



Entrevue avec Michel Maffesoli

Entrevista com Michel Maffesoli

FABIANO INCERTI ^a

DOUGLAS BORGES CANDIDO ^b

EDUARDO PORTANOVA BARROS ^c

Remarque préliminaire

Professeur Michel Maffesoli, vos thèses sur la postmodernité ont été de plus en plus étudiées dans l'enseignement supérieur au Brésil. C'est pourquoi nous tenons à vous remercier pour l'interview accordée qui vise à présenter quelques idées maîtresses de votre pensée.

Observação preliminar

Professor Michel Maffesoli, suas teses sobre pós-modernidade têm sido cada vez mais estudadas no ensino superior no Brasil. Por isso, gostaríamos de agradecer por essa entrevista, que tem por objetivo apresentar algumas ideias-chave de seu pensamento.

^a Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR, Brasil. Doutor em Filosofia, e-mail: incerti.fabiano@pucpr.br

^b Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR, Brasil. Mestre em Filosofia, e-mail: douglasborgescandido@gmail.com

^c Universidade Estadual do Oeste do Paraná, UNIOESTE, Cascavel, PR, Brasil. Doutor em comunicação social, e-mail: eduardoportanova@hotmail.com

Vos thèses sur la postmodernité datent des années 1980. Ainsi, depuis au moins quarante ans, vous défendez la thèse selon laquelle nous avons eu une « révolution » des habitudes sociales. Pourriez-vous nous présenter les traits caractéristiques de ce nouveau moment historique? Et ces dernières années, déjà au XXI^e siècle, est-ce que quelque chose a changé dans ce contexte postmoderne? Toujours dans cette perspective, dans quel sens les caractéristiques de la postmodernité présentent-elles une discontinuité par rapport aux valeurs et à la vision du monde de la modernité ?

MM - Mes deux premiers livres, *Logique de la domination*, 1976 (« Lógica da dominação », Zahar-Rio, 1978) et *La Violence totalitaire*, 1979 (« A violência totalitária », Zahar, 1979, puis Sulina, Porto Alegre, 2001), faisaient une analyse très approfondie des structures de l'imaginaire de la modernité. C'est avec mes livres, *L'Ombre de Dionysos*, 1982 (« A sombra de Dionísio, Graal, Rio de Janeiro, 1985) et surtout *Le Temps des tribus*, 1988 (« O tempo das tribos », Forense, 3^e édition, 2000) que j'aborde la question du changement d'époque, c'est-à-dire du passage de la modernité à la postmodernité. Ce qui change d'une époque à l'autre, ce sont les systèmes de représentation du monde, les valeurs communes.

Pour le dire en quelques mots, la modernité s'est construite sur quatre piliers:

a) Le principe individualiste, tel qu'il est exprimé dans la philosophie cartésienne (*ego cogito, ergo sum*), la Réforme protestante (*sola fide*) et la déclaration des droits de l'homme et du citoyen;

b) Le rationalisme, c'est-à-dire que tout doit être soumis à raison, tout doit avoir une cause intelligible;

c) Le matérialisme ou l'utilitarisme: toute action et même tout sentiment est jugé à l'aune de sa valeur monétaire; ce qui aboutit à l'économicisme actuel;

d) Une conception du déroulement de l'histoire, de la flèche du temps orientée vers le futur; on pourrait même parler de report de jouissance. Les énergies se focalisent sur le monde à venir, le Paradis céleste ou la société parfaite à construire pour les idéologies marxistes.

Ces valeurs se sont affirmées durant le 16^e siècle (Réforme protestante), durant le 17^e et 18^e siècles avec les philosophies de Descartes puis les Lumières et se sont développées durant tout le 19^e siècle et la première moitié du 20^e siècle avec les grands systèmes sociaux et le développement industriel et technologique.

L'idéologie du progrès constitue la matrice de cette modernité.

Mais comme tout système de valeurs, le système de la modernité s'est peu à peu saturé, il ne réussit plus à incarner les croyances communes, il ne correspond plus à l'air du temps. C'est un changement climatique auquel nous assistons.

Et tandis que les valeurs de la modernité perdent leur pertinence, d'autres valeurs émergent, d'abord secrètes, puis discrètes et maintenant affichées, ce sont les valeurs de l'époque qui succède à la modernité et qu'avec d'autres (J. F. Lyotard, Jean Baudrillard) j'appelle tout simplement la postmodernité.

Sont réhabilités ces *impedimenta* que la via recta de la raison avait laissés de côté: le rêve, les fantasmagories, l'imaginaire, mais aussi par rapport au principe individualiste, un idéal communautaire.

La postmodernité est en effet le « temps des tribus », c'est à dire que ce n'est plus le Je qui commande, mais comme le disait le poète « Je est un autre », c'est l'autre, l'autre de ma tribu, l'autre d'autres tribus qui va me déterminer; non plus l'autonomie (à chacun sa propre loi), mais l'hétéronomie, c'est l'autre qui m'impose sa loi.

Depuis *Le temps des tribus*, j'ai approfondi les changements de valeurs à l'œuvre dans la postmodernité.

A la stabilité géographique, affective, professionnelle succède un « nomadisme » généralisé qui se voit tant dans les grandes migrations internationales qu'au niveau familial ou professionnel.

J'ai dit plus haut réintégration du rêve, de l'imaginaire. Alors que dans la modernité le progrès technologique avait produit un « désenchantement du monde » (Max Weber), dans la postmodernité on assiste à un réenchantement du monde. Les échanges sur Internet sont majoritairement non fonctionnels et concernent les relations affectives, amoureuses, les débats philosophiques, les quêtes spirituelles.

Là où le scientisme du 19^e siècle avait cru dépasser la tradition et l'expérience commune, on voit resurgir un intérêt pour les médecines traditionnelles, un retour à un autre rapport à la nature etc.

