

Michel Maffesoli: una sociología de lo banal¹

Michel Maffesoli: Sociology of Everyday Life

JOSÉ ARANDA SÁNCHEZ²

Resumen. Este artículo reflexiona acerca de los aspectos más significativos de la sociología de Michel Maffesoli, destacando la ruptura que plantea con los fundamentos de la explicación social de la modernidad, debido a que a partir de su crítica ha elaborado una nueva y sólida argumentación en torno a los cambios generados por una socialidad posmoderna, entendida ésta como conjunto de prácticas cotidianas que escapan al control social (hedonismo, tribalismo, presentismo), y que constituyen la base de toda la vida en sociedad. Se subrayan los rasgos derivados del rechazo popular a la política y las instituciones, y un reencuentro con lo cotidiano y banal que muestran la emergencia de una pluralidad de voces y sentidos centrados en la cohesión y múltiples identificaciones de lo colectivo.

Palabras clave: crítica posmoderna de la sociedad; socialidad posmoderna; resignificación de lo colectivo.

Abstract. This article analyses the most meaningful aspects of Michel Maffesoli's Sociology, mainly this author rupture with the basis of social explanation given by modernity. His criticism has created a new and solid argumentation concerning changes generated by the postmodern sociality, this one understood as a set of everyday practices not ruled by society (hedonism, tribalism, presentism), which are the foundations of life in society. There is a special focus on popular rejection of politics and institutions, and a reencounter with everyday life and banal affairs; plurality of voices and senses centered in the cohesion and multiple identifications of collective.

Keywords: postmodern criticism to society; postmodern sociality; new meaning of collective.

Introducción

Michel Maffesoli es un sociólogo francés no muy conocido en México; pero que hace más de dos décadas analiza los procesos de transformación de la sociedad actual, cuestionando a la vez la saturación

¹ Por ejemplo, la versión del constructivismo representado por Berger y Luckman, donde se le considera como una "sociología del conocimiento común" (Berger, P. y Luckman, Th. 1998); o

y declive del proyecto moderno. Observa cómo la sociedad sufre una metamorfosis, lo que se irradia a todos los fenómenos y representaciones sociales, por lo que su aportación se relaciona directamente con las obras de Lyotard (1998) (sospecha del pensamiento), Derrida (1988) (sospecha del lenguaje) y especialmente con Baudrillard (2002) (sospecha de lo real), quienes con diferentes orientaciones y acentos han presentado un cuestionamiento profundo de la modernidad; aunque su crítica se asienta, más que en la sospecha, en la importancia de la imagen y en el imaginario como fundamento de las relaciones sociales. Ese imaginario es un sustrato activo, magma inasible en constante cambio y reconfiguración, una potencia que no deja de hacerse presente bajo las mil máscaras que resurgen en las sociedades posmodernas: teatrales, efímeros, instantes eternos y plenos que no actúan derivados de alguna causalidad o teleología, sino a partir de la efervescencia de su mismo suceder en vilo, más allá de morales preestablecidas o lógicas determinantes.

Este artículo pretende una breve recapitulación de algunas nociones y acentos que Maffesoli sugiere para llevar a cabo la crítica posmoderna que se erige contra el reinado absoluto de la razón, cuestionando en ello las verdades y principios inmutables que sustentaban la modernidad. Retomando a Nietzsche (1996) y su consideración trágica de la vida, recupera el mito dionisiaco, cuya reaparición imaginaria orienta todos los fenómenos y representaciones sociales. Es un paradigma imaginario que dota de sentido el retorno del goce presentista de la vida, el placer fugaz y la eternidad vivida del momento actual en el marco de la revaloración del destino de muerte y la resignificación de lo colectivo.

La idea central es que Maffesoli se encuentra construyendo una sociología de lo trivial, con una mirada también desde la base, por lo que las intuiciones y las metáforas para captar las manifestaciones sociales y culturas contemporáneas buscan resaltar, llamar la atención y mostrar que esos fenómenos existen; aunque su objetivo no es explicarlos ni dar cuenta de sus causas eficientes.

Por ello, aquí se exploran algunos rasgos novedosos de la socialidad posmoderna, partiendo del marco de la violencia como principio, ligando este elemento a un encuentro con los excesos y el presentismo de lo cotidiano, resaltando el giro ecológico de la cultura posmoderna; muy paralelamente con el cuestionamiento de la política y el declive de las instituciones, para arribar a un

la línea de Ibáñez sobre la sociedad como un “orden del decir” (Ibáñez, 1989); e incluso de Arendt, con su insistencia en el papel fundamental de la vida cotidiana en los procesos de reproducción individual y social (Arendt, H., 1977).

2 Profesor investigador de la UAEM. Correo electrónico: aranda@uaemex.mx

desenlace previsible que es el desencanto de las masas a participar en lo institucional, ajeno a las inmediateces de la contienda diaria y la vida emocional y plural.

El lector encontrará una versión para reimaginar la sociología, con ecos de Schopenhauer (1942) (el mundo como voluntad y representación), Bachelard (1985) (el nuevo espíritu científico; el nuevo sujeto cognoscente; la imaginación creadora), y Durand (2003) (mitología; imaginación simbólica; imaginarios), una importante relectura de Durkheim (prácticamente toda su obra) así como una consideración de Morin (1984) (principio de complejidad; la humanidad aún no Humana), en una incursión epistemológica que no deja de sorprender, más aun puesto que sus planteamientos se enfilan a sentar las bases para una actualización del estudio del hombre y las sociedades contemporáneas, con el afán de abonar para que las ciencias sociales y las humanidades logren resquebrajar los cimientos fosilizados de sus propias convicciones —rígidas, en buena medida—, que obstaculizan una comprensión no dogmática del acontecer de cada día.

1. La violencia como premisa

El eje a partir del cual plantea su análisis de la sociedad contemporánea es asumir que la violencia se encuentra siempre presente en todas las relaciones sociales, por lo que antes de negar su existencia o rechazarla es preferible encontrar la forma de integrarla como un factor implícito en las organizaciones sociales, con la función de incidir en mayor o menor medida al equilibrio de fuerzas, como una manifestación mayor del antagonismo existente entre voluntad y necesidad. Entonces, la dinámica social se encuentra estructuralmente vinculada al poder, sea de manera positiva o negativa, lo que plantea el problema de la forma de dominación resuelto en la modernidad por la presencia del Estado. En efecto, con la forma estatal se afirma en apariencia el triunfo de lo único, aun cuando bajo su dominación se encuentra la sociedad diferenciada y plural (Maffesoli, 1977: 143-182).

