

# O NEOTRIBALISMO E OUTRAS SOCIALIZAÇÕES PÓS-MODERNAS

THE NEO-TRIBALISM AND OTHER POSTMODERN SOCIALIZATIONS

*Fábio Fonseca de Castro*<sup>1</sup>

**RESUMO:** O artigo atualiza o debate sobre o neotribalismo, fenômeno inicialmente identificado como recorrente às sociedades pós-industriais e, em seguida, compreendido como processo cultural comum à contemporaneidade em geral, à luz da reflexão sobre as dinâmicas de produção de socializações e socialidades presente nos trabalhos do Centre for Contemporary Cultural Studies da Universidade de Birmingham (CCCS), no primeiro caso, e no pensamento de G. Simmel, no segundo. Discutimos a ideia de neotribalismo recorrendo às principais categorias que são utilizadas na descrição do fenômeno: espacialidade/nomadismo e temporalidade/“presenteísmo”.

**PALAVRAS-CHAVE:** neotribalismo; socialidade; urbano; pós-modernidade.

**ABSTRACT:** *This article updates the debate on neo-tribalism, a phenomenon first identified with post-industrial societies and then understood as a common cultural process of contemporaneity, in light of the reflections on the dynamics of socializations and sociability production, developed by the Center for Cultural Contemporary Studies at the University of Birmingham (CCCS), in the first case, and G. Simmel's philosophy in the second. We discuss the idea of neo-tribalism using major categories that are used to describe the phenomenon: spatiality / nomadism and temporality / presentism.*

**KEYWORDS:** *neo-tribalism; sociality; urban; post-modernity.*

## ENTRANDO NA TRIBO

Tribo: união gregária, união de diferentes clãs numa mesma formação societária. O termo é clássico nas ciências sociais, designando grupamentos humanos tradicionais. Mais recentemente, vem sendo usado para representar, também, associações efêmeras, temporárias e, algumas vezes, casuais. Associações próprias ao espaço urbano e às práticas culturais do ocidente contemporâneo, marcadas pela indústria cultural e pela expansão de um mercado vigoroso de trocas simbólicas, pela presença da tecnologia na vida cotidiana e pela fluidez dos processos de comunicação. A essas associações, chamamos “tribos urbanas” ou, ainda, fenômenos de neotribalismo.

---

<sup>1</sup> Doutor em sociologia pela Universidade de Paris V. Pós-doutorado pela Universidade de Montreal. Professor do Programa de Pós-graduação Comunicação, Cultura e Amazônia e da Faculdade de Comunicação da Universidade Federal do Pará. [fabio.fonsecaecastro@gmail.com](mailto:fabio.fonsecaecastro@gmail.com)

A expressão já caiu no uso popular. Ela tem sido usada, corriqueiramente, para assinalar comportamentos juvenis gregários, tanto aqueles considerados “positivos” (associacionismos comunitários, práticas de lazer, práticas de consumo cultural, etc.) como os considerados “negativos” (banditismo, gangues, práticas de depredação, etc.). O termo deseja explicar um universo fragmentário difícil de compreender. Quando se fala em tribos urbanas, aparentemente, está-se querendo classificar e compreender formas de comportamento que, na velocidade da vida contemporânea, modificam antigas estruturas e práticas sociais.

Um grupo de pichadores de paredes, por exemplo, é rápida e facilmente batizado como uma “tribo urbana”. Nada de errado: do ponto de vista antropológico são indivíduos que partilham certo universo simbólico composto por códigos, valores e práticas de negociação, interação, disputa e consenso. Não obstante, eles não fazem apenas isso na vida. Seu tribalismo é parcial, algumas vezes eventual, não raro efêmero. Desse ponto de vista, segundo o referencial antropológico clássico, já não conformariam uma “tribo” propriamente dita, mas uma agregação temporária, que não estaria disposta a empenhar ao grupo uma solidariedade mais profunda, no caso de uma ameaça externa.

No entanto, é dessa forma de tribalismo que estamos falando: do tribalismo efêmero, rápido, circunstancial, fluído, movediço, que preenche a vida nas sociedades atuais. Assim, quando falamos em tribos urbanas, estamos, todos nós, elaborando uma metáfora, e não usando uma categoria.

Os protagonistas das tribos, na verdade, transitam entre várias tribos e não são, necessariamente, jovens. Pode-se falar, por exemplo, em tribos “adultas” e “de maior idade”: tribos de gourmets, de jogadores de cartas, de notívagos, de internautas, dentro e fora de redes digitais. Em verdade, aliás, as tribos urbanas são práticas gregárias próprias de uma sociedade midiaticizada e veloz, marcada por uma abundância informativa e por uma agilidade social paroxística.

Maffesoli (1988) discute as tribos urbanas a partir de uma perspectiva crítica à ideia de desencantamento (*Entzauberung*) do mundo sinalizado por Max Weber. Em oposição a esse sintoma “principal” da modernidade, ele fala sobre um “reencantamento do mundo”: ante o gigantismo do Estado e das instituições, ante a impessoalidade, o individualismo e o anonimato impostos, pela modernidade, aos indivíduos, estaria se conformando, nas sociedades contemporâneas, essa tendência gregária. Ela atua como uma espécie de válvula de escape, possibilitando a comunhão de algumas experiências, a intensificação dos laços afetivos e de solidariedade e a fruição de alguns códigos de comunicação (estéticos ou comportamentais, por exemplo).

O termo também evoca certo primitivismo. Tribo é um termo algo idílico, uma espécie de viagem de volta às sociedades pré-modernas. Roupas pretas,

tatuagens, cortes de cabelo, formas de dançar, gritos tribais, comumente assinalam a igualdade desses iguais.

De acordo com Maffesoli (1988, 1992), um certo dionisismo os envolve. Quem faz parte de uma tribo o faz com prazer e por prazer. Estranhos, secretos e invisíveis prazeres – por vezes. Curiosas formas de identidade. Darks, rockabilies, merveilleux, rappers, cyber-dândis, flaneusards, clubbers, teds, yuppies, góticos, ruggers, bankers, punks, neo-punks, pós-punks são alguns dos nomes consagrados, algumas das tribos mais midiaticizadas. Curiosas identidades, dizíamos. Outras há. Tímidas e restritas, mas ao mesmo tempo dionisíacas. Estranhas, secretas e invisíveis identidades. Imperfeitas.