Bien évidemment ces évolutions se sont amplifiées au cours des quarante dernières années. Les réseaux sociaux notamment constituent une caisse de résonance des multiples débats, initiatives et actions locales. Ce qu'au Brésil vous appelez le « Netactivism » en est un bon exemple.

Je pense aussi que la prise de conscience écologique, non pas d'une écologie politique, mais d'une véritable écosophie constitue une des évolutions majeures de ces dix dernières années.

Je dirais que la postmodernité est de plus en plus communautaire, localiste, présentéiste et écosphe.

Suas teses sobre a pós-modernidade datam dos anos 1980. Assim, há pelo menos quarenta anos você vem defendendo a tese segundo a qual nós tivemos uma “revolução” dos hábitos sociais. O senhor poderia nos apresentar os traços característicos desse novo momento histórico? E, nos últimos anos, já no século XXI, alguma coisa mudou nesse contexto pós-moderno? Ainda nessa perspectiva, em que sentido as características da pós-modernidade apresentam uma descontinuidade em relação aos valores e à visão de mundo da modernidade?

MM - Meus dois primeiros livros, *Logique de la domination*, 1976 (“Lógica da dominação”, Zahar, Rio de Janeiro, 1978), e *La violence totalitaire*, 1979 (“A violência totalitária”, Zahar, 1979; depois Sulina, Porto Alegre, 2001), faziam uma análise bastante aprofundada das estruturas do imaginário da modernidade. É com meus livros *L'ombre de Dionysos*, 1982 (“A sombra do Dionísio”, Graal, Rio de Janeiro, 1985), e, sobretudo, *Le temps des tribus*, 1988 (“O tempo das tribos”, Forense, 3ª edição, 2000), em que abordo a questão da mudança de época, ou seja, da passagem da modernidade à pós-modernidade. O que muda de uma época à outra são os sistemas de representação do mundo, os valores comuns.

Para dizê-lo resumidamente, a modernidade foi construída sobre quatro pilares:

a) O princípio individualista, tal como foi expresso na filosofia cartesiana (*ego cogito, ergo sum*), na Reforma protestante (*sola fide*) e na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão;

b) o Racionalismo, isto é, que tudo deve estar submetido à razão. Tudo deve ter uma causa inteligível;

c) o Materialismo ou o Utilitarismo: toda ação e, mesmo, todo sentimento é medido conforme seu valor monetário, o que resulta no economicismo atual;

d) uma concepção do desenrolar da história, da flecha do tempo voltada para o futuro; pode-se até falar de adiamento do prazer. As energias estão focadas no

mundo vindouro, no Paraíso celestial ou na sociedade perfeita a se construir para as ideologias marxistas.

Esses valores foram assentados durante o século XVI (Reforma Protestante), os séculos XVII e XVIII, com as filosofias de Descartes e do Iluminismo, e se desenvolveram tanto ao longo do século XIX quanto na primeira metade do século XX, através dos principais sistemas sociais e do desenvolvimento industrial e tecnológico.

A ideologia do progresso constitui a matriz dessa modernidade.

Mas, como qualquer sistema de valores, o sistema da modernidade, aos poucos, saturou-se, e não consegue mais encarnar as crenças comuns, ele não corresponde mais ao espírito do tempo. É uma mudança climática (*sic*) à qual nós assistimos.

E, enquanto os valores da modernidade perdem sua relevância, surgem outros valores, primeiro secretos, depois discretos e, agora, expostos. Esses são os valores da época que sucede à modernidade e que, junto com outros [autores] (J.F. Lyotard, Jean Baudrillard), eu, simplesmente, chamo de pós-modernidade.

São reabilitados os *impedimenta* que a *via recta* da razão deixara de lado: sonhos, fantasmagorias, imaginação, mas também em relação ao princípio individualista, um ideal comunitário.

A pós-modernidade é, com efeito, o “tempo das tribos”, e isso quer dizer que já não é o Eu que comanda, mas, como dizia o poeta, “O eu é um outro”, é o outro, o outro da minha tribo, é o outro das outras tribos que vai me determinar; não mais a autonomia (a cada um sua própria lei), mas a heteronomia: é o outro que me impõe sua lei.

Desde “O tempo das tribos” tenho aprofundado as mudanças nos valores em ação na pós-modernidade.

À estabilidade geográfica, afetiva, profissional sucede um “nomadismo” generalizado que se vê tanto nas grandes migrações internacionais quanto no campo familiar ou profissional.

Eu disse, acima, reintegração do sonho, do imaginário. Enquanto na modernidade o progresso tecnológico havia produzido um “desencantamento com o mundo” (Max Weber), na pós-modernidade assistimos a um reencantamento do mundo. As trocas

na Internet são, majoritariamente, não funcionais e envolvem as relações afetivas, amorosas, os debates filosóficos, as buscas espirituais.

Lá onde o cientificismo do século XIX acreditava ter ultrapassado a tradição e a experiência comum, vê-se ressurgir um interesse pelas medicinas tradicionais, um retorno a uma outra relação com a natureza etc.

Evidentemente, essas evoluções se ampliaram ao longo dos últimos quarenta anos. As redes sociais, em particular, constituem uma caixa de ressonância de múltiplos debates, iniciativas e ações locais. Aquilo que, no Brasil, se chama “Netativismo” é um bom exemplo.

Penso também que a tomada de consciência ecológica, não de uma ecologia política, mas de uma verdadeira ecosofia, constitui uma das maiores evoluções desses últimos dez anos.

Diria que a pós-modernidade é, cada vez mais, comunitária, localista, presenteísta e ecosófica.