Para Maffesoli, la violencia es una fuerza colectiva estructurante que, no obstante, puede revertirse destructivamente contra la sociedad, como de hecho sucede al ser monopolizada por una estructura dominante como la del Estado. Así, el monopolio de la violencia tiende a actuar impidiendo las desviaciones y disfunciones por medio de discursos y prácticas especializadas. Ésa es precisamente la forma de actuación de la tecnoestructura y su interés político centrado en la regulación social y la organización. Por este medio se busca homogeneizar la sociedad, haciéndola plenamente legible y sin zonas oscuras, lo que implica suprimir los procesos de simbolización societal, o por lo menos su clasificación.

En esta perspectiva, la violencia es un componente básico de la actividad social que reclama un cierto grado de acuerdo, como lo expresa su ritualización, así como las diversas reglamentaciones de la lucha, incluidos el juego y el derecho. Sin embargo, la transformación racional del ritual hace posible la monopolización de la violencia, a la vez que determina una cierta manera de socialización centrada en un poder en apariencia neutro, pero que, en los hechos, actúa mediante la abstracción de las cualidades sociales a fin de construir una realidad determinada por el principio del control. Aunque la objeción sociológica de que la violencia no impide formas de oposición y resistencia es pertinente (Touraine, 1995: 52-53).

Por ello, la violencia abstracta y legalmente monopolizada por una entidad, un aparato o grupo, se convierte en una amenaza a la pluralidad social y culmina en la obediencia o servidumbre voluntarias. Sin duda el aumento de la criminalidad y la inseguridad son efecto derivado de la instrumentalización de la violencia, que se extiende hasta llegar a la ira en las funciones del Estado relacionadas con la seguridad y defensa. Lo que sucede es que, antes, el espectáculo ritual de la violencia permitía que ésta se exteriorizase de algún modo (Durkheim, 1991: 381-392). Su monopolización y transformación racional tiende, contrariamente, a interiorizarla. El mecanismo de la interiorización se diferencia de la coerción pura debido a que el juego de la tecnoestructura exige adhesión. De ahí que el poder sólo puede ejercerse si encuentra eco entre los dominados en un contexto de asepsia social, en el cual se generaliza una violencia menor y estéril administrada policialmente por el Estado (Ballesteros, 1995: 193-194).

Pero así como, frente a los imaginarios emanados del poder, se van contraponiendo otros imaginarios contruidos desde la base social, por debajo de la violencia de aparato también existe una dinámica transhistórica que Maffesoli llama la violencia fundadora o de oposición. Su campo es el de la discontinuidad y el desorden; aunque su efecto en lo social es constructivo, ya que se confronta con la individualización. Es entonces cuando Maffesoli “utilizando la antinomia de Nietzsche entre lo apolíneo y lo dionisiaco” habla de la violencia fundadora en términos del exceso que conmemora la violencia original, a la vez que cumple la función catártica de la expiación. Tal violencia constructiva es la que se expresa en lo festivo y en la efervescencia social, a los que no reconocen el progresismo ni los sistemas de legitimación de la modernidad. La violencia fundadora, por lo tanto, implica un rechazo a la fragmentación de lo social, por lo que se vincula a las fuerzas colectivas del intercambio simbólico (Maffesoli, 2001: 89-110).

La paradoja de la forma social que racionaliza la violencia es su potencialidad irracional. En efecto, sin un centro de gravedad popular o social, la monopod-

lización de la violencia puede derivar en una irracionalidad creciente, llegando a convertirse en razón de estado y sistema de terror. De hecho, ahí es donde comienza un desencadenamiento de la violencia que no puede frenarse y que se difunde por medio de racionalizaciones acumulativas, evidentes en el aumento de la criminalidad y en general de la inseguridad.

Para Maffesoli, la presencia de lo colectivo, lejos de borrarse, reaparece con nueva vitalidad, y —por medio de lo que él concibe como un proceso de saturación, posterior al dominio de un ciclo cuyo eje es la individuación y el trabajo, lo social, lo simbólico y la comunidad orgánica empiezan a resurgir en el seno de diversas situaciones y representaciones, de tal manera que, cuando se agota el proceso de destrucción simbólica de la ilustración, retorna la violencia fundadora, sin duda soporte de una nueva socialidad.

Finalmente, en Maffesoli también se presenta otra modulación de la violencia que asume la forma de la banalidad, y se expresa fuera de lo político al igual que la violencia fundadora. Se trata de la violencia que surge en el ámbito de lo cotidiano, caracterizada como una forma de resistencia pasiva al poder como aceptación de la vida. A diferencia del gran tema de la emancipación que irrumpe desde la época de la Revolución francesa, ahora aparece la potencia afirmativa de la masa indefinida que no se plantea en el sentido de la historia. Se trata de la potencia de la aceptación que no se afianza en la promesa de un futuro, sino en el carácter trágico del presente, donde toman fuerza los deseos. Aceptar puede ser el motivo de una inesperada resistencia frente a la identificación impuesta y el deber ser de la dominación, y que se funda en una existencia social heterogénea y contradictoria. La idea que subyace al fenómeno de la “mayoría silenciosa” es que se resiste de manera inconsciente y con base en la solidaridad orgánica constituida de la confluencia de fuerzas antagónicas que favorece la relativización del poder. Así, frente al totalitarismo unificador, la socialidad conserva su fundamento religioso, en el sentido de la capacidad de cohesión. Por ello, la masa puede articular por medio de la solidaridad de base una actitud que rechaza el control; inclusive puede impulsar formas alternativas de desarrollar la espontaneidad discrepante y simbólica (Maffesoli, 1977: 183-190).

2. Sociología del exceso

En estrecha relación a los aspectos de la violencia banal, la cuestión del exceso lleva a reconocer otro de los componentes básicos de la socialidad, que permanecía oculto en el esquema de la racionalización moderna. Aquí Maffesoli concentra los diversos elementos de una teoría de la cohesión social a partir de la

extrapolación de lo *orgiástico* como factor constante en la socialidad. Por ese camino se abre el espacio a una reflexión profunda acerca del agotamiento del impulso modernista y el cambio hacia una cultura del hedonismo y la convivencialidad como pautas que adquieren un sentido pleno y vasto (Lipovetsky, 2002: 49-78).

Para adentrarse en esta otra dimensión de la socialidad, Michel lleva a cabo un corte en la visión diurna de la sociedad para acotar una visión nocturna desde la que es posible alcanzar los objetos sumergidos en el discurso ilustrado. En el movimiento *orgiástico* el individuo tiende a borrarse detrás de lo confuso, entra en relación con los elementos de la totalidad comunitaria y natural. Se trata de una pérdida que contradice la moral del deber ser y remite a una suerte de “inmoralismo ético” que consolida el vínculo simbólico de toda sociedad (Ballesteros, 1995: 199).