É assim a vida contemporânea. Segundo Maffesoli (1988), após uma modernidade marcada pelo individualismo, estamos vivendo uma fase de recomposição dos tecidos sociais, reorganização das relações humanas e reconstrução dos referenciais culturais comuns. Analisando fenômenos de efervescência social, noção desenvolvida por Émile Durkheim, Maffesoli estuda as festas *rave*, os dândis, os darks, os cibernautas de toda espécie e outras tribos presentes nas grandes cidades do mundo, e procura demonstrar que o *logos* moderno, afim a uma racionalidade orientada, instrumental – aquilo que Max Weber descreve como *Zweckrationalität* – estaria cedendo lugar a uma sensibilidade coletiva centrada na vida cotidiana, no imediato, no tempo presente. Algo próximo, talvez – não fechemos questão em torno disso – ao que Weber identifica como a *Wertrationalität*, uma racionalidade baseada em valores, orientada segundo a experiência simbólica social (1991).

O horizonte desse fenômeno assinala, efetivamente, o advento de um *logos* pós-moderno, ou seja, antirracionalista – embora não necessariamente, é importante compreendê-lo, irracionalista. Esse *logos*, ou seja, essa nova maneira de pensar e de viver, teria como característica fundamental a liberação de uma pulsão gregária, historicamente contida pelo *logos* moderno – sempre excessivamente racionalizante –, mas presente, desde sempre, na própria essência do fato social. Com efeito, Maffesoli está se referindo à noção de sociação, desenvolvida por Georg Simmel (1988) e que sugere que o fato social elementar é a própria pulsão de conexão entre os indivíduos, evento que toma corpo por meio de atos projetivos: por meio da projeção, no ato social, de formas, de idealizações partilhadas, construídas intersubjetivamente e historicamente.

O *logos* pós-moderno surge, de acordo com Jean-François Lyotard (1986), quando as grandes narrativas ocidentais, aquelas capazes de gerar a impressão de que o indivíduo existe e de que é parte de um processo histórico coerente e contínuo, começam a ser desmentidas. Essa ideia é análoga à de *cogito brisé*, ou seja, *cogito* estilizado, rompido, desenvolvida por Paul Ricoeur (1990).

A noção de *cogito* é indissociável da filosofia cartesiana e diz respeito, justamente, à compreensão do sujeito como um “indivíduo”, ou seja, como alguém que possui uma identidade inextrínseca. Essa ideia marcou o pensamento ocidental, produzindo efeitos sobre mentalidades e instituições que, no seu conjunto, podem ser compreendidas como a própria modernidade. Efetivamente, a ideia de *cogito* rompe-se, no século XX, quando se torna insustentável manter vivo e coerente o pressuposto de que o homem possui identidades externas à sua própria experiência como homem. As grandes guerras, as experiências transcendentais do fascismo e do comunismo, os colapsos dos processos de colonização e a globalização, fenômenos mais amplos do século XX, todos esses eventos, consequências radicais do *logos* moderno, acabaram sendo experiências sociais tão radicais e tão centradas na metafísica do *cogito* cartesiano, na metafísica da identidade, que acabaram por corroer as bases sobre as quais se assentavam a sua própria metafísica.

A identidade consiste numa dessas grandes narrativas que, segundo Lyotard, foi rompida. O homem pós-moderno é sem-identidade e sem-essência. Ele não é mais um indivíduo, um sujeito, ou *subjectum* – no sentido de estar-sujeito-a-algo, maior que ele próprio na sua experiência de vida. É como se o homem tivesse iniciado um caminho de quebra da metafísica corpo-espírito, como se ele começasse a deixar de acreditar que a melhor parte de si mesmo, a sua alma, está alhures. Isto feito, rompida a dureza do *cogito*, o homem se encontra livre para viver o tempo presente, fundamentalmente o tempo presente, e para transitar pelas diversas identidades que, como máscaras, como discursos vazios de verdades eternas, estão ao seu redor.

A pós-modernidade está calcada na perspectiva da experiência imediata da vida. Dizendo melhor, na sensação de que o sujeito não é precedido por uma essencialidade qualquer, de que ele não possui, de antemão, uma identidade. Isso contempla o adágio latino *Hic et nunc*, aqui e agora, condição imanente da vida e processo fundamental da percepção imanentista da vida.

A pós-modernidade, antes de tudo, é uma desconstrução do sujeito cartesiano, ou seja, do sujeito logocêntrico e racionalizante que é apresentado, pelas ciências sociais e humanas, sob o manto da noção de indivíduo. Trata-se de uma noção problemática – a crítica pós-moderna e pós-estruturalista deseja demonstrar – porque advoga a percepção da pessoa como uma entidade integral em si mesma, individualizada dentro do corpo social e isolada até mesmo de seu próprio corpo. A noção de indivíduo, talvez, seja um eco da metafísica platônica, renovada por Santo Agostinho e consagrada como a verdade absoluta da cultura ocidental. Por meio dessa noção se advoga a separação rigorosa entre corpo e espírito, engendrando um processo simbólico que levará à constituição de um princípio

de racionalidade como pressuposto básico de um princípio de realidade, condição elementar do *logos* moderno.

Isto posto, pode-se compreender os fenômenos de neotribalismos como experiências sociais pós-modernas, caracterizadas pela saturação do indivíduo e da ideia correlata da individualidade, e pela desconstrução do pressuposto de que a identidade é uma condição fundamental do ser humano.

Fazer parte de uma tribo, portanto, é um ideal comunitário crivado por uma temporalidade *in modo praesenti*, por assim dizer. Não é um ato revolucionário, tampouco uma tomada de posição ideológica. É um conhecimento banal, uma experiência ordinária, mediada pelo cotidiano. É um conhecimento, digamos, sensível, que contradiz a razão mecânica, instrumental, utilitária do *logos* moderno. Em última instância, a lógica da identidade é substituída pela lógica da identificação. É da natureza da identificação o verdadeiro processo social, posto que não é da verdade do ser ter uma identidade, ou qualquer outra forma de essencialidade, alheia à sua experiência imanente, à sua experiência social concreta.

