlo en otros términos, insistir en el hecho de que su arquitectónica cultural es tan importante como su arquitectura física. O, al menos, que existe entre ellas una reversibilidad constante y fecunda. Un ensayo profético de George Simmel tiene, a este respecto, un título instructivo: *Las grandes ciudades y la Vida del espíritu* (*Die Grosstädte und das Geistesleben*). Se trata de un texto bien conocido y con frecuencia analizado, recordemos sin embargo que él insiste en la importancia que reviste lo que denomina la “intensificación de la vida de los nervios” (*Die Steigerung des nervenlebens*) y en la relevancia de la interacción que hace de la vida un realidad “extra-personal”. Del mismo modo, en otro ensayo, el Puente y la puerta (*Brücke un Tür*), destaca la ambivalencia de la naturaleza urbana, simbolizada por el puente y la puerta que pueden tanto abrir como cerrar, unir como separar. Esta ambivalencia, si se puede decir, es estructural, pues la apertura y la cerradura es lo que permite que se sienta intensamente en conjunto la serie de emociones, de afectos que son correlativos a esta “vida de los nervios” (Simmel, 1983);<sup>3</sup> ya que por un lado es dinámica y ofrece a la ciudad el desarrollo que es conocido, y por otra parte,

---

<sup>3</sup> Ya he analizado estos textos en Maffesoli, *Logique de la domination*, 1976.

constituye una “puerta estética” que junta y separa. No se puede destacar mejor la calidad comunicacional de la ciudad. Y es en este sentido que hablo de profética, pues esta cualidad se ha acrecentado considerablemente con el desarrollo tecnológico de punta. Se puede incluso decir que si sólo se observan los caracteres “físicos” de la megalópolis, se corre el riesgo de no estar atentos más que a una especie de soledad gregaria que la constituiría, cuando en realidad existe una multiplicidad de redes que genera el orden simbólico con canales tenues pero sólidos. Esto es lo que denominamos la *centralidad subterránea*.

Sin embargo, se puede observar un movimiento doble en la elaboración de esta centralidad subterránea. Es conveniente, por lo tanto, analizar con precisión este proceso con una doble distensión. Es cierto que lo característico de esta socialidad es el de apoyarse primero en el primer elemento de la ambivalencia resaltada por Simmel: la metáfora de la puerta. Al menos en un primer acercamiento, se trata del aspecto del cierre lo que prevalecerá. La comunicación es ante todo proxémica. La comunicación se vuelve comunión. De ahí la efervescencia de estas “tribus” urbanas, con centros de interés bastante diversos, pero que están ante todo encerrados en sí mismos. No extendidos-hacia (extensión), progresismo, desarrollismo, política; sino tendidos-en (intención): lo que secreta el narcisismo de grupo con efectos múltiples. Son numerosas las encuestas que hacen resaltar este fenómeno. Y si no se le reduce a la única órbita de la familia, estoy de acuerdo también en decir que se busca “el calor del hogar”. A lo mejor incluso se podría explicar de esta manera la atracción innegable ejercida por la vida monástica. *Paradisus claustrorum*. Al mostrar conjuntamente que esto es algo rara vez pensado como proyecto de vida alternativo, la sociología del cristianismo elaborada por Danièle Hervieu Léger, hace resaltar que la frecuentación de las abadías es un momento importante en la búsqueda de la “paz interior” u otro resarcimiento espiritual. Se puede extender el problema, y mostrar que la nostalgia del claustro, las prácticas de los retiros, las escapadas al desierto, las marchas en grupo en lo solitario de lo salvaje, los ejercicios ascéticos y otros *training* espirituales, nos obliga a abordar de frente el problema de la religiosidad contemporánea esencialmente sincretista; pero sobre todo permite resaltar que esta religiosidad “es tribal”, y que descansa, en un momento dado, en el compartir de un territorio real o simbólico (Kaufmann, 1988; Hervieu, 1986: 11). Este territorio es, en la materia, causa y efecto de la comunicación-comunión.