Su aproximación queda como una lectura transversal de la sociedad con el fin de describir el trayecto antropológico y coadyuvar a esclarecer la situación actual. Como recurso para esclarecer las diferentes dimensiones del problema del exceso se emplea la noción de lo *orgiástico*, se trata de un neologismo que busca designar, sobre todo, una forma de proponer la cuestión de la socialidad o de la alteridad. Ante el dominio del principio de individuación y sus formas sociales, es posible interrogar a la pervivencia del “estar juntos” como solidaridad orgánica o bien gregariedad para subrayar el desgaste de esa hegemonía. Sin embargo, para la sociología resulta más ilustrativo el cambio de actitudes de amplios sectores de la sociedad en relación con el trabajo, el cuerpo, el espacio y las funciones imaginarias. En una lectura reflexiva, esos indicios apuntan a una hipótesis en torno al fin del individualismo y el retorno o reinención de lo colectivo (Ballesteros, 1995: 200).

El punto que rompe el paradigma dominante en los siglos XVIII y XIX radica en que en oposición al yo activo y al sujeto-actor que determinan una historia en curso, ahora el yo tiende a diluirse, deja de estar fijo en una función y se inclina por obedecer sin oposición la determinación de ser de un modo u otro. Puede decirse que las fronteras entre el yo y los otros dejan de estar del todo claras y la trasgresión como tal ya no es tan importante, puesto que la oposición permanece al interior del mismo espacio de aquello a lo que intenta oponerse.

Ahora bien, el cambio de los esquemas individualistas a otros de contenido más colectivo no significa un proceso uniformador. En un conjunto orgánico donde la comunidad es primordial se genera un amplio juego de diferencias, centrado en el intercambio de papeles. Esto lleva al reconocimiento de la existencia social como teatralidad, conformada por un conjunto de escenarios, todos de la misma

importancia, desde el punto de vista del análisis sociológico. En esa teatralidad el simbolismo es fundamental; no sólo un artificio, sino el elemento que permite articular todo lo que trasciende las conciencias individuales. El plano simbólico coincide con la preeminencia del grupo, ya que los símbolos emergen del grupo y permiten la continuidad de la vida social. Por ello, Maffesoli resalta que la socialidad no se constituye únicamente a partir de la conciencia o la razón, sino además de acuerdo con la afectividad y el simbolismo que permiten la comunión de los miembros del grupo y de éste con su medio ambiente.

Frente a la moral, cuya lógica es el deber ser, la ética se manifiesta como sentido colectivo de la dinámica social y fuerza de convicción que se vive sin racionalización. La ética se encuentra más cercana a las prácticas cotidianas que los proyectos políticos y económicos y las ideologías, por lo que puede captar la dimensión del gasto, de la pérdida y la acentuación del instante. El vínculo ético facilita la expresión de lo imaginario y de la teatralidad que resignifica las cualidades del “estar juntos”. De ahí que se relacione con la estética, entendida en su sentido más amplio como aquello que designa la sensación y la sensualidad.

En el espacio ético se agrupan las diversas figuras de la solidaridad orgánica, o sea, la pluralidad de expresiones arquetípicas, así como cualidades de la vida cotidiana que siguen siendo eminentemente paganas, en relación con la moral y su pretensión de unicidad (Durkheim, 1973: 159-163).

El agotamiento de los conceptos centrados en el individuo y las formas sociales que de él se derivan abre un espacio donde el retorno del mito y de lo simbólico no son expresiones patológicas, sino que traducen otra manera de ser, de concebirse y de sentir de los grupos sociales.

3. Sociología del presente

El planteamiento de la doble violencia, totalitaria y fundadora; la integración de lo colectivo y el exceso; así como la pregunta acerca del lugar del intercambio simbólico en la modernidad son trazos que abonan a una nueva aproximación sociológica al espacio de la cotidianidad, la cual Maffesoli encauza hacia una problematización diferente de la socialidad a partir de las cualidades de la vida en su dimensión presente, como contraste ante las consideraciones ideológicas y la ruptura con esquemas de la alineación y la liberación (Maffesoli, 1979: 13).

A diferencia de otras orientaciones sociológicas de la vida cotidiana —que plantean la pregunta por las condiciones en que la sociedad se hace subjetiva y la subjetividad es socializada—,¹ Maffesoli va a desarrollar una concepción desde la sociología comprensiva, donde la socialidad contemporánea se establece

como un “politeísmo de valores”, en el que nosotros “actuamos” desempeñando papeles, produciendo máscaras de nosotros mismos, generando una verdadera “teatralidad” cotidiana (Maffesoli, 2005).

Así, la centralidad de la vida cotidiana con su persistente pluralidad en parte caótica y aleatoria se diferencia de la vida política y sus constantes alteraciones, siempre justificadas en argumentos con un supuesto soporte racional. Si bien responde a modulaciones específicas, el plano de la cotidianidad mantiene rasgos invariantes, marcadamente su carácter trágico, inasimilable por las racionalizaciones de la existencia que tienen su término con la tecnoestructura contemporánea. La idea de Maffesoli es que el aquí y el ahora de la cotidianidad resultan refractarios a los esquemas de causalidad y finalismo, porque en ellos juega un papel esencial la apariencia en todas sus formas. Es decir, es una realidad que porta máscaras y que, por lo mismo, se aleja de las relaciones colectivas predominantemente afectivas y prácticas. Además, el carácter trágico del presente vivido en forma colectiva se confirma en el rito y sus diversas manifestaciones que expresan la existencia de la fatalidad. Entonces, ese comportamiento ritual no corresponde con las justificaciones y valores que supuestamente orientan la socialidad. Sin embargo, la cotidianidad integra el deseo de vivir el presente, la aceptación del destino, el instinto de lo colectivo y la dimensión imaginaria, nociones que pueden entenderse como arquetipos o tipos ideales de los actos y situaciones de la vida diaria. Esas formas se articulan por medio del juego de la diferencia —opuesto al igualitarismo— y se concretan en expresiones como el cinismo, el doble juego y la teatralización (Maffesoli, 2001: 47-62).

La relevancia del estudio de lo cotidiano estriba en que la conquista del presente tiene un significado teórico particular al mostrar que la trama social se forma a partir del constante proceso de reapropiación de la vida en el aquí y ahora. Por ello, puede ponderarse por qué el tema de la liberación inaugurado por el movimiento ilustrado se agota y da entrada a un nuevo programa. La atención a la cotidianidad es en el fondo un reconocimiento de que al lado de los aspectos político-ideológicos se encuentra el espacio de la cohesión social, éste es el punto nodal del planteamiento que Maffesoli busca desarrollar en su propuesta de una sociología del presente.