Maffesoli diferencia socialidade de sociabilidade. Esta última equivaleria ao processo social institucionalizado e racionalizado, às ações objetivadas que regem as relações sociais e que conectam o indivíduo aos grandes sistemas e processos que movimentam o grupo. A socialidade, por sua vez, se definiria por meio das ações banais da vida cotidiana, caracterizando as ações sociais que escapam a um controle social rígido ou a uma perspectiva finalista, marcada por projeções morais. Os dois processos seriam próprios do humano, estando presentes, com maior ou menor intensidade, nos diversos momentos históricos. Dessa maneira, assim como a modernidade viu prevalecer um *ethos* estratégico, marcado pela racionalização – e, assim, por um tipo de sociabilidade – a contemporaneidade, ou pós-modernidade, como a chama Maffesoli, vê prevalecer um *ethos* presenteísta, centrado no momento presente, na experiência banal do cotidiano. E, portanto, por processos de socialização.

Esse *ethos* contemporâneo, essencialmente um enraizamento do homem no seu presente, num “instante eterno”, como sugere Maffesoli (2000a), engendraria um comportamento hedonista e, em decorrência disso, “tribal”. O sujeito pós-moderno abandonaria as perspectivas racionalizantes, institucionalizantes e homogeneizadoras típicas da modernidade e passaria a viver uma “tragédia do presente”, valorizando a heterogeneidade das experiências, a descontinuidade das ações e a ambientação imaginária e passional do dia a dia (MAFFESOLI, 1998). Essa transformação teria como consequência fundamental o estabelecimento de um processo de organicidade social: o princípio da organização, racional e contratual, caro à modernidade, estaria cedendo lugar a uma dinâmica de organicidade,

marcantemente tribal. Nesse processo, o indivíduo perde, gradualmente, suas grandes amarras sociais – sua coerência de etnia, classe, religião, sexo, etc. – para se evidenciar, gradualmente, como “pessoa”, ou melhor, *persona*, termo que originariamente significou máscara. Isso significa que o sujeito pós-moderno deixaria de ter uma identidade fechada, uma coerência que lhe antecede, que antecede ao seu presente, à sua própria experiência histórica, para obedecer a uma lógica do instante, a uma pulsão presenteísta, marcantemente hedonista.

O tribalismo contemporâneo, ou neotribalismo, surge, justamente, desse processo de organização da experiência social. Constituído como pessoa, e não mais, exclusivamente, como indivíduo ou sujeito, o ser legitima suas máscaras. Ele deixa de viver em função das grandes narrativas que o antecedem para viver segundo sua experiência imediata de conexão ao outro. Passa a ser impelido por uma pulsão gregária, evento que o leva a se tornar protagonista de uma ambivalência afetiva e a participar desses pequenos conjuntos viscosos que são as tribos. Efetivamente, o neotribalismo é uma vontade de estar-junto (*être-ensemble*), ação na qual é fundamental o ato de perceber-se junto, notar-se em conexão, estar ligado a um grupo ou a uma ideia – posto que seja na projeção do próprio em relação ao outro que toda máscara, e toda identidade, ganha significado.

Esse processo pode ser compreendido como um esgotamento da própria perspectiva individualista, estruturante da sociedade moderna. Nesse sentido, a obra de Maffesoli conecta-se à reflexão pós-moderna iniciada por Lyottard (1986), segundo a qual a sociedade contemporânea vivencia um esgotamento das “grandes narrativas” e uma fragmentação das dinâmicas sociais, ideia correlata à desenvolvida por Guattari & Rolnik (1986) a respeito da estrutura rizomática – portanto, microcultural, micropolítica e microeconômica – das sociedades ocidentais contemporâneas. Essa ideia evoca, ainda, a noção weberiana de comunidades emocionais e produz uma espécie de cultura do sentimento, noção também desenvolvida por Maffesoli, a partir de um eco simmeliano, e pela qual se compreende que o ato cultural constitui um processo social empático: na cultura do sentimento o que importa é a experiência coletiva, o sentir-com, o estar-junto.

Esse processo tende a se intensificar em função da crescente mediação da sociedade, seja por meio dos processos comunicativos massificados, seja por meio dos processos comunicativos que surgem e se transformam intensamente no ambiente digital. Ou seja, o desenvolvimento tecnológico potencializa a organicidade da sociedade pós-moderna. O corpo social pós-moderno é marcado pelo presenteísmo, pela intensidade, pela efemeridade e pela superficialidade. Por meio da socialização, o indivíduo moderno se desintegra. Em resultado, a subjetividade clássica, marcada pela racionalização de base cartesiana, fragmenta-se para dar lugar ao

sujeito intersubjetivo. O mito da identidade, subproduto teórico da racionalidade e do racionalismo modernos, se rompe para que se evidenciem os processos sociais, verdadeiros e dinâmicos, que são os fenômenos das identificações sociais.

Do ponto de vista metodológico, tende-se a romper com o dualismo, de matiz durkheimiana, entre indivíduo (o sujeito real) e pessoa (a sua máscara social, a sua carapaça simbólica) e passa-se a perceber que ambos conformam, na verdade, uma mesma entidade. Isso se evidencia nos neotribalismos pós-modernos: da comunidade de bairro à comunidade do ciberespaço. Em qualquer uma delas os indivíduos se agregam conforme seus comuns interesses, sem restrição de cariz territorial. Em qualquer delas deixa de ser fundamental a separação entre o indivíduo e a sua, ou as suas, máscaras.

## A VIDA COMO IMAGEM E REPRESENTAÇÃO

Essa regra parece ser aplicável tanto ao ciberespaço como à vida real urbana. Na metrópole – e, no contemporâneo, quase toda cidade de certa dimensão mediana é uma metrópole – demanda-se o heterogêneo e a mutação constante: as práticas sociais ganham flexibilidade e os padrões comportamentais preestabelecidos perdem o sentido.

Com efeito, a análise de Maffesoli sobre o neotribalismo encontra um paralelo com a reflexão de Frederic Jameson a respeito da pós-modernidade. Segundo esse autor, a pós-modernidade é, na verdade, a terceira fase da evolução do capitalismo, um momento no qual se efetiva a sua internacionalização, com o conseqüente e análogo fenômeno da globalização. Jameson (1996) compreende a pós-modernidade como a lógica cultural do capitalismo avançado. No mesmo sentido caminham as observações de Jean Baudrillard e de David Harvey, cada um desses autores ocupando, bem entendido, campos e posicionamentos específicos.