De este modo se podría decir que la megalópolis está constituida por una serie de “lugares emblemáticos” en el sentido *religiológico* del término, donde se celebran diversos cultos con un fuerte coeficiente estético-ético. Estos podrán ser los cultos del cuerpo, del sexo, de la imagen, de la amistad, de la “comilona”, del deporte... La lista es infinita. El denominador común es el lugar donde se lleva a cabo el culto. El *lugar se vuelve lazo*. Una fórmula de Rilke resume bien esta propuesta: “El espacio de la celebración” (*Raum des Räumung*). Celebración que ofrece a lo religioso su dimensión original de relianza, ésta puede ser una celebración técnica (museos de ciencia y tecnología), cultural (grandes espacios culturales polivalentes), lúdico-erótica (grandes centros nocturnos), consumista (los centros comerciales), deportiva (grandes estadios y eventos de este género), religiosa (grandes iglesias y catedrales), intelectual (los anfiteatros de las universidades), política (mitines), conmemorativa (monumentos a las independencias, etcétera). He aquí los lugares emblemáticos donde la banalidad cotidiana viene a resarcirse, ya sea directamente, sea a través de una televisión interpuesta. Se trata de espacios específicos con una fuerte carga erótica, y no es por nada, de hecho, que algunos, llevando hasta el extremo esta lógica, llegan a convertirse en famosos lugares de “ligue”, donde se juega, contemporáneamente, la prostitución sagrada, esta hieródulia de antigua memoria que reconfortaba el sentimiento que una sociedad tenía de sí misma. Espacios de la celebración hecha para y por los iniciados, donde uno va a iniciarse, donde se observa a los iniciados: por lo tanto, en el sentido etimológico del término, son espacios donde se celebran los misterios. Uno se reúne, se reconoce al otro, y de esta manera uno se conoce.

Hay que especificar bien que estos lugares emblemáticos (sería por supuesto fácil encontrar más de estos lugares) no son más que expresiones en mayúsculas de un texto que se escribió minúsculamente en lo cotidiano. En efecto, como tantas puntuaciones en un texto semejante, la ciudad está esparcida en una multiplicidad de pequeños “lugares emblemáticos”, que tienen la misma función en la elaboración de los “misterios de la comunicación-comunión”, como serían los bares del barrio, las pequeñas tiendas de la esquina donde se juega al dominó o a las cartas, las placitas del barrio, las bancas públicas de las zonas peatonales, las pequeñas plazas o centros despejados urbanos, el “vendedor ambulante del barrio” o la calle de comercios donde se encuentra la vecindad. Sin olvidar, por supuesto, estos lugares específicos que podrían

ser las salas de gimnasia donde uno construye su cuerpo en común, aquellos también de las reuniones políticas, donde se elabora el futuro colectivo de la sociedad y las carreras políticas individuales, los locales de las asociaciones con objetivos desinteresados, y todos esos clubes de encuentros ideológicos, religiosos, amistosos, en los que se viene a “tocar” más o menos de manera eufémica, este otro con el cual se hace el mundo donde se vive. En todos estos laboratorios se elabora la misteriosa alquimia de la socialidad. Acaso es una paradoja decir que en estos lugares uno adquiere un extra de ser o que, en el sentido fuerte del término, uno participa en este vasto conjunto que es, para retomar una expresión de Durkheim, el social divino. Participación en el seno mismo de lo cotidiano, a una *trascendencia inmanente*, causa y efecto de toda comunidad.