Vous dites que dans la postmodernité il y a la manifestation d'un « épicurisme quotidien », c'est-à-dire des manières d'être et de vivre qui consomment de l'instant présent le plaisir que le moment peut leur procurer. Tout comme dans l'épicurisme classique, la postmodernité se soucie de quels plaisirs à chercher? Y aurait-il une différence entre « l'épicurisme quotidien » auquel vous faites référence dans la postmodernité et l'épicurisme classique? Après tout, vous l'appellez épicurisme pour établir des similitudes. Y aurait-il également des différences?

MM - Ma démarche intellectuelle consiste en général à procéder par construction de notions plutôt que de concepts. La notion laisse à penser, permet de comprendre le Réel, mais ne l'enclasse pas dans un cadre trop fermé. Il y a une labilité de la notion par rapport à une raideur du concept. Dès lors quand j'emprunte des notions à d'autres disciplines, l'astrophysique (les trous noirs), la médecine (la contagion virale ou épidémique), l'ethnologie (les tribus) ou l'histoire et l'histoire de la philosophie (l'épicurisme justement) je n'établis pas une comparaison, mais j'utilise ces termes comme des métaphores qui me permettent d'évoquer les phénomènes, d'être au plus près des choses elles-mêmes. C'est en ce sens que je parle d'épicurisme du quotidien,

c'est-à-dire notamment pour les jeunes générations leur focalisation sur le temps présent et sur une jouissance immédiate.

Você diz que na pós-modernidade há a manifestação de um “epicurismo cotidiano”, ou seja, dos modos de ser e de viver que adquirem do instante presente o prazer que o momento pode lhes proporcionar. Assim como no epicurismo clássico, a pós-modernidade se preocupa com a procura de quais prazeres? Haveria uma diferença entre o “epicurismo cotidiano” do qual você faz referência na pós-modernidade e o epicurismo clássico? Afinal, você o chama de epicurismo para estabelecer semelhanças. Mas haveria, igualmente, diferenças?

MM - Minha abordagem intelectual consiste, geralmente, em proceder pela construção de noções ao invés de conceitos. A noção deixa pensar, permite compreender o Real, mas não o encerra em um quadro muito fechado. Há uma labilidade da noção em relação ao conceito. Assim, quando eu tomo emprestadas noções de outras disciplinas, a astrofísica (buracos negros), a medicina (contágio viral ou epidêmico), a etnologia (tribos) ou a história e a história da filosofia (o epicurismo, justamente), não estabeleço uma comparação, mas utilizo esses termos como metáforas que me permitem evocar fenômenos, estar o mais próximo possível das próprias coisas. É nesse sentido que falo do epicurismo cotidiano, ou seja, principalmente, para as gerações mais novas, o enfoque delas no tempo presente e sobre uma fruição imediata.

En 2018, l'Institut Ciência e Fé PUCPR a traduit votre livre *Pactos Emocionais: reflexões em torno da moral, da ética e da deontologia*. Dans quel sens parlez-vous de déontologie ? Peut-on dire qu'il y a une transition de la morale à l'éthique et de celle-ci à la déontologie dans la postmodernité ?

MM - Il n'y a pas d'évolution linéaire d'une époque à l'époque suivante, mais saturation de certaines valeurs et remplacement par d'autres valeurs. Mais ces valeurs nouvelles ne le sont pas entièrement, souvent elles se sont déployées dans des époques précédentes. Il n'y a pas de flèche du progrès, pas non plus de cercle et retour du même, il y a une évolution en spirale, reprise et distorsion disait Heidegger, (« Verwindung »).

Je ne dirais donc pas qu'il y a une évolution linéaire de la morale à l'éthique puis à la déontologie. Je crois que nous sommes à une époque où ce qui fait loi, ce qui règle les rapports entre les humains, ce qui fait société est la déontologie, c'est-à-dire des comportements adaptés à des situations (*ta deonta* ce sont les situations en Grec), une expérience commune. L'éthique c'est la règle commune de la communauté, c'est le sentir et agir ensemble, la déontologie fait encore plus appel à l'expérience commune, c'est en quelque sorte un agir fondé sur un instinct commun, une appréhension commune des situations. On retrouve là ce que disait Saint Thomas d'Aquin, *Nil est in intellectu quod non sit prius in sensu*. La morale, ce sont des règles communes imposées d'en haut, l'éthique ce sont des règles communes ressenties en commun (esthétique), la déontologie ce sont des règles communes éprouvées dans des expériences communes.

Em 2018, o Instituto Ciência e Fé PUCPR traduziu seu livro *Pactos Emocionais: reflexões em torno da moral, da ética e da deontologia*. Em que sentido você falou de deontologia? Pode-se dizer que há uma transição da moral à ética e desta à deontologia na pós-modernidade?

MM - Não há evolução linear de uma época para a seguinte, mas saturação de certos valores e substituição por outros. Mas não o são valores inteiramente novos. Frequentemente, eles foram desencadeados em épocas precedentes. Não há flecha do progresso, nem, tampouco, do círculo e do retorno do mesmo; há, sim, evolução em espiral, retomada e distorção, dizia Heidegger ("Verwindung"). Eu não afirmaria, portanto, que há uma evolução linear da moral para a ética e depois para a deontologia. Eu creio, isso sim, que estamos numa época na qual o que se faz lei, o que regula as relações entre os humanos, o que faz a sociedade é a deontologia, ou seja, comportamentos adaptados às situações (*ta deonta* são as situações, em grego), uma experiência comum. A ética é a regra comum da comunidade, o sentir e agir junto; a deontologia evoca, ainda mais, a experiência comum, o que é, de certa forma, um agir fundado em um instinto comum, uma apreensão comum das situações. Vemos, aqui, o que dizia São Tomás de Aquino: *Nil est in intellectu quod non sit prius in sensu*. A moral são as regras comuns impostas de cima, a ética são regras comuns

sentidas em comum (estética), a deontologia são regras comuns constatadas em experiências comuns.