Para Baudrillard (1995), vivenciamos, atualmente, uma experiência de perda de referenciais e de conteúdos simbólicos, evento que seria paralelo a uma hiper-valorização das formas significantes, resultando numa sociedade baseada no simulacro, permeada por processos sociais que convertem a cultura, ou toda forma de subjetividade, em mercadoria. Essa situação transformaria o espaço urbano num tecido ressemantizado, rico em estruturas significantes e pobre em significados.

De acordo com Harvey (1993), por sua vez, a pós-modernidade significa a transição de um capitalismo fordista para um modo de acumulação flexível, com a conseqüência de uma transformação significativa da natureza e do fluxo da experiência social coletiva. Nesse horizonte, o contemporâneo seria definido como

uma fusão entre cultura e mercadoria, gênero de experiência que se torna habitual numa sociedade na qual a ideia de valor se torna relativa.

Em todos os casos evoca-se a percepção de uma prática social de temporalização centrada na vivência do presente: no presente sem história, sem percepção do coletivo, vazio de significados. No presente eterno de que fala Maffesoli (2000b).

A vida urbana contemporânea, espaço privilegiado dos fenômenos de neotribalismo, é caracterizada, portanto, por essa vivência de um presente temporalizado em si mesmo, de um presente eterno. Nela, o tempo se torna acelerado e o espaço se torna, simultaneamente, condensado e fragmentado. A agilidade do capital produz uma sensação de velocidade que resulta na oferta permanente de informação. A publicidade personaliza o produto que vende. A própria mercadoria e a própria cultura se convertem em informação. A quebra dos padrões de sociabilidade e das regularidades sociais modernas, por sua vez, levam a importantes experiências de anomia.

Nesse mundo, nessa temporalidade presenteísta que se evidencia nas tribos, tudo se converte em referência, em simulacro, em imagem. A própria vida se torna imagem e representação de si mesma.

Deve-se observar que esse processo de ressemantização, de conformação imagética das práticas e das perspectivas sociais, não constitui, simplesmente, a passagem, pura e simples, da sociabilidade para a socialidade. O fenômeno que realmente ocorre é o da simultaneidade desses processos, com prevalência de um ou de outro, conforme as dinâmicas sociais próprias de cada grupamento humano. As regularidades da sociabilidade são correntes, também na vida cotidiana, na mesma medida em que as instituições e institucionalizações da modernidade conformam a teia sobre a qual se assentam as diversas sociedades ocidentais. Desse modo, não é certo falar que uma pós-modernidade suplantou uma modernidade, mas sim que dinâmicas sociais pós-modernas suplantam, ou se imiscuem, em dinâmicas sociais modernas. Em todo caso, a noção de pós-modernidade precisa ser vista como um *ethos* social opositor ao da modernidade.

O comportamento juvenil, por exemplo, demonstra claramente esse processo dicotômico e concorrente. Segundo observa Maffesoli (2000a, p. 152-3), os jovens alternam práticas de obediência a uma programação e a uma visão de mundo que lhes é imposta por entidades sociais sobremaneira modernas, como a família e a escola, e respostas insidiosas e insolentes a essas mesmas práticas.

Conclui-se que a pós-modernidade é uma dinâmica social, e não uma situação social. Há influxos pós-modernos e empáticos em todos os campos e processos das sociedades modernas, sejam elas antigas ou tardias, centrais ou periféricas.

O nomadismo seria a primeira característica desse *topos* pós-moderno. Como se sabe, o termo evoca um movimento permanente, com o resultado de uma fraca

territorialização do espaço. Jesus Martín-Barbero (1997) observa que o termo também evoca noções como descentramento, des-espacialização e simultaneidade. A cidade contemporânea permite uma circulação múltipla, franqueada e desordenada, disso resultando uma prática de socialização de extremada importância. Enquanto a sociabilidade moderna demandava a regularidade territorial, a coerência do percurso, delimitando as zonas de acesso e de trânsito segundo a colocação social do indivíduo num projeto maior de coerência identitária, a socialidade pós-moderna transforma a cidade num espaço permissível, ressemantizando, em primeiro plano, a função social da rua, do bairro, do comércio e, em segundo plano, as práticas de percurso das pessoas nesses espaços.

O nomadismo, como dissemos acima, é particularmente visível nas faixas etárias juvenis, mas, na verdade, constitui uma dinâmica geral das dinâmicas sociais pós-modernas. O sujeito contemporâneo é nômade porque transita, em permanência, descentricamente: para fora do contexto familiar, religioso e cultural, por força das cisões e rupturas causadas pelo próprio capitalismo. Mas, também, por força da oferta simbólica de bens culturais, por força da modificação do *logos* moderno, por força da anomia social, radicalizada pelo individualismo moderno.

Porém, há outra razão para o nomadismo pós-moderno. Como também observamos, as sociedades urbanas atuais evidenciam um processo de desterritorialização. Ora, sem demarcação rígida dos espaços, a circulação neles se torna mais viável. O sujeito contemporâneo circula transversalmente num espaço liberado de suas fronteiras racionais. O objeto utilitário e cotidiano de uma população tadjik pode tornar-se um *objet d'art* na Europa. A comida mexicana se estabelece no centro de Tóquio, e assim por diante.

Além disso, pode-se dizer, o sujeito contemporâneo também circula desordenadamente no espaço social. Usamos a palavra no sentido do movimento casual e randômico, possibilitado pelo meio digital e pela prática do “click”, ou seja, do uso do controle remoto e formas derivadas.

Por resultado geral desse processo, tem-se uma prática de nomadismo que envolve a todos os elementos da vida cultural e política. Os sujeitos contemporâneos, com suas máscaras, são nômades em relação a seus estilos de vida, a suas formas estéticas, a suas práticas de consumo (MAFFESOLI, 1997). Precisamente em função disso, tornam-se viáveis as neotribalizações. O sujeito que faz parte de uma tribo lá está colocado em relação a um grupo (a uma territorialização específica) e, ao mesmo tempo, paradoxalmente, deslocado em relação a outros grupos e contextos aos quais antes se vinculava.