La totalidad de estos territorios, que hace falta comprender en el sentido etológico, estos “lugares emblemáticos”, estos lugares y espacios de socialidad, están moldeados de afectos y de emociones comunes, están consolidados por el cimiento cultural y espiritual; en suma, ellos existen por y para las tribus que eligieron ahí una morada. Aunado a esto, su mayor o menor capacidad de expresar en grande (ser la expresión de) la o las comunidades que la habitan es lo que hace de un espacio, un espacio vivido. Así, esta observación de Paul Valéry en su obra *Eupalinos*:

Puesto que tú eres tan sensible a los efectos de la arquitectura, no has observado, al pasearte en esta ciudad, que entre todos los edificios que la habitan, hay unos que son mudos, y otros que hablan; y algunos otros finalmente....cantan... Aquí, dicen-los, se reúnen los mercaderes. Aquí los jueces deliberan. Aquí gimen los cautivos. Aquí los aficionados se desvenan... (Oeuvres, Pléiade, T. II, p. 93).

Más allá de su aspecto poco convenido, basta con actualizar y extrapolar los ejemplos que ya se han dado, y acentuar las palabras de la ciudad, los cantos de la piedra que indican lo que son los lugares emocionalmente vividos. Para hacer referencia a una bella expresión, se vuelven “lugares-conocidos”. Lugares que son investidos, lugares que de alguna manera más o menos anunciada están marcados, lugares en donde uno bosqueja su presencia. Así, encontramos los graffiti o los “coloreados” urbanos que de una manera trágica y efímera delimitan el territorio de una tribu, o indican su pasaje fugitivo (Baudrillard, 1976; Deville, 1986). En el marco de estas nuevas junglas que son las megalópolis posmodernas, se trata en este caso de trazos y huellas que el explorador de la socialidad puede seguir en toda certidumbre, hablamos

de indicios seguros de un orden simbólico (cristalización de un espacio-tiempo) constituido o en gestación.

Para regresar a la metáfora de la puerta, del claustro, se puede decir que un grupo se constituye a partir de un lugar. Éste puede ser errante, y a este respecto la imagen de la tribu no deja de ser esclarecedora. Se puede agregar que nuestras ciudades contemporáneas pueden ser una yuxtaposición de estos lugares tribales. En la rama psicogeográfica, durante los años sesenta, los situacionistas habían acentuado claramente semejante yuxtaposición. Las “situaciones” generadas en el interior de un pequeño grupo dado, o entre este grupo y otros individuos encontrándose ahí, eran determinantes para el pasaje rápido de un lugar a otro. Era el ambiente de tal o cual lugar, su textura, el hecho de que fueran “mudos” o que “hablasen” lo que aseguraba la calidad de la “situación intersubjetiva”. Esta rama, heredada del surrealismo, ponía el acento en la reversibilidad que existía entre el conjunto humano y el conjunto de piedra. Semejantes prácticas lúdicas son ciertamente paroxísticas, ellas eran en otros lados consideradas como prácticas de laboratorio, pero al mismo tiempo, al insistir en la dimensión estética de la vida, en el hecho de vivir el arte de lo cotidiano, estas prácticas eran premonitorias de la errancia a través de una sucesión de lugares característicos de la socialidad contemporánea. Encontramos aquí una paradoja que debemos considerar frontalmente: la de un enraizamiento dinámico. Uno pertenece completamente a un lugar dado, pero jamás de una manera definitiva.

Heidegger propone una noción que puede esclarecer nuestra propuesta. Se trata del término de *Er-örterung*, que puede ser traducido por “situación” o por “asignación a un sitio”. “Lo que nosotros llamamos un sitio es lo que parece en sí lo esencial de la cosa” (Heidegger 1962: 145). Sin entrar en una exégesis del texto, y sin ponerse atónitos por su expresión gótica, se puede reconocer en el “paraje” la cristalización espacio-tiempo a la que hago aquí referencia, o todavía la reversibilidad entre un lugar y aquellos que lo ocupan. Ya sea a través de los grandes “lugares emblemáticos” emblemáticos, o los pequeños “lugares emblemáticos” cotidianos, pasmos, de manera intencional o no, una serie de parajes, una serie de situaciones que dibujan una geografía imaginaria, que me permiten acomodarme (en el sentido óptico) con el medio ambiente físico que me es dado, y que al mismo tiempo yo construyo de manera simbólica. Es este incesante *travelling* (carruaje) a través de los múltiples espacios lo que constituye, sin duda, la característica de la ciudad contemporánea. Un *travelling* semejante no deja menos de descansar en un

punto de unificación, que se lleva a cabo siempre en relación con los demás. Siempre en el *primum relationis*. El paraje es vivido con los demás. Esto mismo le confiere su carga religiosa, y lo que hace de ello un espacio sagrado.