Aquí el tema del tiempo resulta fundamental en la argumentación del análisis del presente, en la medida que atiende al conjunto de la práctica cotidiana, ya que, en oposición al tiempo lineal y progresivo, el tiempo vivido social e individualmente es el de la rutina, la repetición y la circularidad. De ahí puede comprenderse la resistencia a la dominación y ese continuo de acción violenta fundadora que posibilita el compás del tiempo cotidiano, puesto que lo importante son

la creatividad y astucia para sortear los constreñimientos excesivos del poder, incluso, porque se carece de una pauta de dirección o de sentido, y más bien se vive de acuerdo con ritmos claramente marcados que no exigen coherencia o una rítmica preconcebida.

Sin duda en ese relativismo se asoma la “astucia” de la masa, como apunta Baudrillard en sus planteamientos acerca de la muerte de lo social (Fish, 2003: 259-261; Touraine, 2003: 123-131). En un paso más del análisis, la continuidad de la vida cotidiana posibilita relativizar también la imposición de los poderes de hecho y presenta el papel central de la potencia y la soberanía de la socialidad. De aquí se desprende a la vez la necesidad de la diferencia y de la aceptación de lo trágico como opuesto al drama, inscrito este último en el orden del poder. Sucede que el sentimiento de destino incorpora lo trágico en la vida cotidiana como horizonte del sinsentido del tiempo y negación del linearismo propio del drama y de la política. Por ello, el peso del destino se encuentra inscrito en la organización de la existencia. Lo vivido cotidianamente, entonces, se concentra en un presente caótico que debe ser experimentado con intensidad y más allá de las proyecciones de futuro mejor. La socialidad se confronta al instante vivido en toda su concreción, es un instante que debe ser consumido de prisa y con exceso, puesto que es fugaz y precario. Las trayectorias de lo cotidiano se pierden en la circularidad y son antinómicas respecto a la concepción del tiempo de la tradición ilustrada. De ahí que el esquema de lo cotidiano concuerde con el mito y la repetición trágica del rito y el tiempo circular. Asimismo, el conflicto entre lo cotidiano y la racionalización del poder, como el cristianismo, busca deshacerse de la dimensión mítica. Así, la repetición trágica del mito y su realización en el rito no permite el desplazamiento en el vacío de la historia dramática y linear. Esta última se mantiene abstracta y general, en tanto que las historias del mundo cotidiano se describen por los actos concretos de la vida diaria (Ballesteros, 1995: 209).

En una palabra, lo cotidiano es la acentuación del presente que se cristaliza en el movimiento de lo vivido. El enfoque de la repetición cíclica del tiempo cotidiano permite ver lo que la visión linear y monodimensional deja de lado. En todo caso, la concepción del tiempo cotidiano es una metáfora del orden de la diferencia y sus posibilidades de integración de la sociedad a partir de la cohesión que garantiza (Maffesoli, 2001: 52-62).

4. Socialidad posmoderna

Para Maffesoli uno de los rasgos característicos de la “nueva” socialidad tiene que ver con la dicotomía moral-ética que aparece en la actualidad, como

consecuencia de la decadencia de una moral universal y el surgimiento de un relativismo moral paralelamente con formas de vida diferenciadas, propias de culturas y ámbitos antes no tan visibles. Ahora se pone el acento en los aspectos sensibles, la comunicación, la emoción colectiva, todo ello supone un relativismo dependiente de los grupos que se van estructurando alrededor de esos puntos de vinculación. Puede decirse que es más una ética que se conforma desde la base y que expresa la diversidad de intereses y mundos de vida (Estrada, 1995: 27-37), y que corresponderían a una socialidad posmoderna, como manifestación de la fusión entre lo ético y lo estético (Amparán y López, 2002: 223-225).

Ahora bien, para Maffesoli, el término “posmoderno”, más que una categoría definida, es una noción que designa un conjunto de categorías y sensibilidades alternativas a las que predominaron en la modernidad. En todo caso, sería una toma de perspectiva con base en la cual comprender la saturación de una episteme y el frágil tránsito que media entre el final de una época y el inicio de otra. Y la nueva era, que habría sepultado el fundamento de lo divino y del progreso como imperativo categórico, tiene la posibilidad de devolver la existencia social a su ser, como un retorno del mundo a la fuerza intrínseca que lo constituye, a partir de que se ha dejado de lado toda entidad trascendente que impedía su afloramiento y perspectiva. Entonces, la pérdida de cimiento de lo divino permite una vía para la creación libre y plural, que no se limita al ámbito artístico, ya que se irradia en las distintas situaciones sociales, modos de vida y experiencias cotidianas con las que se nutre y a las que viste y da sentido. De hecho, es una corriente creativa que manifiesta un vitalismo importante y permite explicar y comprender de una forma distinta la diversidad de valores y sensibilidades (Fish, 2003: 263-266).

Complementariamente, la socialidad posmoderna no únicamente atiende a considerar los nexos y las relaciones sociales en el ámbito de lo social, sino que marcadamente —como continuación de la emergencia del ecologismo del siglo xx, con el contenido vitalista que conlleva— se plantea la culturalización de la naturaleza y la naturalización de la cultura, orientando las acciones hacia una articulación de los polos naturaleza y sociedad, en una situación donde el primero ya no es un objeto a explotar, sino que se valora la interdependencia así como la responsabilidad de la sociedad en la protección de aquélla. Asimismo, en el desarrollo de una nueva solidaridad orgánica, Maffesoli reflexiona que ahora la dimensión simbólico-comunicativa y la “no lógica” —que incorpora el nivel afectivo— configuran una socialidad no finalista ni instrumental. “Dicha socialidad posmoderna opone al futurismo propio de las formas productivistas un presentismo que da fundamento al estar juntos” (Ballesteros, 1995: 214).

El argumento central de Maffesoli radica en no aceptar que la socialidad pueda interpretarse a partir de las determinaciones económico-políticas ni como resultado racional-funcional ni incluso contractual de la asociación de individuos autónomos, sino más bien como resultante de una interacción constante y una continua reversibilidad entre los distintos elementos del entorno social. De ahí que su atención se centre en la nueva condición social que aparece como tendencia a la reintegración orgánica de las colectividades, más que en el proceso de individualización y los rasgos egoístas y narcisistas propiciados por el mismo capitalismo en su fase imperial, como observa Lipovetsky (2002).