Note-se que quem faz parte de uma tribo urbana chegou a ela pela via de seu nomadismo. Ninguém nasce no contexto de uma tribo urbana, mesmo porque

ela é, necessariamente, frugal, momentânea, efêmera e, como veremos, também extemporânea.

Se, porém, o território se descontextualiza, multiplica-se, na pós-modernidade, a espacialidade dos agentes sociais. Espaço e território são termos que usamos relativamente à posição que os indivíduos ocupam na sua experiência social. Dessa maneira, podemos compreender o território como um espaço delimitado, demarcado pela ação contundente de sujeitos que o disputam ou o ocupam. Por extensão, espaço constitui um *locus* mais transigente. O território é um objetivo da subjetividade moderna, tornando-se difuso na cultura contemporânea. É o caso da Europa unificada, onde os antigos nacionalismos retrocedem em função de novas espacialidades, mais convenientes ao fluxo da experiência social e da temporalidade histórica contemporânea. É também o caso, análogo, se percebermos, dos novos nacionalismos, que grassam por todo o planeta e que, abrindo mão, frequentemente, de reivindicações políticas autonomistas, passam a constituir uma nova forma de pertencimento identitário, marcado pela flexibilidade.

Portanto, enquanto a territorialização é uma prática de sociabilidade, a espacialização, podemos dizer, é uma prática de socialidade. Nesse contexto, já o lugar não importa. O lugar não é mais correlato ao território. Os indivíduos não se deixam representar por seus *loci*. Já não é a rua que lhes diz. O bairro já não lhes dá, necessariamente, a identidade. A cidade não lhes dá a história. O lugar passa a ser menos um espaço de circulação que uma dinâmica de suporte à sociabilidade, ao contato, à experiência. Se uma das experiências mais importantes do sujeito moderno é o contato com o urbano – experiência essa que é tematizada por Simmel (1973), quando observa que a metrópole provoca incessantes estímulos e sensações no sujeito – uma das experiências contundentes do sujeito pós-moderno é a transformação do urbano num espaço múltiplo e franco.

Desse modo, a experiência do lugar, a experiência de estar, passa a ser correlata à experiência do grupo, da tribo. O território que antes era, por exemplo, a rua, se temporaliza, se espacializa, para se tornar o canal, o baile, o posto de gasolina, o *shopping center*. Um lugar que nos é indiferente, ou mesmo hostil, num momento do dia, passa a se tornar interessante e acolhedor a alguma hora da noite. Novas regularidades e ordens sociais se dão a perceber a partir do uso que os indivíduos dão ao espaço. A partir do uso que, efetivamente, ressemantiza o espaço. Um sujeito que vai a uma locadora ou a uma loja de equipamentos de informática, eventualmente, conforme a locadora ou a loja, não está indo lá, somente, para locar filmes ou comprar computadores: ele vai ali para estar, durante alguns momentos, num espaço que lhe permite obter informações ou vivências, pequenas vivências, que não resultam em práticas de objetividade, em práticas de racionalidade.

O sujeito que se dispõe a frequentar grupos de ciclistas ou patinadores noturnos, comuns em tantas cidades, atualmente, não está ali, apenas, e nem mesmo principalmente, para praticar um esporte – ainda que seja isso que digam. Ele está ali para encontrar seus iguais e partilhar com eles um presente, um estar junto com pessoas das quais, frequentemente, nem mesmo sabe o nome.

O *indie* que vai a um bar específico, conhecido por agregar os *indies* da cidade, está ali, por sua vez, para praticar os códigos simbólicos que seu grupo usa para demarcar suas diferenças. O artista que frequenta um bar de intelectuais está ali para ter sensações de proximidade, para sentir-se parte de um contexto, para evocar um tema essencial e, assim, construir sua inspiração. Ele não ali está, exclusivamente, para beber e comer.

Ora, em todos esses casos, o que se observa são fenômenos da socialidade. É preciso ter uma sociologia para explicá-los. É preciso ter uma sociologia não sociabilizante, digamos assim, para compreender que a espacialidade dos agentes sociais não decorre, exclusivamente, de atos racionais. O que une essas pessoas, cada um a seus grupos, a suas tribos, é o ato social de se reconhecerem como portadores de semelhantes códigos e símbolos.

O presente eterno das práticas de socialização, amplificado pela mediatização e pela ubiquidade do espaço digital, produz uma história sem passado e sem futuro. A noção de presente se vai convertendo num conceito extenso, dando origem a práticas culturais retemporalizadas, como o gosto pela reprise, pelo *bis*, pelo *flashback*. Isso acorda-se à tese de Jameson (1993) sobre o caráter nostálgico da pós-modernidade. Esses sintomas sugerem que o tempo passa a ser uma dimensão perceptiva relativa ao sujeito, e não mais ao coletivo social. Tal como o território, relativamente bem demarcado e definido, presente na modernidade, o tempo se ressemantiza se reespecializa.

Quando falamos em temporalidade, desejamos evocar uma noção relativista de experiência histórica. Um determinado período histórico possui, digamos assim, a sua materialidade, a soma dos processos sociais e naturais que efetivaram processos e produziram acontecimentos. Não obstante, segundo a vivência dos sujeitos históricos, tanto dos que viveram essa materialidade como dos que a vivenciaram por meio de relatos e livros, por exemplo, além de uma dimensão material essa época possui, igualmente, uma dimensão intersubjetiva, ou seja, uma epocalidade.

A epocalidade, espírito de um tempo (*Zeitgeist*), percepção intersubjetiva de sentidos dominantes, conforma, pois, uma temporalidade.

Os neotribalismos possuem, essencialmente, temporalidade. Ou seja, projeção de padrões estéticos, éticos e comportamentais segundo determinadas percepções,

consagradas enquanto códigos simbólicos. Assim, gera-se uma cultura do *fake*, do retrô, da nostalgia.

A tribo urbana dos darks, ou a dos góticos, por exemplo, temporalizam um ambiente noturno e soturno que, em seus códigos simbólicos, representam uma determinada leitura dominante dos códigos materiais da Idade Média – ou, ao menos, de certa medievalidade. Da mesma maneira, os jogos de computador que evocam batalhas espaciais agregam sujeitos que, em sua conexão, em sua intersubjetividade, reproduzem códigos de uma ficção científica que resulta de determinada leitura que algumas sociedades produziram sobre a técnica.