Hace falta, a este respecto, recordar que tradicionalmente cada territorio, cada país tenía su “dios local”. Es el *numen loci*. Se ha podido incluso mostrar la preñez, en un territorio dado, del “dios local” que al ser tan fuerte los extranjeros llegaban a instalarse terminando por adoptarlo. Vemos así, de una manera paroxística, que la divinidad del lugar sirve de cimiento societal. El dios ocupa el terreno antes que el hombre, él “le informa”, por lo tanto, sobre la manera en la cual debe comportarse aquí y ahora, cómo vivir y pensar. Encontramos semejante perspectiva, aunque un poco profana, en la idea del *genius loci*. El genio del lugar inspirador del artista, del poeta, o del hombre común y corriente. Lo cierto es que sin entrar en el problema de la anterioridad —sobre quién es primero: si el dios local o los hombres—, podemos estar de acuerdo en la fuerza “espiritual” unida a algún lugar. Los barrios importantes de una ciudad (sean históricos, bohemios, tradicionales, a la moda) son a la vez un lugar y un espíritu. Y se podría a porfía enumerar una multitud de nombres con encantos evocadores: Barrio Latino en París, Shinjuku en Tokio, Copacabana en Río de Janeiro, Manhattan en Nueva York, Kreusberg en Berlín, Trastevere en Roma, etcétera. La lista de los “lugares emblemáticos” es larga, en los cuales podría uno adentrarse de manera fantasmática o física. Y en eco encontramos algo de parecido en todos esos pequeños “lugares emblemáticos” que vienen a encontrar un nicho en el seno de las grandes megalópolis, como tanto refugios matriciales donde uno puede vivir, deambular, pasar el tiempo con los demás. Cada uno de estos pequeños lugares-emblemáticos puede ser substantivado, cada uno se vuelve un “lugar de renombre” conocido por un mayor o menor número de iniciados.

Esta es la lección del genio del lugar: acentuar el *ethos* unido a un espacio. A través de los pequeños rituales de la existencia cotidiana, como en lo que concierne a los grandes eventos que puentean la vida pública, uno es de un mundo que se comparte con los otros. Mundo emocional, mundo afectivo que da todo su sentido y toda su fuerza a la expresión: *ética de la estética*.

Hay una relación-unión irreprimible entre el placer estético (la emoción común) y la armonía física y social. La arquitectura pública: los