Dans certains de vos discours, vous mentionnez le Brésil comme un pays qui peut être considéré comme un laboratoire de la postmodernité. Dans quel sens parvenez-vous à la conclusion que la réalité brésilienne réfléchit un peu ce qu'est la postmodernité ?

MM - J'ai parlé du Brésil **laboratoire de la postmodernité** à la sortie du *Temps de tribus*, qui est paru, dans une traduction du Professeur Luis Felipe Baeta Neves un mois avant sa sortie en France! J'avais été frappé en effet, depuis mes premiers voyages dans votre pays, en 1980, par l'importance des communautés. Non pas d'une manière ségrégative ou séparatiste, mais au contraire dans un vrai relativisme, c'est-à-dire une mise en relation constante de ces « tribus » entre elles. Cela est visible dans la vie quotidienne, l'occupation des plages, les fêtes, la musique et la danse, le sport, mais aussi dans les mouvements sociaux, voire la politique (« netactivisme »: Massimo di Felice de l'USP, São Paulo).

J'ai aussi été attentif très tôt à la religiosité populaire au Brésil, qui se manifeste dans certaines formes de syncrétisme, mais plus souvent dans une intégration de rites traditionnels dans les dévotions contemporaines et par dessus tout dans ce qui constitue un vrai relativisme. Non pas un « tout se vaut », mais la relativisation de chaque vérité particulière par sa mise en relation avec d'autres vérités et par là une vraie tolérance. Cela se voit au Brésil aux rapports entre personnes d'origine ethnique différentes, dans le métissage réel, dans l'intégration de cultures ancestrales (indiennes, mais aussi afro-brésiliennes) dans les modes de vie, le quotidien de tous.

Enfin je pense que la question de la préservation de la nature contre les dévastations impulsées par le défrichement, l'exploitation minière, la pollution des eaux et la disparition des cultures natives prend de plus en plus d'importance dans les jeunes générations et témoigne de la dynamique postmoderne qui est celle de votre pays.

Em alguns de seus discursos, você menciona o Brasil como um país que pode ser considerado como um laboratório da pós-modernidade. Em que sentido você chega à conclusão de que a realidade brasileira reflete um pouco o que é a pós-modernidade?

MM – Eu falei do Brasil como um **laboratório da pós-modernidade** no lançamento de “O tempo das tribos”, que surgiu em tradução do professor Luis Felipe Baeta Neves, um mês antes de seu lançamento na França! De fato, fiquei impressionado, desde as minhas primeiras viagens a seu país, em 1980, com a importância das comunidades. Não de forma segregativa ou separatista, mas, ao contrário, de um real relativismo, ou seja, uma conexão constante dessas “tribos” entre si. Isso é visível na vida cotidiana, na ocupação de praias, as festas, a música, a dança e o esporte, mas também nos movimentos sociais, até mesmo na política (“net ativismo”: Massimo di Felice, da USP).

Também, desde muito cedo, estive atento à religiosidade popular no Brasil, que se manifesta em certas formas de sincretismo, porém, mais frequentemente, numa integração dos ritos tradicionais, nas devoções contemporâneas e, sobretudo, no que constitui o verdadeiro relativismo. Não mais um “tudo se equipara”, mas a relativização de cada verdade particular, colocando-a em relação com outras verdades e, portanto, uma verdadeira tolerância. Isso se vê no Brasil nas relações entre pessoas de origens étnicas diferentes, na mestiçagem real, na integração das culturas ancestrais (indígenas, mas também afro-brasileiras), nos estilos de vida, no cotidiano de todos.

Por fim, penso que a questão da preservação da natureza contra as devastações impulsionadas pelo desmatamento, a exploração mineral, a poluição das águas e o desaparecimento das culturas nativas está se tornando, cada vez mais, importante para as novas gerações e testemunha a dinâmica pós-moderna que é a de seu país.

Dans votre travail *Au creux des apparences*, vous dites que l'esthétique (*aisthesis*) sert de fondement à une nouvelle éthique de la postmodernité. Peut-on établir un lien entre votre expression « éthique de l'esthétique » et la notion d'« esthétique de l'existence », qui apparaît dans la pensée tardive de Michel Foucault ?

MM - Jeune chercheur, j'ai été reçu plusieurs fois par Michel Foucault, pour de passionnantes discussions dès 1977 et je connais bien l'ensemble de son œuvre que j'ai beaucoup appréciée. **J'ai d'ailleurs tenté de faire une généalogie de la postmodernité comme il a fait magistralement celle de la modernité.**

Je me retrouve également très bien dans ses derniers livres, consacrés au corps et faisant la critique de l'assignation à identité et de la volonté de savoir. Dans *L'usage des plaisirs* Michel Foucault reprend cette notion d'*acedia*, le péché de tristesse de la théologie catholique tel que le développent les Pères de l'Église et Sont Thomas d'Aquin. Moi-même d'ailleurs, dans ma *Nostalgie du sacré*, je me réfère très souvent à la *Somme théologique*.

Je pense donc que ma notion « d'éthique de l'esthétique » a beaucoup de rapport avec celle « d'esthétique de l'existence » qu'il y développe. Bien sûr il ne s'agit pas d'une conception académique de l'esthétique, mais au plus près de l'étymologie du mot, *aisthesis*, d'un « éprouvé ensemble ». Nous nous retrouvons donc dans l'analyse de cet asservissement du corps par la productivité et la rationalité durant la modernité et le surgissement d'un autre rapport au corps, moins individualiste, moins médiatisé, une sorte d'hédonisme corporel, voire de corporéisme mystique.

Em seu trabalho *No fundo das aparências*, você diz que a estética (*aisthesis*) serve de fundamento a uma nova ética da pós-modernidade. Pode-se estabelecer um elo entre a sua expressão “ética da estética” e a noção de “estética da existência”, que aparece no pensamento tardio de Michel Foucault?