O sujeito que frequenta a boate GLSBTT ali encontra uma temporalidade específica, com códigos próprios e eficazes que permitem a sociabilização. O mesmo se dirá de um padrão de filmes românticos, que usam caracteres cursivos e temas musicais melodramáticos ao fundo. Toda temporalidade constitui, efetivamente, uma forma de fetiche. E, antes de tudo, um fetiche de tempo, de época.

Outro aspecto estruturador dos neotribalismos é o uso de estilemas vocabulares, de vestimenta, maquiagem, ou mesmo intervenções corporais como demarcadores sociais. As tribos urbanas sentem uma grande necessidade de referir seu espaço, talvez porque os processos de socialidade, naturalmente superficiais, tornem fugidios os traços simbólicos de identificação. Necessário ressaltá-los. Ora, o problema da diferenciação social é central em todas as sociedades, mas as sociedades tradicionais possuem marcadores da identidade, digamos assim, de longa duração. Por exemplo, a opção sexual ou religiosa, a nacionalidade, etc. Nas sociedades pós-modernas esses marcadores dialogam com a superfície e, talvez, com o supérfluo. A diferenciação social cede lugar a uma espécie de teatralização da identidade.

O corpo, por exemplo, deixa de ser concebido como algo natural e uma nova ética social passa a permitir a sua desmaterialização e transformação. Essa ética resulta na cotidianidade e expansão das cirurgias plásticas, dos piercings, das cirurgias de redução de estômago, das cirurgias de mudança de sexo ou mesmo em intervenções mais, digamos assim, fetichistas, muitas vezes, curiosamente, baseadas numa espécie de animalização do padrão humano – por exemplo, sujeitos que fazem uma bifurcação na ponta da língua, evocando répteis. Ela pode ser compreendida como uma ética da representação, regida por uma percepção alegórica da identidade e da experiência social.

Nesse sentido, cada vez mais, o corpo – ou as vestes, ou os códigos verbais, etc. – passam a se assumir como marcadores sociais. Essa expressão, “se assumir”, no sentido de se admitir, se conceber, efetivamente, representa a diferença entre o *ethos* moderno e o pós-moderno. Isso porque o corpo, as vestes e a fala, dentre outros aspectos das identidades, sempre foram, efetivamente, marcadores sociais.

Não obstante, eram antes marcadores revestidos por certa ideia de perenidade, de rigidez essencialista e, contemporaneamente, são marcadores fundamentalmente abertos, eminentemente alegóricos e, por assim dizer, imanentistas, posto que superam parte importante de sua carga de essencialismo para se tornar uma roupagem de estilo, transitória.

## CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS

A pesquisa social sobre os neotribalismos tem fontes variadas. A primeira delas são os estudos culturais (EC) britânicos, ou seja, a perspectiva verdadeiramente antidisciplinar do Centre for Contemporary Cultural Studies da Universidade de Birmingham (CCCS). Fusão da etnografia com a psicanálise, a semiótica e a teoria literária e, ainda, inspirada pela *new left* inglesa dos anos 1960, os EC se propunham a responder à seguinte questão: de que maneira as diversas práticas culturais das sociedades contemporâneas, bem como seus produtos e enunciados, atuam na produção e na reprodução social das diversas estruturas de poder existentes. Ou seja, de que maneira a cultura constitui um aparelho de repressão, nas sociedades contemporâneas.<sup>2</sup>

Os pesquisadores do CCCS estudaram, dentre outros objetos, os diversos grupos juvenis surgidos na Europa após a Segunda Guerra, dentre os quais os *skinheads*, *punks*, *rastafaris*, *rockers*, *teds* e *mods*, dentre muitos outros. As conclusões a que chegaram apontavam para a necessidade de respeitar a especificidade desses grupos e superar a perspectiva tradicional, da sociologia, em compreendê-los como um sintoma da anomia social e da crise social do pós-guerra. Dessa maneira, passaram a apontar que nem tudo, no comportamento desses grupos, era iniquidade, contradição ou violência. Na verdade, seus comportamentos, observaram esses pesquisadores, apresentavam grande coerência – política, estética e ética.

Ao mesmo tempo, o CCCS se contrapunha à tese, em voga na sociologia britânica do momento, de que as consequências sociais da guerra, reforçadas pela cultura massificada e pela influência cultural dos Estados Unidos, teriam provocado a formação de uma padronização assimilativa das classes operárias e médias. Ora, o surgimento das tribos urbanas assinalava justamente o contrário: contradizia as teses da dominação intransponível da indústria cultural, da ruptura das redes sociais de solidariedade e do empobrecimento criativo da juventude urbana.

Essa perspectiva acabava por contradizer a própria concepção da sociedade como uma estrutura dividida em classes. Um exemplo da inocuidade dessa tese estaria, segundo demonstraram os estudos do CCCS, no conflito de gerações

---

2 Cf., por exemplo, HALL & JEFFERONS, 1976; e HEBDIGE, 1979.

existentes no interior de uma mesma classe social – conflitos esses que se ampliaram grandemente na sociedade do pós-guerra. Do mesmo modo, não caberia falar, por exemplo, em “cultura juvenil”, conceito mercadológico utilitarista, já que, na faixa etária “juvenil”, há uma imensa variedade de processos sociais contraditórios.

Portanto, os sujeitos sociais não são, necessariamente, agentes passivos da dominação cultural que sobre eles se move. Os objetos culturais podem ser usados de maneira diversa daquela para a qual foram instrumentalmente planejados. O lugar, o espaço social, público ou privado, também pode ter sua função alterada, conforme o uso que sujeitos sociais dispersos deles fizessem. É por esse conjunto de motivos que a perspectiva metodológica do CCCS estabeleceu a figura dos subgrupos culturais, não precisamente aquilo a que chamamos aqui tribos urbanas, mas, enfim, algo bem próximo a isso.