5. Cultura y naturaleza

El replanteamiento de la relación sociedad-naturaleza lleva a Maffesoli a considerar que existe en la sociedad posmoderna una importante orientación hacia la ecologización del mundo social, en la medida en que se manifiestan fuerzas (sociales) que en el discurso y los hechos tratan a la naturaleza no como objeto, sino en una relación de cooperación y respeto. Asimismo, esa ecologización social se basa en un nuevo inmanentismo que releva al trascendentalismo moderno asociado a la promesa de progreso, una vez que todas las ideologías y formas del pensamiento anterior se han saturado, y por lo mismo dejado de ser pertinentes para asumir la nueva realidad y sus complejidades. De ahí que, en esta perspectiva, la naturaleza no es un objeto sin vida del cual se puede disponer sin más, sino que es una potencia intrínseca que se manifiesta en los hechos de la cultura y que condiciona la vida en sociedad. Por ello, Maffesoli insiste en la idea de que se requiere desarrollar a fondo la cuestión de la naturaleza, puesto que, como lo ha demostrado principalmente Morin (1994), se trata de un paradigma perdido que es necesario reencontrar e impulsar en todos los frentes.

El punto clave para comprender la importancia de la revaloración de la naturaleza en la sociedad posmoderna radica en el hecho de que ésta sirve de referencia a todo desarrollo cualitativo que busque argumentar sobre el fundamento ético de los sentimientos, las emociones y las experiencias colectivas cotidianas. Esto conduce directamente al planteamiento de la mutua determinación entre cultura y naturaleza, ya que asistimos a la culturalización de la naturaleza a la vez que la naturalización de la cultura. Esto último se evidencia en que todas las culturas son temporales, y el caso de la moderna lo confirma. En la sociedad actual, la relación con la naturaleza cambia de tono en tanto que predomina el compromiso con el presente; es la cultura de los valores del momento, y ahí el lazo con la naturaleza adquiere un sentido amplio y de alteridad absoluta, como

el gran Otro al que llamamos y del que esperamos respuestas, lo que además posibilita la correspondencia con los otros que se encuentran próximos y en una relación de interacción simbólica. Incluso, se trata de ponderar cómo el sentimiento de participación, de simpatía, que se comparte con los otros frente a sus expresiones sirve de soporte para la convivencia y el disfrute de la belleza que le es consustancial (Ballesteros, 1995: 222-225).

De ahí a la comprensión de una cierta “fuerza natural” que es el sustrato de toda estructuración social sólo hace falta considerar las diversas manifestaciones de la naturalidad social más comunes en nuestros días, como son el auge festivo, el devenir tribal de la sociedad y la tendencia a otorgar sentido a las acciones, por encima de las posibles explicaciones racionales de aquéllas. Se trata de captar los cambios de la socialidad que no aparecían como relevantes en la modernidad; pero que ahora surgen para configurar un cuadro diferenciado, donde lo sentido y lo vivido son elementales.

Por un lado, el comportamiento festivo se irradia y trasciende todas las manifestaciones de la vida social, los festejos, así como el consumo, el deporte e incluso la política que se presenta cada vez más como un espectáculo de circo. Cabría reconocer la decadencia del sentido de la fiesta debido a su mercantilización, además de la carencia de su raíz sagrada; a pesar de ello, el carácter festivo marca decididamente la época, y sobre todo la vida cotidiana que gira y se relaja en otros ritmos.

De otra parte, la socialidad presenta un devenir tribal; pero como una tendencia natural en donde aflora la organización, con un profundo sentido ético basado en la solidaridad y la asociación por afinidad y resistencia. Por ello, la socialidad y la naturalidad se afianzan mutuamente, es decir, se genera entre ambos un continuo vaivén de acciones y retroacciones. Sobresalen en este proceso el predominio de los símbolos naturales que funcionan como claves de reconocimiento de la pertenencia a las tribus posmodernas. Así, el proceso totémico puede asumir diferentes formas, aunque permanece constante, acentuando la dimensión local, de raíz, de lo que constituye el ethos común y por ello posiblemente trágico (Amparán y López, 2002: 227-233).

El otro aspecto importante de la naturalización de la cultura tiene que ver con un nuevo desarrollo intelectual, en la medida que aquel triunfalismo de diversos criticismos o funcionalismos ha perdido terreno y fuerza. Tenemos que la “paranoia” del progreso tiende a ser suplantada por una suerte de “pensamiento débil”, que para Maffesoli es un pensamiento de acompañamiento, más afirmativo que cuestionador o normativo (Ballesteros, 1995:227). Tal pensamiento disminuido propone comprender los elementos de lo social utilizando la analogía, la

imagen y la intuición, construyendo un conocimiento interior elaborado de convivencia subjetiva, con el fin de captar la lógica interna de los objetos, de situaciones o de experiencias vividas. Asimismo, se otorga más atención al relacionismo que a instancias cerradas y seguras de sus identidades. Se trata de una actitud adecuada a la heterogeneización de lo que observamos cotidianamente, a la ruptura o debilitamiento de los valores, de los modos de vida, así como todo tipo de sincretismos ideológicos, y, a la vez, permite ser congruente con la naturalización de la que hemos hablado.

En tal sentido, se busca la prevalencia del ambiente, de la empatía y el compañerismo que son característicos de las relaciones sociales contemporáneas y que actualmente se van generalizando y legitimando. Entonces, la naturalidad social que la modernidad había dejado de lado retorna; movimiento que es captado en formas diversas por las actitudes y los discursos sociales. En una palabra, la atención a la naturalidad permite explorar de una manera más completa el universo simbólico de la socialidad concebido como la matriz de todas nuestras relaciones sociales y fuente de la diversidad y pluralismo que unifica los sentidos de lo colectivo.

6. Cuestionamiento de lo político

Si la política es una instancia que en un sentido fuerte determina la vida social en tanto que la limita y le permite existir, entonces su rasgo característico es la constricción. Pero ésta no es únicamente física, sino, por lo general, moral y simbólica. Incluso, en palabras de Maffesoli, puede denominarse imaginal, puesto que se trata de una suerte de presión social que, como estableció en su momento Weber, aparece como “dominación legítima”, y que a través de la historia no ha hecho más que confirmar esa “servidumbre voluntaria” que la supone y la actualiza (Weber, 1984: 83-89).

Cuando la abstracción racional tiende a triunfar y la sociedad se transforma en la propiedad de unos cuantos, asistimos a la implosión de lo político. Es entonces cuando se desprende una cierta búsqueda de libertades intersticiales que pueden provocar consecuencias no previstas. Esto muestra la fragilidad y pérdida de legitimidad de lo político, en la medida en que no sirve ya a los fines de lograr la cohesión social ni favorece la convivencia de diversos grupos que se identifican precisamente por su no aceptación de la política como sometimiento y manejo ajeno a los intereses sociales. La institución del Estado se ve por lo tanto cuestionada, disminuida y retrasada en cuanto a los nuevos ritmos de la socialidad posmoderna, sobre todo debido a que no cuenta ya con mecanismo alguno que

consiga reconocer efectivamente los derechos de la ciudadanía, y menos aun que esté en posibilidades de comprender que su intervención resulta en muchos casos un obstáculo para la irradiación de los nuevos valores y motivos sociales (Maffesoli, 1992: 1-12).