MM - Jovem pesquisador, eu fui recebido, várias vezes, por Michel Foucault para fascinantes discussões, desde 1977, e eu conheço bem o conjunto do seu trabalho, que apreciei muito. **Eu, além disso, tentei fazer uma genealogia da pós-modernidade como ele o fez, magistralmente, com a da modernidade.**

Me reconheço, igualmente, muito bem em seus últimos livros, consagrados ao corpo e que criticam a atribuição de identidade e a vontade de saber. Em “O uso dos prazeres”, Michel Foucault retoma essa noção de *acédia*, o pecado da tristeza da teologia católica tal como desenvolveram os Padres da Igreja e São Tomás de Aquino. Eu mesmo, aliás, em meu novo livro *La nostalgie du sacré*, refiro-me, muitas vezes, à *Summa Theologica*.

Penso, pois, que minha noção de “ética da estética” tem muito a ver com aquela da “estética da existência” que ele o desenvolve ali. Certamente, não se trata de uma concepção acadêmica de estética, porém, mais próxima da etimologia da palavra, *aisthesis*, de um “experimentado junto”. Encontramo-nos, portanto, na análise dessa

escravidão do corpo pela produtividade e pela racionalidade durante a modernidade e o surgimento de outra relação com o corpo, menos individualista, menos midiaticizada, uma espécie de hedonismo corporal, até de um corporeísmo místico.

Dans votre livre *L'instant éternel*, vous parlez du retour du tragique dans les sociétés postmodernes. Quel est ce tragique et comment se présente-t-il aujourd'hui?

MM - Le drame c'est le schéma « thèse, antithèse, synthèse », tout problème a une solution, toute situation un dénouement. Au contraire ce qui caractérise le tragique c'est le sentiment d'aporie. En théâtre, le drame, c'est le théâtre de boulevard, le mari, la femme et l'amant. La tragédie, c'est l'amour impossible (Phèdre), le conflit indépassable entre la loi et le sentiment, voire le conflit entre deux impératifs, par exemple la tradition et les lois de la Cité (Antigone).

D'une certaine manière en prétendant que tout problème a une solution, Marx disant « qu'une société ne se pose que les problèmes qu'elle peut résoudre », on élimine la finitude humaine, le mal, la souffrance et la mort. La science médicale dans la modernité a pour but ultime (et inavoué) « d'éradiquer la mort ». Alors qu'une conception traditionnelle de la médecine consistait à accompagner les malades jusque dans la mort. L'évincement de la mort est une caractéristique des sociétés modernes qui ont oublié le culte de Notre Dame de la bonne mort, cher au catholicisme traditionnel.

Il me semble que de tous côtés ce déni de la mort a fait long feu¹. Qu'il s'agisse d'évènements géopolitiques, d'affrontements claniques ou tout simplement d'épidémies, il y a une prise de conscience de la faiblesse humaine, de la finitude de l'existence terrestre, voire d'ailleurs de la fragilité de notre environnement qui sont de l'ordre du tragique.

No seu livro *O instante eterno*, o Senhor fala de um retorno do trágico nas sociedades pós-modernas. O que é esse trágico e como ele se apresenta hoje?

¹ Aqui, Maffesoli utiliza uma expressão idiomática que se refere a alguma coisa que se arrasta e que não chega a lugar algum, numa alusão ao pavio que queima lentamente e não se rende até alcançar a pólvora. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 32, n. 57, p. 919-939, set./dez. 2020

MM - O drama é o esquema “tese, antítese, síntese”: todo problema tem solução, toda situação um desfecho. Ao contrário, o que caracteriza o trágico é o sentimento de aporia. No teatro, o drama é o teatro do bulevar, o marido, a esposa e o amante. A tragédia é o amor impossível (Fedra), o conflito intransponível entre a lei e o sentimento, até mesmo o conflito entre dois imperativos, como, por exemplo, a tradição e as leis da cidade (Antígona).

De certa maneira, pretendendo que todo problema tenha uma solução, Marx, ainda, afirmando “que numa sociedade só se põe os problemas que ela pode resolver”, eliminamos a finitude humana, o mal, o sofrimento e a morte. A ciência médica, na modernidade, tem por objetivo final (e ulterior) “erradicar a morte”. Enquanto uma concepção tradicional da medicina consistia em acompanhar os enfermos até a morte, a rejeição da morte é uma característica das sociedades modernas que esqueceram o culto da Nossa Senhora da Boa Morte, cara ao catolicismo tradicional.

Parece-me que, de todos os lados, essa negação já foi longe demais. Quer se trate de eventos geopolíticos, confrontos de clãs ou, simplesmente, das epidemias, há uma tomada de consciência da fraqueza humana, da finitude da existência terrestre, e, até, da fragilidade do nosso meio ambiente, que são da ordem do trágico.

Alors que la modernité, avec ses excès de rationalismes, a fini par provoquer un désenchantement du monde, la postmodernité le réenchante comme vous le dites dans votre livre *Le réenchantement du monde*. En quoi consiste exactement ce « réenchantement » et comment fonctionne-t-il aujourd’hui ?

MM - Oui j’ai proposé ce terme de « réenchantement du monde » ainsi que je l’explique plus haut en référence aux analyses de Max Weber. Pour reprendre les analyses de Thomas Kuhn, la modernité c’est la « *via recta de la raison* »: on va droit au but, droit à l’explication du monde, à la recherche des causes, à la mise en chiffres de la réalité. Dès lors tout ce qui n’est pas traduisible en équations chiffrées, tout ce qui n’est pas mesurable, tout ce qui n’est pas matériel est dénié.

Il me semble qu’il se dessinait, dans la postmodernité un autre rapport au Réel. Le Réel est pour moi la « réalité » enrichie de l’onirique, du spirituel, de l’inutile.