monumentos que “hablan” o que “cantan”, la arquitectura privada: “el hombre vive en poeta”, crea fe. Hay épocas donde esta conjunción es más evidente, más afirmada, y eso produce las obras arquitecturales o estos conjuntos urbanos más armoniosos que han sobrevivido a las devastaciones del tiempo y de los furores de los hombres. Hay otras épocas donde esta conjunción es más discreta, incluso secreta, lo cual ofrece los trazos efímeros (graffiti, coloreados), las producciones sin originalidad, la reappropriación, la recuperación de las obras existentes. Basta con observar este modelo del género que es Roma, para darse cuenta de que la superposición de los estilos, el hecho de “ocupar los lugares abandonados” presenta un interés de importancia. No es de mi competencia analizar este balanceo y las obras respectivas que genera, conviene, por el contrario, hacer la observación que en cada uno de estos ejemplos, la inscripción es una verdadera memoria colectiva. Ya lo he dicho: el espacio es tiempo que se cristaliza; se podría completar esto al hacer la observación de que esta cristalización es causa y efecto de una comunidad particular. Esto mismo es lo que había visto pertinente Maurice Halbwachs, quien fue sin duda el más “simbolista” de los durkheimianos. Así lleva a cabo una observación sobre los grupos que “dibujan en cierta medida su *forma* sobre el piso y encuentran sus recuerdos colectivos en el marco espacial definido de esta manera. En otros términos, hay tantas maneras de representar el espacio como grupos existiendo” (Halbwachs, 1950: 166; Namer, 1987). He ahí en algunas palabras, bien definidas, la interacción espacio social/espacio físico y la producción del o de los “nosotros” que le es correlativa. Tengamos en mente que la “forma” encierra, limita, ella es en cierta medida la concha, la envoltura protectora al cobijo en el que va a reconfortarse la socialidad; y se puede señalar que en la indiferencia de las megalópolis contemporáneas se asiste a la multiplicación de estas “puertas”, señalando los territorios de las tribus posmodernas. Son lugares donde es posible reconocerse a sí mismo al tiempo que uno se identifica con los demás, lugares en donde, sin preocuparse del control del futuro, uno acomoda su presente, finalmente lugares donde se elabora esta forma de libertad intersticial en contacto directo con lo que es cercano y concreto. Todas estas cosas que hacen del espacio vivido, ya no el refugio de un individualismo friolero e inmóvil, sino bien la base a partir de la cual se pondrán en operación estas excursiones, estas “salidas” que de extremo a extremo van a constituir la orbe de la nueva socialidad.

En efecto, si la modernidad puede caracterizarse por la asignación a una residencia; es decir, si uno pertenece a una profesión, un sexo, una ideología, una clase, en suma, uno tiene una identidad y una dirección, todas estas cosas que determinan un *social* racional, mecánico, finalizado, es sorprendente también constatar que la *socialidad* es mucho más confusa, heterogénea, móvil. La indiferencia sexual, el sincretismo ideológico y la movilidad profesional delimitan un nuevo espíritu del tiempo. En función de esto hay que considerar el espacio giróvago de las tribus posmodernas. Se puede retomar aquí la metáfora, ya evocada, del “puente y la puerta” (Simmel). Si en un primer tiempo, la “puerta” predomina, es decir, si es ésta la que es privilegiada (la agregación fusional gracias y en el seno de un espacio) —ya sea un gran lugar de mucha referencia, sea un pequeño lugar de altura vivido—, cierto es también que en un segundo tiempo se asiste a la explosión de este modelo. El “puente” se generaliza. Al respecto, la megalópolis se vuelve un inmenso y perpetuo lugar de altura. En función de los gustos, de los deseos, de las necesidades, sin olvidar las necesidades del trabajo, de los tiempos libres y del consumo, se podrá encontrar, en todo momento, un “espacio de celebración”. Las novelas y las tiras cómicas de ciencia ficción hacen aparecer tal planeta o tal ciudad rodeada de un aura luminosa, con el fin de acentuar su potencia o su excepcionalidad; pues bien, para llevar esta imagen, se puede decir que sucede lo mismo con la ciudad posmoderna. Ella ya no obedece a un ritmo nocturno-diurno con las funciones bien delimitadas, pero está por, el contrario, en perpetua ebullición; de ahí el aura que le rodea y en la cual uno se baña constantemente. Esto tiene que ver en lo particular, con el hecho de que si las tribus se reconfortaron con la cerradura: búsqueda del claustro, gusto por el secreto, uniformidad indumentaria y modo de vida, las personas (*persona*) que las constituyen; en cuanto a ellas, circulan de un grupo a otro con el fin de ejercer la pluralidad de sus máscaras. De ahí la agitación multiforme que mueve en profundidad semejante vida urbana. Las redes nacen, mueren, se entrecruzan, las relaciones se imbuyen, se difuminan y desaparecen; en suma, un ambiente estético tiende a predominar, que se concentra aquí o allá en función de la versatilidad de las masas.