Por ello, a falta de una unidad firme, cerrada y que funcione como imaginario identificante, representada por el Estado nación o del imperio ideológico, los nuevos ritmos sociales revelan una unicidad flexible que cohesionan a través de una cierta armonía conflictual a las tribus más diversas, las etnias diferentes o incluso las confederaciones, en una constelación donde cada cual logra su lugar y su perspectiva. Se trata de una estructuración societal en la cual se acomodan y adaptan, no sin problemas, todos los componentes heterogéneos.

Ahora bien, en torno a la fuerza imaginal de la política carece de sentido hablar de una contradicción entre sociedad y Estado; pero tampoco es posible pensar en la sociedad sin el Estado. Lo importante es apuntar que esa fuerza imaginal está presente en toda la vida social y se expresa en forma diferencial, es decir, que bien puede aceptar el “deseo dominante” de algún individuo o de una clase, que puede asimismo diluirse en el cuerpo o los pequeños cuerpos sociales y, por ende, desprenderse de cualquier procedimiento de delegación y representación política propios de la modernidad (Maffesoli, 1992: 13-22).

Lo que interesa resaltar aquí es el hecho de que un aspecto común a las diversas formas de fuerza imaginal de la política a través de la historia es su origen o punto de partida, en la medida que se inicia con la constricción, que conlleva hostilidad y aversión, en una palabra, la violencia fundante, puesto que toda agregación social se inicia con ella: la otredad es negación y, en consecuencia, violencia. Allí es donde comienza la política. Sin embargo, también puede considerarse como la instancia por excelencia del despliegue de la gestión y la resolución de los conflictos. Es decir, donde se generan y a la vez se solucionan las divergencias sociales. Pero Maffesoli destaca que en la mayoría de los casos los conflictos, más que racionales, están determinados por fuerzas afectivas, por lo que la pasión desempeña un papel relevante que es necesario ponderar. De ahí que la gestión de las pasiones sea el arte supremo de toda buena política (Ballesteros, 1995: 279).

En consecuencia, el poseedor del poder plasma la energía interna de la comunidad, moviliza la fuerza imaginal que la constituye y asegura su adecuado equilibrio. Finalmente es una actitud que encuentra su máximo en el poder carismático y que se expresa aún en la racionalidad y funcionalidad de la burocracia, que por definición se sostiene en un esquema diferente (Weber, 1984: 101-104).

Siguiendo estas ideas, además, hay que considerar que en el origen del poder político se encuentra la necesidad de asegurar una protección, así como de permitir el buen funcionamiento y regular el crecimiento social; pero resulta que la sumisión no es más que la contraparte de la protección; la principal función del jefe es garantizar el equilibrio, lo que asegura la pasividad de las masas, las que pueden sentirse estimuladas o temerosas. El punto es que en la base de esa pasividad está la situación de que es necesario ceder a otros la tarea de asegurar la tranquilidad del conjunto social. Y la consecuencia es contundente: el que se responsabiliza de los otros tiende a exigir y aplicar la dependencia y servidumbre. Aquí la idea de la “servidumbre voluntaria” capta adecuadamente la cuestión, puesto que la constricción moral o la protección brindada por el jefe, la pasión común utilizada, todo es a la vez motivo y efecto de esa fuerza imaginal necesaria para construir la vida en sociedad. Y esto, a fin de cuentas, se logra por medio de la religión, entendida como aquello que religa (une) a las personas que comparten un conjunto de presupuestos simbólicos. Tal forma de compartir una visión del mundo, que le da sentido y orientación, aparece como una necesidad no consciente, que es vivida en general de manera no clara; aunque no por ello menos determinante en la socialidad actual (Maffesoli, 2002: 23-25).

Por ello, en una época en que la política parece haber perdido todo sentido, es conveniente resignificarla a fin de poder apreciar mejor sus modulaciones contemporáneas, y comprender así las formas en que las sociedades las asumen.

En ese sentido, es pertinente considerar el planteamiento de Maffesoli: en oposición a lo político, que se presenta como la forma de lo unitario, propone la idea de lo contradictorio, concibiéndolo como una condición de contradicción no superada, y no superable, al interior de la cuestión social. Ese pensamiento se sustenta en el hecho de que no todo puede ser incorporado a un solo esquema dominante, sino que también el desorden ocupa su lugar, por lo que un exceso de regulación y control pueden resultar letales. Es decir, que la limitación principal de la política estriba en que al intervenir como control incide en la desactivación de la tensión vital, impidiendo que una comunidad determinada se sienta responsable de ella misma y pueda garantizar así su propia “conservación de sí” (Ballesteros, 1995: 292).

En ese dilema radica la paradoja: al distanciarse y obtener una autonomía relativa de la base que es su soporte, y por ello negar la diversidad, al no descubrir lo contradictorio en acto en la vida cotidiana, y en esa medida asumirse como sustituto de dios que crea en todo momento de nuevo aquello que nombra, invariablemente la política conlleva un efecto no deseado y verdaderamente a una reacción que es la destrucción del estar unidos, el ataque a la cohesión social que

suponía asegurar. La política provoca esa destrucción de lo social al generar e impulsar la tecnoestructura y la burocracia, ya que para ambas lo más importante es la administración de las cosas por encima de los derechos, intereses y deseos de los sujetos.