Ce que j’appelle réenchantement du monde, c’est justement cette attention à autre chose qu’au matérialisme, au productivisme, à l’utilitarisme ou l’ustensilarité

(Heidegger). Quand les jeunes générations sont attentives au moins autant au sens (signification) de leur travail qu'à leur rémunération; quand tout un chacun est prêt à abandonner une carrière toute tracée pour une mission où s'exprimeront solidarité, empathie avec les autres, passion artistique etc. ce sont des formes de « réenchancement du monde »! J'ai souvent l'occasion en France de faire des conférences à des chefs d'entreprise et il est très clair qu'ils doivent tenir compte, dans la gestion des ressources humaines, de ce besoin de sens, de ces pulsions solidaires, de ce refus de subordonner toute la vie à la recherche de la réussite matérielle.

De manière plus triviale, si on regarde la production littéraire, cinématographique, télévisuelle on se rend bien compte du succès de la littérature fantastique et des fictions mêlant la réalité et le rêve. Le jeu, les super-héros, les jeux de cos-play, mais aussi les diverses expressions de croyances sont autant de signes de ce réenchancement du monde.

Enquanto a modernidade, com seus excessos de racionalismos, terminou por provocar um desencantamento do mundo, a pós-modernidade reencanta-o, como você diz no seu livro *Le réenchancement du monde*. Em que consiste, exatamente, o “reencantamento” e como ele funciona hoje?

MM - Sim, eu propus este termo “reencantamento do mundo”, como expliquei acima com referência às análises de Max Weber. Para retomar as propostas de Thomas Kuhn, a modernidade é a “*via recta da razão*”: vai-se direto ao objetivo, direto à explicação do mundo, à procura das causas, dispondo-se de números da realidade. A partir de então, tudo o que não pode ser traduzido em equações numéricas, tudo o que não é mensurável, tudo o que não é material é negado.

Parece-me que se desenha, na pós-modernidade, outra relação com o Real. O Real é, para mim, a “realidade” enriquecida do onírico, do espiritual, do inútil.

O que chamo de reencantamento do mundo é, justamente, essa atenção a outra coisa que não o materialismo, o produtivismo, o utilitarismo ou a “instrumentalização” (Heidegger). Quando as jovens gerações dão menos atenção tanto ao sentido (significado) do seu trabalho quanto à sua remuneração; quando cada um está pronto a abandonar uma carreira traçada a dedo por uma missão na qual se expressam solidariedade, empatia com os outros, paixão artística etc. são as formas de

“reencantamento do mundo”! Tenho, frequentemente, a oportunidade, na França, de dar conferências aos líderes empresariais e é muito claro que eles devem levar em conta, na gestão de recursos humanos, essa necessidade de sentido, essas pulsões solidárias, essa recusa em subordinar toda a vida à procura do sucesso material.

De maneira mais trivial, se olharmos a produção literária, cinematográfica e televisiva perceberemos, claramente, o sucesso da literatura fantástica e das ficções que misturam a realidade e o sonho. Os jogos, os super-heróis, os *cos-play*, mas também as diversas expressões de crenças são todos sinais deste reencantamento do mundo.

Michel Maffesoli est un auteur de paradoxes. Dans *Le temps des tribus*, vous avez parlé de la fin de l'individualisme alors qu'une série d'intellectuels s'accrochait à la perspective de réaffirmer cette thèse. Maintenant, dans votre dernier livre sorti en France, *La nostalgie du sacré* (2020), contrairement à ce qui semble être une perspective désacralisée du monde, vous parvenez à une conclusion sur le retour du sacré. Comment pouvons-nous envisager cette idée dans la postmodernité ? Comment s'exprime-t-elle ?

MM - Je ne suis pas tout à fait sûr d'être un auteur de paradoxe, vous le savez, je suis un adepte de cette figure de style que l'on nomme l'oxymore: comme le disait Corneille, « cette obscure clarté qui tombe des étoiles ». Deux caractéristiques apparemment contradictoires présentes en même temps et interagissant dans une nouvelle figure. Le paradoxe doit se résoudre, un côté ou un autre doit l'emporter. Dans la figure de l'oxymore, c'est la tension entre contraires qui fait tenir l'ensemble. Ce que Gilbert Durand nomme la « logique contradictoire » au contraire de la dialectique classique.

Il est vrai que j'ai été très critiqué par nombre de collègues quand j'annonçais « le temps des tribus », c'est-à-dire pour reprendre l'expression de Tönnies, **le remplacement du lien social sociétaire par le lien social communautaire**. Depuis, nombre d'entre eux reprennent ces analyses, sans d'ailleurs toujours me citer! Passons!

Je pense que mon intuition d'un retour du sacré ou plus précisément d'une tension vers le « sacré » (Jacques Maritain) jouira du même rejet/reprise que mon tribalisme, vous avez raison!

Il n'empêche et vous êtes au Brésil malgré tout très bien placés pour le voir, la religiosité, ce besoin de sentir, croire, aimer avec les autres dans souci de l'invisible et de l'immatériel est de plus en plus marqué. La fréquentation des églises officielles n'en témoigne pas forcément, mais le pullulement de divers petits cultes, formes un peu dérivés des religions institutionnelles ou reprises syncrétistes de diverses influences en fait foi.