Ciertamente son las grandes megalópolis contemporáneas las que expresan de la mejor manera, para lo mejor y lo peor, esta aura y esta agitación constantes. Pero los valores de los que ellas son portadoras no dejan de contaminar el conjunto del planeta, a través de televisiones interpuestas. De esta manera, la megalópolis como una sucesión de

espacios de unión, es decir, como “*lugar de altura*” global y permanente, se vuelve el polo de referencia, y para el observador social, un laboratorio del transcurso de la estructuración social. Son algunas cuantas las que tienen el papel que tuvieron París, Londres, Berlín durante la modernidad. Podría ser Nueva York, San Paulo, México, Tokio. Esta última, en particular sabe aliar la función estética de la que hablo —cristalizar las emociones comunes— y la fascinación exacerbada mediante la tecnología de punta. Un desvío en este laberinto muestra bien la sinergia entre los grupos, la masa y el medio ambiente sirviéndoles de contenedor. Numerosas son las situaciones, las experiencias, los bullicios que no dejan de sorprender el sentido de la regularidad muy apreciado por los espíritus cartesianos, esto no deja de hacernos considerar que una ciudad semejante es en cierta manera el ideal tipo de la agregación-estructuración urbana y social de la posmodernidad que está naciendo.

Es inútil regresar a la multipolaridad específica de la megalópolis de Tokio, como Shinguku, Ginza, Asakusa, que son como una de tantas puntuaciones constituyendo los puntos fuertes de una nebulosa urbana. Cada uno de estos nombres nos remite a una significación precisa, es correlativa de tal tipo de especificidad o de maneras de vivir, y no deja de despertar específicos recuerdos apegados al ordenamiento arquitectónico. En suma, todo al estar en estallido, la nebulosa de la que se habla está moldeada de memorias espaciales particulares.

Una de ellas es particularmente detectable, es la *efervescencia*, noción poco explotada por Durkheim quien mostró su aspecto esencial y fundador de toda estructuración social (Durkheim, 1991; Debord, 1988). Yo agregaría que cualquiera que fuese su manifestación —deambulante, comercial e incluso productiva—, siempre hay algo de lúdico en la efervescencia cotidiana. Lúdico difuso en los tres ejemplos que acabo de citar, lúdico concentrado por los reagrupamientos específicos que podrían ser el deporte, la música y otras diversiones.

Aplicando a este respecto un esquema que fue propuesto por Guy Debord para el espectáculo (difuso, concentrado, integrado), yo diría que la megalópolis, y en lo que a mí me concierne, Tokio presenta todas las características de un “ludismo integrado”, como la agitación, la efervescencia, la profusión de las imágenes, de ruidos, de actividades secretando en cierta medida un “aura” lúdica, un ambiente excitando la sensibilidad. La exacerbación de los fenómenos, de la brillantez de las

cosas, de la superficialidad que produce una especie de escalofrío estético colectivo al cual es muy fácil escapar.