7. Desplome de las instituciones

Una de las consecuencias del exceso de orden es la implosión del poder, ya que tras la estructura política subyacen las diferencias culturales que se había buscado nivelar, y las diversas contradicciones y anomalías que se había creído resolver, reaparecen con inesperada potencia, en las más variadas e incluso no tan importantes ocasiones; es decir, el orden en la sociedad posmoderna deja lugar a una situación caracterizada por la pluralidad de manifestaciones sociales como alternativas de organización de las normas y motivos de las acciones. Esto evidencia que ya existen dudas en las anteriores certezas, desestabilizando las quietudes aparentes y los valores sociales que se pensaba eran definitivos. Se trata de un “tercero” que introduce cierto desorden en el orden establecido, como factor de contradicción que expresa la perduración y el dinamismo de las diferencias y la pérdida de credibilidad del poder y sus instituciones de soporte. Ese tercero puede presentarse como una revuelta, consecuencia de la satisfacción largamente callada y que de repente se afirma a contracorriente; o igualmente puede tratarse de la constelación de fuerza de un sentimiento colectivo, étnico, tribal o corporativo, o incluso resultante de emociones colectivas diversas, como los deportes, la música, el sexo, que en los hechos señalan el paso de la vida cotidiana y sus distintos escenarios. El rasgo común a estas disidencias radica en que cuestionan la superioridad de la simple gestión económico-administrativa de las cosas por encima del principio de realidad que acompaña la socialidad actual. La idea de Maffesoli es que la concentración de poderes en una sola estructura provoca su opuesto, la impotencia. Esto debido, principalmente, a que la concentración de poder del Estado, al no poder ser más que racional y legislativa —o sea, que funda en la razón lo que debe ser—, tiende a descuidar la dimensión de lo no racional que es parte de toda colectividad. En todo caso, al poder centralizado se contraponen una potencia difusa. La cuestión es que, en la dinámica centralizadora, el poder no pondera los renacimientos corporativos, locales, municipales que se basan en sentimientos compartidos y que estarían a favor de un orden menos definido que les fuera más favorable como potencia local.

Así se explica el resurgimiento del nacionalismo y de la etnicidad en determinados países. De ahí que la interpretación posmoderna observe los efectos que

tienen un carácter “politeísta”, plural y más cercano a lo “arcaico”, aun al costo de ser considerado retrógrado o que se atenta contra el “progreso”. Se trataría, en todo caso, de un repliegue que no supone una detención estática, sino un nuevo impulso, con el motivo de dinamizar las relaciones sociales frenadas y adormecidas hace décadas.

El retorno del particularismo, del sentimiento compartido, de las pequeñas tribus en el seno de todas las instituciones que se creía poder controlar y administrar según los principios de la razón únicamente pueden concebirse dentro del conjunto de derivaciones no previstas ni deseadas por el poder institucionalizado. En estricto sentido, se ha dado una implosión de las instituciones, desde los partidos políticos hasta las instancias encargadas de impartir justicia, en cuyo interior se repite el esquema de una pequeña sociedad en la sociedad, una división en tribus que luchan entre sí por hacerse del poder o al menos usufructuar los privilegios del estar cerca del poder. Luchan abierta y encubiertamente por imponer sus intereses y defender a su líder carismático, que garantiza las cuotas de repartición. Se trata de integraciones por conveniencia e intereses particulares, que conviven bajo el mismo techo con tal de tener prebendas constantes.

Lo más delicado es que esa fragmentación de la ideología político-administrativa y la descomposición en el seno de las instituciones induce la causa de las rupturas sociales y políticas. Visto en perspectiva, estamos ante el fin de un sistema social, que se formó durante dos mil años, el de la modernidad, cuando aparece una ruptura mayor que expresa el agotamiento de las teleologías. Su rasgo característico es la infuncionalidad de las instituciones. Ese fantasma de la disfunción aparece en todos los ámbitos de la vida social y política, y no se diga en la vida cotidiana. Asistimos a una saturación de los anteriores valores culturales y sus instituciones. Esta caída al vacío y a lo “real”, en la medida en que pierde el sentido y significado anteriores, indica que el sistema se acaba, sobre todo debido a que lo que anteriormente era el centro ya no cumple más ese papel, o no se le reconoce como capaz de desempeñarlo adecuadamente, por lo que ya no es legítimo. Es finalmente una pérdida de evidencia.

8. Deserción de las masas

Como corolario del desencantamiento de la política, la actitud de las masas ante los problemas de interés público se ve erosionada, planteando inclusive problemas significativos al ideal democrático que aún se persigue en los tiempos posmodernos, sobre todo debido a que esa no respuesta a la política se presenta como nueva forma de alejamiento de la vida social con respecto al poder y sus

instituciones. Es decir, la negativa a participar representa una fuerza social, así como una actitud activa a través de la cual la dinámica social se reconcentra en sus preocupaciones cotidianas y sus motivos más sentidos. En otras palabras, se confirma entre las mayorías la incredulidad ante las promesas y difusos horizontes por cierto muy lejanos de los anhelos cercanos. Y es que todo aquello sobre lo que el individuo no puede actuar directamente pierde interés y significación, generando una respuesta de apatía, la cual, como contraparte, favorece las relaciones de proximidad ajenas a las pasiones de la política, para buscar en lo interior al grupo y a los individuos nuevos intereses que confluyan en un presente vivido y sentido desde lo colectivo.

Ser trata de una desafección hacia lo político, que propicia un nuevo campo en el que se advierte una tendencia a una forma de sincretismo, de un cierto eclecticismo de contenidos diversos, un pluriculturalismo que favorece el compromiso con la naturaleza y con los otros, y que tal vez aliente una participación moderada, muy ligada a la búsqueda de nuevas identidades y diversos objetivos para actuar colectivamente. Lo que Maffesoli advierte es que ese quietismo frente al mundo y los otros conlleva un doble juego, a la vez que una indiferencia ante las cuestiones públicas, condición que en un tiempo fue patrimonio de ciertas capas de la población; pero que en la actualidad tiende a generalizarse al conjunto social, como una actitud de alejamiento y censura de lo político arrastrando a su paso cualquier interés por ese discurso extraño.

Ese desentendimiento de los colectivos respecto a las razones de lo que se pretende público implica un abandono que deja sin contenido a la política y marca así su caída libre. En conexión se busca un orden más flexible, diverso, más cercano a la vida plural y sus potencialidades. Hay un acento de interés por lo cualitativo, visto como un orden interno, que no por ello es menos consistente que el orden racional predominante. En el centro de la deserción está la saturación de la promesa de progreso como principal destino de las sociedades, por ello se perfila un nuevo orden de cosas que escapa a lo político para situarse en lo vivencial colectivo. Puede decirse que el espacio de civilización presidido por lo político está saturado, aun cuando sea necesario que pase un tiempo para reconocerlo y aceptarlo; pero es innegable que ya se advierten muchos signos de su pérdida de centralidad (Ballesteros, 1995: 315-322).

La deserción de las masas, entonces, funciona como un antídoto para preservar la cohesión social y la organicidad básica en una nueva configuración histórica orientada por un cambio de perspectiva, resaltando precisamente que es el tiempo de las masas, de las personas y de la autoafirmación de la subjetividad en y con el grupo, incluso como un nuevo mito centrado en la vida y sus varian-

tes, como rasgo irreverente ante todo tipo de autoritarismos y tendencias a la homogeneización social, que no daba cabida a las expresiones no racionales ni ordenadas de las experiencias subalternas.