Quand je parle du sacré, je ne parle justement pas de la foi, d'ailleurs je ne me prononce pas sur celle-ci, qui relève du for-interne de chacun (forum) ou de l'analyse théologique qui n'est pas de ma compétence, mais du religieux au sens de *religare*, ce qui me relie à l'autre. Vous le verrez, dans *La Nostalgie du sacré*, je parle de la communion des saints. C'est je pense ce qui a fait le succès du christianisme par rapport à d'autres croyances de l'époque, Mithra et autres gnoses. La communion des saints, c'est ce qui fait que dans des communautés très éloignées, celles de Grèce, de Byzance, de Rome, chaque chrétien se sent relié aux autres dans cette communion, qui s'exprime par les sacrements (ce qui rend visible l'invisible) et la liturgie commune. J'ose une métaphore, qu'il faut encore une fois prendre comme telle et non pas comme une comparaison « scientifique »: je pense qu'Internet est une forme de communion des saints postmoderne. Les élans de solidarité, les rites piaculaires qui saisissent les réseaux sociaux lors de tout événement tragique, le partage des modes, des passions, tout ceci s'inscrit dans ce relationisme généralisé. Il est d'ailleurs intéressant de noter l'importance des groupes de discussions, forums et autres blogs sur la théologie, le thomisme etc.

Alors que l'individu moderne approfondit sa foi, dans un colloque singulier avec Dieu, sans médiation même du prêtre (protestantisme), le membre postmoderne de multiples tribus s'identifie à 'autre, partage des émotions, éprouve en commun le rapport aux forces invisibles. Dieu, le divin ne se manifeste pas dans un dialogue singulier avec le croyant, mais se rencontre au travers des autres dans ces moments d'intense partage d'émotions. Les JMJ par exemple en ont été un bel exemple.

Dans ce livre je vais même plus loin, puisque je postule que le courant religieux le plus adapté à la postmodernité serait la catholicité (non pas l'Eglise institutionnelle, le catholicisme, mais la croyance collective, le rituel commun). Pourquoi? Notamment à

cause de deux dogmes qui correspondent tout à fait à la quête spirituelle contemporaine. Celui de la Trinité d'abord. Qu'est ce que la Trinité, sinon un Dieu en trois personnes, mais non pas trois personnes juxtaposées, ou hiérarchiquement ordonnées, mais trois personnes interagissant. La Trinité c'est une sorte de « mobile » divin, dans lequel sans cesse le mouvement d'un des trois éléments est repris, équilibré, ou remis en mouvement par l'un et l'autre, l'un ou l'autre. La trinité c'est une figure divine relationniste dans son essence même. Pour reprendre une figure de Max Scheler qui fut un des inspirateurs de Benoît XVI, c'est **P'Ordo amoris**.

Le dogme de l'incarnation, un dieu qui est aussi homme, qui est en même temps dieu et homme (oxymore s'il en est) est également un mystère adapté au corporéisme mystique ou au mysticisme corporéiste de notre époque.

C'est en ce sens que je parle de nostalgie du sacré. Non pas, encore une fois, un « retour » à des croyances que la modernité avait tenté de dépasser par le rationalisme, le scientisme et le laïcisme, mais une « *Verwindung* » d'un sacré pré-moderne. Celui des sociétés médiévales et des bâtisseurs de cathédrales, mais aussi celui des reprises par les natifs des croyances dans leurs différentes divinités dans les formes de saints. L'époque contemporaine n'est pas avare de phénomènes de ce type: qu'il s'agisse de l'intégration des médecines traditionnelles, y compris les prières de toutes sortes aux soins les plus scientifiques, des réunions de toutes sortes autour de croyances traditionnelles, mais aussi de certains retours à des conceptions plus liturgiques et plus traditionnelles du culte catholique, tous ces phénomènes traduisent une pulsion collective vers le sacré. C'est cela que j'appelle la nostalgie du sacré, ou même du sacral. Un sacral qui est en train d'imprimer l'imaginaire postmoderne en son entier.

Et je pense en revanche que les mouvements de type islamiste fondamentaliste ou terroriste ne participent pas de cette quête sacrale. Au contraire, il s'agit pour moi des derniers avatars d'une religion institutionnelle fondée plus sur l'injonction morale et une dogmatique rationaliste que sur la communion émotionnelle et les rites de dévotion communs. Cette crispation identitaire de monothéismes rigoristes et intolérants ne relève pas de la nostalgie du sacré que je décris, mais plutôt de la vieille ustensilarisation de la religion dans des visées politiques, comme une conquête du pouvoir temporel. Ce fanatisme là appartient à ce que l'École de Francfort nommait un « rationalisme instrumental ».

Tout autres sont les rassemblements populaires autour des hauts lieux de la chrétienté : les pèlerinages tel celui de St. Jacques de Compostelle en Europe, les dévotions populaires au Padre Cicero, les rassemblements festifs comme les JMJ et autres « festivals » religieux. Il s'agit non pas d'une affirmation d'un pouvoir surplombant, mais de l'expression d'une puissance populaire. Puissance populaire qui communique avec l'invisible sous différentes formes. Dans un relationisme pluriel.

Michel Maffesoli é um autor de paradoxos. Em “O tempo das tribos”, o senhor falou do fim do individualismo, ao passo que uma série de intelectuais se agarrava à perspectiva de reforçar essa tese. Agora, em seu último livro lançado na França, *La nostalgie du sacré* (2020), ao contrário do que parece ser uma perspectiva dessacralizada do mundo, o senhor chega a uma conclusão sobre o retorno do sagrado. Como nós podemos considerar essa ideia na pós-modernidade? Como ela se expressa?

MM - Não tenho, absolutamente, certeza de ser um autor de paradoxo, sabe. Sou um adepto dessa figura de estilo que chamamos de oximoro: como dizia Corneille, “esta obscura clareza que cai das estrelas”. Duas características aparentemente contraditórias presentes ao mesmo tempo e interagindo em uma nova figura. O paradoxo deve ser resolvido, um lado ou outro deve considerá-lo. Na figura do oximoro, é a tensão entre os opostos que faz obter o todo. O que Gilbert Durand chama de “lógica contraditorial” ao contrário da dialética clássica.