Essa fonte reflexiva ampliou-se, por meio do desenvolvimento dos EC, ou de sua influência sobre outras disciplinas, em múltiplas experiências de investigação, e engendrou novas terminologias e perspectivas, tais como, justamente, tribos urbanas, redes temporárias, comunidades emocionais, culturas *club*, cenas culturais, correntes, canais e subcanais. De fato, a expressão subcultura contém, ainda, certo valor heurístico marcado pela rigidez dos papéis sociais; e, na sociedade pós-moderna das tribos, o valor fundamental é a dinâmica, a mobilidade intensa.

O padrão de relacionamento dos neotribalismos não é, efetivamente, o de subcultura. Falar em subcultura equivale a falar em disputa hegemônica, e os indivíduos que se agregam nas neotribos constroem alianças que não têm por objeto uma estratégia de conquista da hegemonia. Sua proposição é o estabelecimento de uma rede comunal de prazer, sobre a qual pesam processos de identificação social pelo gosto.

Além disso, pesa observar que o uso do termo subcultura pelos EC britânicos teve por objeto tribos realmente espetaculares, como os punks, por exemplo, articulados em torno de uma gramática simbólica realmente rica e associados, politicamente, a um determinado cenário, próprio ao mundo operário britânico. Há certa coerência em considerar a tribo dos punks como uma subcultura. No entanto, que dizer dos neopunks? Que dizer, aliás, sobre as demais tribos, não tão espetaculares, não tão vistosas, não tão coerentes, como as que povoam, também elas, o ocidente?

Stahl (2004), por exemplo, ratificando essa perspectiva, usa a expressão “cena”, ou “cena cultural”, para falas dessas neotribos menos espetaculares e que não constituem, efetivamente, subculturas. As cenas seriam dinâmicas sociais marcadas, simultaneamente, por circunstâncias locais e por demandas e desejos translocais.

Com essa noção se concebe que a comunidade transitória, típica das sociedades pós-modernas, prescinde de determinantes generalistas, como classe, etnia ou gênero. Ela apresentaria um processo de interação social flexível, que poderia

ser caracterizado como um processo de fluxos e correntes. Straw (1991), concomitantemente, procura estabelecer uma diferenciação entre cena e comunidade. Estudando especificamente as interações sociais no campo da música, esse autor tende a compreender a cena como, elementarmente, uma associação de pessoas em torno de um espaço – por exemplo, um show – sem que tenham, entre si, necessariamente, relações de solidariedade.

Efetivamente, são muitas as gradações da socialidade. Pode-se falar em subcultura para alguns casos, em neotribos para outros e em cenas, simplesmente, para outros ainda. As cenas, em relação às neotribos, são fenômenos de socialidade mais dispersos e eventuais – como o exemplo do show, mas também como no caso de pessoas que se reúnem, simplesmente, em função de um gosto em comum, sendo o caso da tribo dos indies, os consumidores de rock alternativo. Os *indies* encontram-se em bares e em lojas de música, partilham gostos e têm hábitos específicos, mas não estabelecem redes duradouras ou intensas de socialidade. E, também nesse exemplo, encontra-se o traço mais marcante de uma cena: o apego ao lugar, como se o grupo só existisse em função de uma espacialidade fundante e estruturante.

É um caso diferente o dos jogadores de celotex (futebol de botão), por exemplo, ou o dos jogadores de RPG, posto que, entre eles, se consolidam operações de socialidade mais importantes: em primeiro lugar uma intimidade maior e mesmo uma cumplicidade; em segundo lugar, formas de solidariedade e, em terceiro lugar, códigos éticos e estéticos consolidados.

Na verdade, é muito pequena a distinção entre essas formas de socialidade, e outras ainda podem haver, segundo os contextos e as dinâmicas sociais observadas. Ainda recorrendo a Maffesoli, pode-se conceituar o neotribalismo como uma comunidade empática, centrada num processo de identificação. Ou seja, uma congregação de sujeitos que partilham expectativas e inclinações estéticas e ideológicas. O fundamental que há nisso é a noção de intencionalidade: o sujeito pós-moderno não nasce, simplesmente, numa tribo, ele faz parte dela por opção. Sua interação social resulta de uma intenção. Uma tribo é uma comunidade intencional. A partir daí, conforme a variedade das dinâmicas sociais em curso, irão se desenvolver formas e processos empáticos diversos, nisto resultando, ao que pensamos, a generalidade do fenômeno.

Justamente na conceituação do fenômeno do neotribalismo como uma intencionalidade empática reside o eco simmeliano fundamental da obra de Maffesoli. Simmel (1971) produziu, como se sabe, uma reflexão centrada na proposição de que o processo social não é uma situação à priori, em relação aos homens, mas sim o fruto, justamente, das relações entre os homens, o fruto das suas interações sociais. O social não deve ser pensado como um manto sobre os qual as coisas

acontecem, mas sim como um acontecimento. É a partir da sua experiência histórica comum, a partir do seu estar-coletivo, que as pessoas elaboram o mundo. E a isso se pode, *simmelianamente*, denominar empatia (*Einfühlung*).

Partindo desse pressuposto, ter-se-ia que o neotribalismo não pode ser visto como consequência de um processo que é externo à sua existência como fenômeno de interação social. O que Maffesoli denomina estética, efetivamente, não é a ciência do belo, por assim dizer, mas esse processo de interação simbólica de cariz empático. Estética, como diz esse autor, significa sentir-com, ou melhor, sentir-junto – e isso, em última instância, consiste na motivação da neotribo.

O sujeito social produzido nesse contato, e por contágio, é um sujeito coletivo, um sujeito-comum, celebrado e vivenciado por todos como uma espécie de máscara. Esse sujeito pratica uma estética do *nós* (MAFFESOLI, 1988), noção ao fundo da qual se encontram o debate de Max Weber a respeito das comunidades emocionais e de Gilbert Durand (1982, p. 207) sobre a potência de impessoalidade.

Observe-se que se a neotribo, ou qualquer fenômeno de socialidade, se desenvolve por meio de um vínculo empático fundamentalmente e necessariamente estético, esse processo não obedece a uma regência de dominância de ordem superior. A formação de uma neotribo não deve ser vista como um fenômeno de alienação cultural ou política, simplesmente, ou mesmo como subproduto de um embate cultural ou econômico. Nem, tampouco, como um ato de rebelião, organizada ou não, ou um simples ato de protesto. Não se poderá explicar o fenômeno por essas vias.