Reflexiones finales

- Maffesoli muestra, en el conjunto de su trabajo, cómo la modernidad insistía en una asepsia social caracterizada por una racionalidad instrumental; cómo buscaba domesticar (o aniquilar) las “imperfecciones” de la vida, como las emociones desmedidas, la violencia y el imaginario simbólico. Mientras tanto, la contemporaneidad va a estar marcada por un imaginario dionisiaco (sensual, tribal), además de las prerrogativas puramente instrumentales.
- El análisis de Maffesoli acerca de la socialidad posmoderna es importante, ya que la considera como una práctica de resistencia al control social, basada en la centralidad y potencialidad de la vida cotidiana, que constituye el sustrato de toda vida social, y condición para el surgimiento de diversas colectividades.
- En la socialidad encuentra así su fuerza la astucia de las masas, marcada por una especie de pasividad activa, intersticial, subversiva, y no por un ataque frontal de cuño revolucionario, como planteaba el paradigma de la modernidad.
- Tribalismo, hedonismo y presentismo son formas contemporáneas de acción colectiva para escapar al control social, que deben ser consideradas y estudiadas como perspectiva para un abordaje fenomenológico de la sociedad occidental.
- El presente que “se eterniza”, con la centralidad de la vida cotidiana, no es otro que el del momento y lugar donde se asume y convive la tragedia, sin más horizonte que la consumación del rito diario del que todos participamos y nos nutre.
- Por ello, más allá de la modernidad nos encontramos con una actuación ética que rebasa la moral, donde los colectivos arropan y dan sentido a las acciones, y los nexos de solidaridad e identificación tejen las redes de la afectividad y emociones compartidas.
- Lo natural va ocupando cada vez más espacios en la cultura —pero también en las subjetividades— y la revaloración de la naturaleza se contrapone a los valores que dominaban la época de la ideología capitalista depredadora, hoy cuestionada mundialmente por todas las fuerzas sociales “de izquierda”. Ahora, el retorno de la naturalidad social conlleva el simbolismo de lo diverso y, más que racional, de la afinidad social y los vínculos grupales y afectivos.

- De ahí que lo político y la política se desfasen y pierdan significado, y su alejamiento hace que los colectivos se reencuentren y no acepten el poder dominante más que como expresión de la voluntad social. Se desvanece lo único y homogéneo para dar paso a lo múltiple y diferenciado. La fuerza de los colectivos se retrotrae y toma otra dirección.
- Al no servir más a los fines de estructuración social de los individuos y colectivos, las instituciones dejan de cumplir con el papel de legitimación de universos simbólicos instituidos, convirtiéndose en entidades útiles para el sistema; pero cada vez más alejados de los intereses y horizontes de sentido de la sociedad civil.

Referencias

- Amparán, A. y A. López (2002), "Intuición y metáfora en Michel Maffesoli", *Sociológica*, núm. 50, septiembre-diciembre, pp. 217-240.
- Bachelard, G. (1985), *La formación del espíritu científico*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 302 pp.
- Ballesteros, C. (1995), *Filosofía social y Sociología de la Posmodernidad, el pensamiento de Michel Maffesoli*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Facultad de Ciencias Políticas y Sociales [tesis de doctorado en Sociología], 356 pp.
- Carretero, A. (2003), "Una aproximación a la Sociología de lo imaginario de Michel Maffesoli", *Sociológica*, núm. 53, septiembre-diciembre, pp. 102-119.
- Derrida, J. (1988), *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 376 pp.
- Durand, G. (2003), *Mitos y sociedades: introducción a la mitología*, Buenos Aires, Biblos, 192 pp.
- Durkheim, E. (1991), *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 457 pp.
- (1973), *La división del trabajo social*, Argentina, Schapire, 440 pp.
- Estrada, M. (1995), *Participación política y actores colectivos*, México, Universidad Iberoamericana / Plaza y Valdés, 178 pp.
- Fish, J. (2003), "Stjepan Mestrovic and Michel Maffesoli's 'implosive' defense of the Durkheimian tradition: theoretical convergences around Baudrillard's thesis on the 'end' of the social", *The Sociological Review*, Oxford, Blakwell Publishing Ltd, pp. 257-275.
- Heller, Agnes (1977), *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Península, 423 pp.
- Ibáñez, T. (1989), *Ideologías de la vida cotidiana*, Barcelona, Sendai, pp. 13-90.
- Lyotard, J. F. (1998), *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 119 pp.
- Lipovetsky, G. (2002), *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 224 pp.
- Maffesoli, M. (2005) *El conocimiento ordinario Compendio de sociología*, México, Fondo de Cultura Económica, 216 pp.
- (2001), *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*, Argentina, Paidós, 207 pp.
- (1992), *La política y su doble*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales, 35 pp.
- (1979), *La conquête du presente. Pour une sociologie de la vie quotidienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 200 pp.
- (1977), *Lógica de la dominación*, Barcelona, Rigsa, 232 pp.
- Morin, E. (1984), *Ciencia con conciencia*, Barcelona, Antrophos, 376 pp.
- (1994), *Sociología*, Madrid, Tecnos, 410 pp.
- Nietzsche, F. (1996), *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 159 pp.

- Schopenhauer, A. (1942), *El mundo como voluntad y Representación*, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 331 pp.
- Touraine, A. (1995), *Producción de la sociedad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto Francés de América Latina, 372 pp.
- (2003), “Sociology without Societies”, *Current Sociology*, vol. 51 (2), pp. 123-131.
- Weber, M. (1984), *Economía y Sociedad*, 2 tt., México, Fondo de Cultura Económica, 1237 pp.

Recibido: 29 de abril de 2005
Aprobado: 14 de octubre de 2005

José Aranda Sánchez es Doctor en Urbanismo y profesor e investigador de la UAEM; se encuentra desarrollando los proyectos de investigación: *Construcción del movimiento ciudadano en México: los casos de la Red de Organizaciones Ambientalistas de Zihuatanejo y del Movimiento Ciudadano por la Democracia*, y *El rol de la UAEM en la construcción de una red asociada para la gestión urbana en el Estado de México*. Está adscrito al Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades. Entre sus publicaciones recientes está el capítulo de libro: “Importancia de las mujeres en la construcción del movimiento ambientalista en México”, en Ivonne Vizcarra Bordi (compil.) *Género y poder: diferentes experiencias, mismas preocupaciones*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 159-179, y los artículos: “Lo nuevo del movimiento social internacional por otra globalización”, *Ciencia "ergo sum"*, y “Terciarización y precarización del trabajo en la zona metropolitana de Toluca 1980-2000”, *Papeles de población*.

Líneas de investigación: Movimientos sociales en México; organizaciones de la sociedad civil; equidad de género; proceso de metropolización de Toluca.