É verdade que fui muito criticado por vários colegas quando anunciei “o tempo das tribos”, ou seja, para retomar a expressão de Tönnies, **a substituição do laço social societário pelo laço social comunitário.**

Desde então, muitos deles retomaram essas análises sem, ao menos, me citarem! Passa! Penso que a minha intuição de um retorno do sagrado ou, mais precisamente, de uma tensão em direção ao “sagrado” (Jacques Maritain) terá a mesma rejeição/retomada que o meu tribalismo. Você tem razão!

O que não impede, e você está no Brasil, apesar de tudo muito bem colocado para ver, a religiosidade, essa necessidade de sentir, crer, amar com os outros num interesse do invisível e do imaterial que está cada vez mais indicado. Não é a frequência às igrejas oficiais que o testemunham, necessariamente, mas a proliferação de vários

pequenos cultos, formas um pouco derivadas das religiões institucionais ou reavivamentos sincretistas de várias influências que o provam.

Quando falo do sacral, não falo exatamente da fé, aliás, nem me pronuncio sobre ela, por se tratar de um problema de foro (forum) íntimo, ou na análise teológica, que não é minha competência, mas falo do religioso no sentido de *religare*, o que me liga ao outro. Vocês irão ver, em *La Nostalgie du sacré*, que falo da comunhão dos santos. Foi, eu penso, o que fez o sucesso do Cristianismo em relação às outras crenças de época, Mithras e outras gnoses. A comunhão dos santos é o que faz com que as comunidades muito distantes, como as da Grécia, de Bizâncio, de Roma, com que cada cristão se sinta religado aos outros nesta comunhão que se exprime através dos sacramentos (o que torna visível o invisível) e a liturgia comum.

Ouso uma metáfora, que é preciso, mais uma vez, ser tomada como tal, e não como uma comparação “científica”: penso que a Internet é uma forma de comunhão de santos pós-moderna. As explosões de solidariedade, os ritos piaculares que se apoderam das redes sociais quando de todo acontecimento trágico, a partilha das modas, das paixões, tudo isso se inscreve nesse relacionismo generalizado. Também é interessante notar, além disso, a importância de grupos de discussão, fóruns e outros blogs sobre a teologia, o tomismo etc. Enquanto o indivíduo moderno aprofundava sua fé em um colóquio singular com Deus, sem mesmo a mediação do padre (protestantismo), o membro pós-moderno de múltiplas tribos se identifica com o outro, compartilha emoções, experimenta em comum a relação com as forças invisíveis. Deus, o divino, não se manifesta num diálogo singular com o crente, mas se encontra através dos outros nestes momentos de intensa partilha de emoções. As JMJs (Jornadas Mundiais da Juventude) são um bom exemplo.

Neste livro, vou ainda mais longe, uma vez que postulo que a corrente religiosa mais adequada à pós-modernidade seria a “catolicidade” (não a Igreja institucional, o catolicismo, mas a crença coletiva, o ritual comum). Por quê? Justamente por causa de dois dogmas que correspondem, absolutamente, à busca espiritual contemporânea. Primeiro, aquele da Trindade. O que é a Trindade, senão um Deus em três pessoas, mas não três pessoas justapostas, ou hierarquicamente ordenadas, mas três pessoas interagindo. A Trindade é uma espécie de “mobilidade” divina, na qual, constantemente, o movimento de um dos três elementos é retomado, equilibrado ou

posto em movimento por um e outro, um ou outro. A trindade é uma figura divina relacional em sua própria essência. Para retomar a figura de Max Scheler, que foi um dos inspiradores de Bento XVI, é a **Ordo amoris**.

O dogma da encarnação, um deus que é também homem, que é ao mesmo tempo deus e homem (que o seja um oximoro) e é, igualmente, um mistério adaptado ao corporeísmo místico ou ao misticismo corporeísta de nossa época.

É nesse sentido que falo da nostalgia do sagrado. Não mais, ainda uma vez, um “retorno” às crenças que a modernidade havia tentado ultrapassar através do racionalismo, o cientificismo e o laicismo, mas uma “Verwindung” de um sagrado pré-moderno. Aquele das sociedades medievais e dos construtores de catedrais, mas também o da retomada pelos nativos das crenças em suas diferentes divindades sob as formas de santos. A época contemporânea não é avara com fenômenos deste tipo: quer se trate de integração das medicinas tradicionais, incluindo orações de todos os tipos aos cuidados mais científicos, de encontros de toda ordem em torno de crenças tradicionais, mas também de certos retornos a concepções mais litúrgicas e mais tradicionais do culto católico, todos esses fenômenos traduzem uma pulsão coletiva em direção ao sagrado. É isso o que chamo de nostalgia do sagrado, ou mesmo de sacral. Um sacral que está imprimindo todo o imaginário pós-moderno.

E acho, por outro lado, que os movimentos do tipo islâmico fundamentalista ou terrorista não participam dessa busca pelo sacral. Pelo contrário, trata-se, para mim, dos últimos avatares de uma religião institucional fundada mais sobre a injunção moral e uma dogmática racionalista do que sobre a comunhão emocional e ritos de devoção comuns. Essa crispação identitária de monoteísmos rigorosos e intolerantes não decorre da nostalgia do sagrado que descrevo, mas antes da velha instrumentalização da religião para fins políticos, como uma conquista do poder temporal. Aquele fanatismo pertence ao que a Escola de Frankfurt nomeava um “racionalismo instrumental”.

Muito diferentes são as aglomerações populares em torno dos altos da cristandade: as peregrinações tal como a de São Jacques de Compostela, na Europa, as devoções populares ao Padre Cícero, os agrupamentos festivos como as JMs e outros “festivais” religiosos. Trata-se não de uma afirmação de poder de cima, mas da

expressão de uma potência popular. Potência popular que comunga com o invisível sob diferentes formas. Em um relacionismo plural.

RECEBIDO: 13/08/2020
APROVADO: 17/09/2020

RECEIVED: 08/13/2020
APPROVED: 09/17/2020