Ainda que em muitas neotribos se encontre um discurso crítico bem construído e articulado e ainda que muitas delas se oponham, frontalmente, a processos de dominação social, acreditamos que o elemento aglutinador central dos sujeitos que dela fazem parte é, ainda, a experiência estética – no sentido empático, por meio da *aesthesis*. Ou seja, há nas neotribos necessariamente insistência, mas não necessariamente resistência.

## PUER AETERNUS

Sentir-com, este seria, portanto, o princípio sobre o qual se movem os processos sociais dos neotribalismos. O termo significa partilhar uma sensação, uma emoção. Significa, ainda de acordo com Maffesoli (1992), entrar em um grupo (*in-gressa*) sem, necessariamente, dentro dele progredir (*pro-gressa*), ou seja, participar de um presente estático, conhecer a intensidade do momento.

Trata-se da filosofia de Dionísio, o deus grego da festa e, portanto, do instante, do momento, da presentidade. Do ponto de vista de Dionísio, nada importa além do momento da festa – do estar junto, do sentir junto – e tudo converge para esse

momento. Não à toa Dionísio era conhecido, na Roma arcaica, como *puer aeternus*, o eterno menino, o menino que não quer crescer. Há bastante disso no ato de fazer parte de uma tribo. A conectividade dos integrantes da tribo tem um caráter lúdico que evoca a intensidade emotiva dos jogos infantis.

É o mesmo horizonte teórico desenvolvido por Ferdinand Tönnies quando ele, antes de qualquer outro sociólogo, evocou a noção de comunidade para definir o processo de associacionismo afetivo que grassa entre as pessoas. Tal como Simmel, Tönnies parte da importância da interdependência para conceituar o início do processo social. Tal como Simmel, ele concebe uma relação de continuidade entre o psicológico e o social e, nessa circunstância, confere valor ao evento afetivo como elemento de conexão das pessoas. Lembremos que o primeiro dos dois tipos ideais de sociedade que são descritos por Tönnies, Comunidade (*Gemeinschaft*) e Sociedade (*Gesellschaft*) é, no dizer de Coenen-Huther, “[...] fundado sobre a integração orgânica de relações comunitárias carregadas de afetividade, o outro, estabelecido a partir de relações mais abstratas, nas quais entram, muito mais, avaliações racionais” (COENEN-HUTHER 1995, p. 195-196). Isso remete à importância da afetividade para a construção do vínculo social.

A comunidade, portanto, reside no ato empático. Nesse sentido, a empatia, da qual falava Simmel, deve ser compreendida como a motivação básica para a formação do tecido social. É por ato empático que se produzem os vínculos do sentir-junto, as relações de inter-dependência que conformam as identificações sociais.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUDRILLARD, Jean. *Para uma crítica da economia política do signo*. Trad. Aníbal Alves. Rio de Janeiro/Lisboa: Elfos/Edições 70, 1995.
- COENEN-HUTHER, Jacques. A Sociologia de Tönnies e o estudo das formas de sociabilidade. In: MIRANDA, Orlando de (org.). *Para ler Ferdinand Tönnies*. São Paulo: Edusp, 1995, p. 195-204.
- DURAND, Gilbert. Le retour des immortels. In: *Le temps de la réflexion* (n. 3). Paris: Gallimard, 1982, p. 207-219.
- GUATTARI, Félix & ROLNIK, Suely. *Micropolítica. Cartografias do desejo*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- HALL, Stuart & JEFFERSON, Tony (eds.). *Resistance through rituals: youth subcultures in post-war Britain*. Londres: Hutchinson, 1976.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1993.
- HEBDIGE, David. *Subculture: the meaning of style*. Londres: Methuen, 1979.

- JAMESON, Frederic. O Pós-modernismo e a sociedade de consumo. In: KAPLAN, E. Ann (org.), *O Mal-estar no pós-modernismo. Teorias, práticas*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1993, p. 25-44.
- \_\_\_\_\_. *Pós-modernismo. A Lógica cultural do capitalismo tardio*. Trad. Maria Elisa Cevalasco. São Paulo: Ática, 1996.
- LYOTTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 2a. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.
- MAFFESOLI, Michel. *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés post-modernes*. Paris: La Table Ronde, 1988.
- \_\_\_\_\_. *La Transfiguration du politique, la tribalisation du monde postmoderne*. Paris: Grasset, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Du Nomadisme. Vagabondages initiatiques*. Paris: Le Livre de Poche, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Elogio da razão sensível*. Rio de Janeiro, Vozes, 1998.
- \_\_\_\_\_. Nomadismo juvenil. *Revista Nômadas*. Bogotá, DIUC, n. 13, p. 152-159, out. 2000a. Disponível em: <[https://www.ucentral.edu.co/images/editorial/nomadas/docs/nomadas\\_13\\_12\\_nomadas.PDF](https://www.ucentral.edu.co/images/editorial/nomadas/docs/nomadas_13_12_nomadas.PDF)> Acesso em: 24.05.2015
- \_\_\_\_\_. *L'Instant éternel*. Paris: Denoël, 2000b.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. A cidade virtual. Transformações da sensibilidade e novos cenários da comunicação. *Revista Margem*. São Paulo, Educ/FAPESP, n. 6, p. 53-67, dez. 1997. Disponível em: < <http://www.pucsp.br/margem/princ6.htm> > Acesso em: 21.05.2015.
- RICOEUR, Paul. *Temps et récit*, t. II. 2ª ed. Paris: Seuil, 1990.
- SIMMEL, Georg. *On Individuality and social forms*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- \_\_\_\_\_. A Metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.). *O Fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 10-24.
- \_\_\_\_\_. *La Tragédie de la culture*. Paris: Rivages poche, 1988.
- STAHL, Geoff. It's like Canada reduced: setting the scene in Montreal. In: BENNET, Andy & KAHN-HARRIS, Keith (eds.). *After subcultures: critical studies in contemporary youth culture*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2004, p. 51-64.
- STRAW, Will. Systems of articulation, logics of change: communities and scenes in popular music. *Cultural Studies*. Vol. 5, n. 3, p. 368-388, 1991. Disponível em: < <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09502389100490311> >. Acesso em: 19.04.2015.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade*, vols. 1 e 2. Brasília: UnB, 1991.

Recebido em 08.09.2015

Aceito em 15.01.2016