Este escalofrío a la vez colectivo y particularizado, que hace de la ciudad un “lugar de altura”, global y complejo, receptáculo de una infinidad de impulsiones, de una multiplicidad de motivaciones, sirve de crisol alquímico y las transforma en una atmósfera específica que, a su vez, genera otras. Hay ahí un movimiento sin fin del que es delicado pronosticar el desenlace. Por mi parte, yo vería en esta teatralidad la expresión de lo que he llamado la duplicidad (*La Conquête du présent*, 1979), una forma de astucia antropológica que se adorna de máscaras brillantes para resistir a los múltiples embates de los diversos poderes. Se trata aquí de una práctica curiosa, tradicional, que encontraría en la posmodernidad una nueva juventud. Philippe Pons hace, con justeza, el lazo entre lo lúdico del antiguo Edo y aquel que recorre el Tokio contemporáneo, ve ahí “la huída de las presiones sociales (la del poder shogunal y después, en la actualidad, la del productivismo triunfante)” (Pons, 1988: 21). Esto tiene que ver con una de las perspectivas teóricas más fecundas. El hecho de que el espíritu del placer sea mercantilizado, que sea recuperado por los múltiples trucos-engañifas que nosotros conocemos, etcétera., todo ello puede, ciertamente, conducirnos a una función de compensación reconfortando la sociedad establecida y su alienación; ello puede ser la expresión de un querer-vivir irreprimible permeando el cuerpo social, y que no se logra jamás apaciguar. Es esta segunda perspectiva lo que constituye mi hipótesis de trabajo desde hace muchos años. Al respecto, esto me permite tomar en cuenta la importancia de la carga emotiva ligada a lo que yo llamo el estar-juntos inutilitario, como deambular en una gran tienda, asistir a un partido de fútbol o de sumo, bobear sin objetivo preciso en las calles comerciales (incluso si existe una “legitimación” de alguna compra), beber y conversar en grupo a la salida del trabajo. Todo ello tiene una función de “relianaza” innegable. Existe ahí una multiplicidad de pasarelas reales o fantasmáticas entre la gente constituyendo esta comunidad protoplástica que, en un movimiento de sístole-diástole, se junta y se desagrega en una serie de espacios donde se celebra tal o cual pequeño dios específico. Éste podrá ser un producto anodino o destacado, éste podrá ser una situación excepcional, una vitrina esplendorosa, un grupo de músicos, un altercado, un cómico público, poco importa, la pequeña deidad en cuestión crea un espacio de religiosidad. El contenido no tiene importancia, es en tanto continente-contenedor que todo esto se vuelve interesante.

La ciudad es sensible, es esencialmente relacional. Sus lugares de encuentro, sus olores, sus ruidos son constitutivos de esta teatralidad cotidiana que hace de esto, en el sentido fuerte del término, un objeto animado, una materialidad dotada de vida. El hecho de que la materialidad de las cosas sea un signo permanente, ya se ha subrayado a menudo. Sobre lo que hay que insistir, es que esta “cultura de la calle” es el resultado de un cortocircuito entre el objetivo y lo subjetivo. Cuando uno se encuentra al pie de la estatua del perro Hachiko en el barrio de Shibuya en Tokio, más o menos de manera consciente, se percibe el símbolo de la fidelidad que preside el encuentro amoroso. La fuente de San Michel en París evocará más bien la comunión en la revuelta. La “Cuadra No. 9” en Ipanema en Río hará, en cuanto a ella, referencia a la hedonista socialidad de la playa, y el hecho de darse ahí una cita será un “signo” en este sentido (Sansot, 1988: 21; Pons, 1988: 207 y 341). En cada uno de estos casos, lo que está en juego es un imaginario urbano que, en cierta medida, supera los diversos actores sociales, sirviéndole de baño matricial. Este espacio urbano estará diseminado en una multiplicidad de pequeños lugares de referencia, de estos pequeños “lugares emblemáticos” con uso tribal. A veces uno de ellos se convierte emblemático y reúne más que una constelación urbana, volviéndose una estrella de primer orden. Empero es el conjunto lo que tiene sentido, es el conjunto lo que delimita el imaginario social, es el conjunto lo que hace de la ciudad el “lugar de altura” que se ve privilegiada de la estética integrada.

Simmel habla a este respecto de “civilización extrapersonal”. Él muestra, para la ciudad moderna, de qué manera los monumentos, los establecimiento de enseñanza, la técnica adquirida y controlada o las instituciones “visibles” del Estado son la “marca concreta” del espíritu hecho impersonal. Un desarrollo semejante se ha acelerado en lo concerniente con la ciudad posmoderna, y lo que yo llamo la “desindividualización” se ha acrecentado notablemente. Pero se puede decir al mismo tiempo que el aspecto envolvente correlativo al debilitamiento del individuo en el conjunto no deja de reconfortar el espíritu del cuerpo, le vuelve a dar sentido al espíritu comunitario. Se puede agregar que la teatralidad urbana, a través de las diversas manifestaciones, o aún más el imaginario social, gracias a sus diversas puntuaciones, es aquello mismo que asegura la continuidad social. Una sociedad solo puede perdurar si ella tiene un fuerte sentimiento de sí misma. Hay momentos donde este sentimiento se elabora al hacer la Historia, al mirar el futuro, en suma, al hacer proyectos. Existen otros

momentos donde es el espacio quien asegura este rol. El espacio vivido en común, el espacio donde circulan las emociones, los afectos y los símbolos, el espacio en donde se inscribe la memoria colectiva, el espacio, finalmente que permite la identificación (Simmel, 1983: 149). ¡De esta manera, participando con los demás a la totalidad andante, yo me vuelvo una cosa entre las demás, un *objeto subjetivo*, es decir, que *volens nolens*, yo coexistió en un conjunto donde todo conforma cuerpo: yo coexistió por supuesto con los demás que me constituyen por lo que soy, pero yo coexistió también con esta multiplicidad de objetos sin los cuales la existencia contemporánea ya no sería concebible. Todo ello no deja de inducir una forma de solidaridad específica: ya no es el desarrollo histórico en donde se moldea el *ethos* posmoderno, sino en la natura reappropriada, en el espacio compartido, en la participación colectiva en el mundo de los objetos. Una suerte de *materialismo místico*, si es que hay!

### Bibliografía

- Baudrillard, Jean (1976), “Cool Killer”, en *L'Échange symbolique*, París. Gallimard
- Berque, Augustin (1986), *Le sauvage et l'artifice*, París: Gallimard.
- Debord, Guy (1988), *Commentaires sur la société du spectacle*, París: Gallimard.
- Deville, M. (1986), “Imaginaires: pochoirs, tribus, utopies”, en *Sociétés*, núm. 10, París.
- Durand, Gilbert (1983), “Le génie du lieu”, en *Eranos Jahrbuch*, vol. 51, Frankfurt: Insel.
- Durkheim, Emile (1991), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, París: Le livre de Poche.
- Halbwachs, Maurice (1950), *La mémoire collective*, París, PUF.,
- Heidegger, Martin (1962), en *Le Principe de raison*, París : Gallimard.
- Hervieu, Danièle (1986), *Vers un nouveau christianisme*, París, Cerf.
- Jacques, Francis (1982), *Différence et subjectivité*, París, Aubier
- Kaufmann, Jean (1988), *Le Repli domestique*, París, Méridiens Klincksieck.
- Maffesoli, Michel (1976), *Logique de la domination*, PUF, París.

Michel Maffesoli. *La potencia de los lugares emblemáticos*

- Maffesoli, Michel (1999), *La conquête du présent*, París: Desclée De Brouwer.
- Michel, Marc (1982), *La théologie aux prises avec la culture*, París.
- Namer, Gérard (1987), *Mémoire et société*, París: Meridiens-Klincksieck.
- Pons, Philippe (1988), *D'Edo à Tokio*, Gallimard.
- Sansot, Pierre (1988), *Poétique de la ville*, París: Méridiens-Klincksieck.
- Simmel, Georg (1983a), *Les Grandes villes et la vie de l'esprit*, París: Les Cahiers de l'Herne.
- Simmel, Georg (1983b), *Pont et Porte*, en cahiers de l'Herne, París.

**Michel Maffesoli.** Doctor en Ciencias Humanas y en Sociología. Profesor de sociología en la Universidad de París V, René Descartes. Director de las revistas *Sociétés y Cahiers de l'Imaginaire*. Director del Centre d'études sur l'Actuel et le Quotidien (CEAQ) de la Sorbonne. Vice-presidente del Instituto Internacional de Sociología (IIS). Sus líneas de investigación son: la sociedad posmoderna, violencia social y socioantropología. Sus publicaciones más recientes son: *Entre o bem e o mal. Compêndio de subversão moderna* (2004) ; *Le rythme de vie - Variation sur l'imaginaire post-moderne* (2004) ; *Le réenchantement du monde - Morales, éthiques, déontologies* (2007).

Envío a dictamen: 18 de mayo de 2007.

Aprobación: 06 de junio de 2007.